

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



*DECONSTRUYENDO EL CONCEPTO DE ARCHIVO. JACQUES
DERRIDA PARA HISTORIADORES.*

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTORA EN HISTORIA

Presenta

MIGUEL RICARDO NAVA MURCIA

Director de tesis

Dr. Alfonso Mendiola Mejía

Lectores

Dr. Fernando Betancourt Martínez

Dr. Luis Vergara Anderson

ero el pensamiento del “quizá” involucra quizá el único pensamiento posible del acontecimiento. De la amistad por venir y de la amistad para el porvenir. Pues para amar la amistad no basta con saber llevar al otro en el duelo, hay que amara el porvenir. Y no hay categoría más justa para el porvenir que la del “quizá”. Tal pensamiento conjuga la amistad, el porvenir y el quizá para abrirse a la venida de lo que viene, es decir, necesariamente bajo el régimen de un posible cuya posibilidad debe triunfar sobre lo imposible. ¿Qué sería un porvenir si la decisión fuese programable y si el azar, si la incertidumbre, si la certidumbre inestable, si la inseguridad del “quizá” no quedase suspendida a la apertura de lo que viene, en el mismo acontecimiento, en él y con el corazón en la mano? ¿Qué quedaría por venir si la inseguridad, si la seguridad limitada del quizá no retuviese su aliento en una “época”, para dejar aparecer o dejar venir lo que viene, para abrir, justamente, justamente, desuniendo necesariamente una cierta necesidad del orden, una concatenación de las causas y de los efectos? [...] Este suspenso, la inminencia de una interrupción, se lo puede llamar lo otro, la revolución o el caos, el riesgo en cualquier caso, de una inestabilidad.

-Jacques Derrida, Políticas de la amistad.

CONTENIDO.

Índice.	2
Introducción	5
Capítulo I. La teoría de la Historia: Delimitaciones conceptuales	16
Pensar históricamente: las relaciones entre filosofía e historia.	19
Un diagnóstico de las ciencias humanas: el topos de la historia.	30
La historia como erótica del duelo: Michel de Certeau y La escritura de la historia.	61
Michel de Certeau, lector de las palabras y las cosas.	54
La ontología de la Historia en Michel de Certeau.	44
La epistemología de la historia en Michel de Certeau: la operación historiográfica.	71
El giro historiográfico como observación de observaciones del pasado.	79
La observación de observaciones del pasado.	82
Balance de las teorías de la historia como formas de pensar históricamente.	88
Hacia una epistemología de la historia sustentada en la diferencia, las multiplicidades y las paradojas.	90
Los modos de tratamiento del concepto de archivo en la historiografía y en la filosofía.	100
Interrogantes sobre el archivo desde la teoría de la historia.	106
Capítulo II. La escritura, el signo y el juego de la diseminación.	109
La deconstrucción o el espacio de la diseminación.	115
La deconstrucción como espacio de la diseminación: una epistemología de la diferencia.	119
La escritura, el signo y el juego.	142
La condición de posibilidad del signo: historia y estructura en el mundo de la vida.	146
La escritura, el signo y el juego de la iterabilidad.	158
La iterabilidad.	181
Escritura, muerte y comunicación.	186
Para comprender la deconstrucción del concepto de archivo: la diferencia entre la historia conceptual y la deconstrucción de un concepto.	194
Consecuencias de la deconstrucción para la teoría de la historia y para pensar el archivo.	198
Deconstrucción y teoría de la historia.	201

A modo de un epílogo anterior al epílogo final por- venir.	211
Capítulo III. <i>Deconstruyendo el archivo: La historia, la escritura, la huella.</i>	216
Deconstrucción y psicoanálisis.	227
Freud y la escena de la escritura	229
Deconstruyendo el archivo.	245
Impresiones, huellas del mal de archivo.	247
El exergo	248
El preámbulo	261
El prólogo	267
La tesis	287
El post-scriptum	292
Post-scriptum: del archivo y las cenizas o Jacques Derrida para historiadores.	294
Bibliografía	308

Introducción

3 de junio de 1977.

Sí, tenías razón, en adelante ya no somos, hoy, ahora, en cada instante, en este punto preciso del mapa, sino un minúsculo residuo “dejado a cuenta”: de lo que nos dijimos, de lo que, no lo olvides, hicimos uno del otro, de lo que nos escribimos. Sí, esta “correspondencia”, tienes razón, enseguida nos rebasó, por eso hubiera sido preciso quemarlo todo, todo, hasta le ceniza del inconsciente –y “ellos” nunca se enterarán de nada. “Dejado a cuenta”, preferiría decir de lo que el uno al otro únicamente nos destinamos.

-Jacques Derrida. *La tarjeta postal.*

Esta investigación nace por una nostalgia, la nostalgia por el referente. Trata del archivo, de las cenizas, del envío y de la destinación. Lo Uno, el primado de la identidad, la representación, en suma, aquello que atañe al contexto y a la certeza del sentido, del origen mismo de la memoria y de la historia, se ha dislocado. Ha devenido, como afirmó Gilles Deleuze, de “Un mundo en el que el hombre no sobrevive a Dios, ni la identidad del sujeto sobrevive a la de sustancia. Todas las identidades sólo son simuladas, producidas como un <<efecto óptico>>, por un juego más profundo que es el de la diferencia y de la repetición”¹ Creo que una investigación es un proceso de diferencias, de repetición, de multiplicidades, de transversalidades. Esta investigación se suma a la búsqueda de lo heterogéneo para poder intentar dar un paso en la posibilidad de pensar históricamente. Pienso que la historia consiste en esta tarea, en la cual cada enunciado está atravesado por el *quizá* del que hablaba Nietzsche, al convocar como porvenir a los filósofos del quizá.

Lo que a continuación se expone parte, pues, de una incertidumbre indefinida, aquella que Derrida llamó singularmente *destinerrancia*. Destino y errancia que abren la posibilidad de un conocimiento imprevisible y constantemente por-venir, abierto a que ocurra eso que gusta en llamarse acontecimiento. Esta investigación trata del concepto de

¹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 16.

archivo, su deconstrucción en curso y las posibilidades que abre para pensar modos distintos de relación con el archivo para los historiadores.

A éste concepto, transversalmente le corresponden los de memoria, espectralidad/virtualidad, diferencia, finitud, duelo, escritura y representación. Conceptos que son utilizados constantemente en el trabajo del historiador y en la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico; atraviesan su discurso, lo asedian; los utiliza, la mayor parte de las veces irreflexivamente; están situados, al uso de representar el pasado, en cada una de sus narraciones y explicaciones históricas, así como en las preguntas sobre las condiciones de posibilidad epistémicas del saber histórico.

Esta investigación continúa y desplaza dos trabajos anteriores. El primero de ellos se interrogaba por la escritura de la historia en México, a partir del cuestionamiento por cómo leer libros de historia desde una teoría específica: la hermenéutica de la recepción. Dio seguimiento a la propuesta teórica de interpretación de las fuentes elaborada por Alfonso Mendiola respecto a las crónicas de la conquista.² Su pregunta interrogaba por el tipo de relación que los historiadores han mantenido con las fuentes y cómo pueden ser leídas en la actualidad. El interés de esta primera investigación, situada en este contexto, se interesó por este mismo problema pero desplazado hacia la historiografía moderna mexicana. ¿Cómo podían ser leídos los libros de historia moderna desde una estrategia hermenéutica? De esta manera, me avoqué al estudio de un libro específico: *Pueblo en vilo* del historiador mexicano Luis González y González.³ En este trabajo, y desde la teoría de la recepción estética se mostró cómo las recepciones de la obra fueron construyendo al autor posterior a ésta, en tanto sujeto historiador y los modos en que *Pueblo en vilo* podría ser

² Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: Verdad romanesca, y verdad historiográfica*, 168 pp.

³ Ricardo Nava Murcia, *Como leer Pueblo en Vilo. Análisis historiográfico sobre Luis González y González*. Tesis de licenciatura en Historia, ENAH/INAH, 2000.

leída. La teoría mostró tanto sus alcances como sus límites, en consecuencia, una nueva interrogación me fue planteada: aquella que pregunta por las posibilidades y los límites de la hermenéutica en general para leer libros de historia propios de la escritura moderna de la historia. Fue de esta manera que la siguiente investigación tuvo sus condiciones de posibilidad.

Deconstruyendo la historiografía. Edmundo O’Gorman y La invención de América, fue un segundo paso para interrogar la escritura de la historia en México.⁴ El punto central consistió, como ya se mencionó, en proponer una nueva teoría interpretativa que viene a poner límites a la hermenéutica. La interrogación me llevó de este modo hacia la deconstrucción como una posibilidad táctica de lectura de los libros de historia. Una manera de llevar a cabo un análisis historiográfico, en el contexto de la tarea de problematizar el modo en que los historiadores nos relacionamos con las fuentes.⁵ Si bien, la deconstrucción probó ser una posible táctica específica para la lectura de libros de historia, el problema que me fue planteado posteriormente es el siguiente: Si la deconstrucción asume la insaturabilidad del contexto como algo no determinable, ni anticipable del sentido, esto es, la posibilidad de leer fuera de contexto y en múltiples contextos que no sean los históricos, ¿cómo afecta esto el trabajo del historiador cuando su tarea es precisamente poner en contexto textos y acontecimientos? Esta cuestión me ha

⁴ Ricardo Nava Murcia, *Deconstruyendo la historiografía. Edmundo O’Gorman y La invención de América*, Tesis de Maestría, Universidad Iberoamericana. 2005. <<http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/014623/014623.pdf>>. También puede verse una síntesis de la tesis en el artículo: “Deconstruyendo la Historiografía. Edmundo O’Gorman y *La invención de América*”, *Historia y Grafía*, núm. 25, pp. 153-184.

⁵ A mi juicio, el primer trabajo dentro de la teoría de la historia que vino a problematizar la relación que los historiadores mantenemos con las fuentes, desde una hermenéutica de la recepción, aplicada a cómo han sido leídas las crónicas, fue el libro de Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo. Verdad romanesca y verdad historiográfica*. Posteriormente, esta problematización fue llevada por Mendiola un paso más allá de la hermenéutica de la recepción, pensándola desde la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann, desde la pregunta sobre qué tipo de realidad está referida en las crónicas. *Retórica, comunicación y realidad: la construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, 431 pp.

llevado a plantear una nueva pregunta: ¿qué aportaría la deconstrucción al oficio concreto de la historia? Esta investigación, si bien construye su límite en la imposibilidad de dar una respuesta al problema del contexto que instaura la diseminación al interior del oficio de la historia, sí puede proponer una respuesta a la pregunta por lo que la deconstrucción puede ofrecer al oficio de la historia: los historiadores podemos enriquecer nuestro oficio desde una reflexión crítica del concepto de archivo como un paso anterior a las discusiones respecto al problema del análisis y crítica de fuentes.⁶ Una reflexión sobre el concepto de archivo puede ofrecer ciertos indicadores respecto a la memoria, la huella, el testimonio, el tratamiento de los acontecimientos, el borrado de las huellas y nuestra relación con el pasado, aplicables a la Historia Cultural. De aquí la importancia por introducir la cuestión del archivo como un concepto histórico y espacio performativo de la memoria, como problema anterior a la lectura de fuentes y del análisis historiográfico. En suma, la pertinencia de esta investigación radica en cómo la deconstrucción del concepto de archivo puede ofrecer nuevos modos de tratamiento del pasado y del sentido que instauramos de éste en la escritura de la historia.

Es en el contexto de esta investigación y de la teoría de la historia, desde donde puede justificarse el estudio del concepto de archivo tal y como lo comenzó a deconstruir Jacques Derrida.⁷ La intención explícita se formuló en el trayecto de una pregunta: “¿Por qué reelaborar hoy día un concepto de archivo? ¿En una sola y misma configuración, a la vez técnica y política, ética y jurídica?”⁸ A modo de ensayo, Derrida señala la importancia

⁶ Si un presupuesto hay en la deconstrucción del concepto de archivo es este: Que el concepto de archivo es un concepto archivado en la palabra archivo. (Jacques Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, p. 98.)

⁷ En adelante nos referiremos a la deconstrucción del concepto de archivo llevada a cabo por Derrida como una deconstrucción en curso. Parto del supuesto de que este libro no constituye una deconstrucción definitiva del concepto de archivo, sino el planteamiento de una deconstrucción en curso e indefinida.

⁸ Jacques Derrida, *ibid.*, hoja inserta.

de la necesidad de pensar nuevamente el concepto de archivo. Para él, los desastres del fin del milenio constituyen un archivo del mal, en tanto son destruidos, disimulados prohibidos desviados o reprimidos. El tratamiento de los archivos es refinado y masivo. Hay un acto inconsciente, dice Derrida, al apropiarse de un poder sobre el documento. Varias preguntas abren el desafío de Derrida para pensar el archivo: “¿Más a quien compete en última instancia la autoridad sobre la institución del archivo? [...] ¿No es preciso comenzar por distinguir el archivo de aquello a lo que se lo ha reducido con demasiada frecuencia, en especial la experiencia de la memoria y el retorno al origen, más también lo arcaico y lo arqueológico, el recuerdo o la excavación, en resumidas cuentas la búsqueda del tiempo perdido?”⁹ Aquí me parece que reside la importancia de Derrida para los historiadores: permite pensar el archivo, en una deconstrucción en curso, como el lugar de una impresión freudiana; como lugar de la memoria y el olvido; de lo reprimido y lo que retorna repetidamente; el mal radical como pulsión de muerte que habita el archivo.

Para Derrida, el concepto de archivo es un concepto resquebrajado.¹⁰ En donde todo concepto funciona dislocándose siempre dado que nunca hace uno consigo mismo. “Lo mismo pasa con la tesis que propone y dispone los conceptos, la historia de los conceptos, su formación tanto como su archivación.”¹¹

Este planteamiento de Derrida hará pertinente, en uno de los apartados de esta investigación, llevar a cabo una distinción con lo que ha venido trabajando desde la segunda mitad del siglo XX la historia conceptual,¹² dado que la deconstrucción del

⁹ *Loc. Cit.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹¹ *Loc. Cit.*

¹² La *Begriffsgeschichte* (historia conceptual) surge en el siglo XVIII, pero sólo a mediados del siglo XX adquiere su estatuto filosófico, particularmente con Hans-Georg Gadamer y Reinhart Koselleck. (José Luis Villacañas y Faustino Oncina, “Introducción” en Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y Hermenéutica*, p. 9)

concepto de archivo no es una mera historia del concepto, sino que difiere de la historia conceptual en el modo de tratamiento de los conceptos.

Por otra parte, también se verán algunas muestras de cómo se ha reflexionado la cuestión del archivo, tanto en la historiografía, en la teoría de la historia y en la filosofía. Haré sólo algunas observaciones selectivas para mostrar lo que Derrida afirma respecto al “olvido” de la cuestión del archivo, es decir, respecto a cómo el problema del concepto del archivo ha estado archivado, aún en la misma palabra de archivo.

Un asunto que justifica esta investigación, y que se desarrollará en la primera parte, tendrá que delimitar y discutir por qué tomar un concepto pensado por un filósofo y traerlo a la Historia. Esto se hará a partir de justificar la necesidad de un diálogo entre filosofía e historia. Este diálogo es el lugar donde se ubica precisamente esta investigación: la problemática posibilidad de pensar históricamente, de construir epistemologías de la diferencia y de lo heterogéneo.

En consecuencia, esta investigación busca contribuir a una reflexión teórica sobre la historia desplazando el problema del modo en el que el historiador se relaciona con las fuentes, al modo en que puede relacionarse con el archivo, en tanto espacio de la memoria habitado por su propio mal de destrucción y huellas borradas que han dejado huella del borrado. Este desplazamiento indica que una reflexión sobre el concepto de archivo se muestra como un problema anterior al del modo en que el historiador interpreta las fuentes y como anterior a las discusiones sobre el estatuto epistemológico del discurso histórico. Esta tesis busca contribuir a la problematización, desde un análisis de *Mal de archivo*,¹³ por la función social de la historia, los modos de tratamiento de su objeto y las modalidades diversas de producir conocimiento histórico desde teorías específicas de la diferencia.

¹³ Jacques Derrida, *op.cit.*

Las interrogantes de esta investigación se sitúan en torno a un problema: la posibilidad por pensar históricamente el concepto de archivo. Como se ha señalado ya, este concepto no ha sido suficientemente reflexionado y problematizado con radicalidad. *Mal de archivo* constituye un esfuerzo más en esta dirección. De esta manera, este trabajo se sitúa dentro del campo de la teoría de la historia para interrogar desde ésta, las posibilidades que abre la deconstrucción del concepto de archivo y su pertenencia para los historiadores. Por tanto, el planteamiento del problema es ya un desplazamiento: del documento y su interpretación al del archivo y su concepción. Plantea un problema anterior a toda discusión sobre la memoria, el tiempo y la construcción de la validez del discurso histórico. Y no como una cuestión de remitir a un problema teórico originario. Nada que ver con un origen pleno, al contrario, no se trata de un problema teórico de origen sino de observar incluso que éste es sólo una huella más por intentar pensar históricamente. ¿Hasta dónde es posible pensar históricamente? ¿Cuánta más conciencia histórica podemos tener? ¿Una reflexión deconstructiva del archivo abre posibilidades para pensar históricamente nuestro oficio, el modo de tratamiento y relación con el pasado, así como los modos en que se ha escrito la historia, y qué límites pondría a nuestros propios modelos de racionalidad sobre el pasado?

Por tanto, el objetivo de esta investigación es contribuir a una reflexión teórica sobre la historia desplazando el problema del modo en el que el historiador se relaciona con las fuentes, al modo en que puede relacionarse con el archivo, en tanto espacio de la memoria habitado por su propio mal de destrucción y huellas borradas que han dejado huella del borrado. De esta manera, esta investigación busca aportar a la problematización, desde un análisis de *Mal de archivo*,¹⁴ por la función social de la historia, los modos de tratamiento de su objeto, ofrecer indicadores para hacer historia cultural y las modalidades diversas de

¹⁴ Jacques Derrida, *op.cit.*

producir conocimiento histórico desde una de las teorías específicas de la diferencia, como es la deconstrucción.

Los ámbitos teóricos desde los cuáles se analizará la deconstrucción del concepto de archivo y se continuará, se desarrollarán en el primer capítulo de la tesis. Tienen que ver con una especie de puesta al día de las discusiones actuales respecto a la teoría de la historia y qué han aportado a la posibilidad de pensar históricamente y sobre la función social de la historia.

En consecuencia, el primer capítulo, establece, de este modo, un balance actual de la teoría de la historia desde el estudio de ciertos autores específicos, cuya elección ha tenido que ver con los intereses de esta investigación. Los autores elegidos, si bien podrían no parecer actuales, tiene que ver, más bien, cómo éstos han sido leídos recientemente al interior de la teoría de la historia.

El primer apartado establece las relaciones entre filosofía e historia, para justificar el por qué se toma a un filósofo para pensar un concepto como el de archivo y lo que éste tiene que decir a los historiadores.

El segundo apartado, analiza la propuesta de Michel Foucault, la cual permite establecer un diagnóstico de las ciencias humanas, y, al interior de éstas, de la historia, del concepto de representación y de la finitud como condición epistemológica de todo saber, especialmente de la historia. Inmediatamente, se analiza la lectura que elabora Michel de Certeau de Foucault, los límites que este historiador jesuita observa y cómo desarrolla una postura específica frente a la historia. Dicha postura se enuncia en dos dimensiones: la primera, trata sobre su ontología de la historia, en tanto una erótica del duelo, vinculada a la postura psicoanalítica lacaniana, y la segunda, respecto a su epistemología de la historia, a partir de lo que el mismo de Certeau llama operación historiográfica. Posteriormente, se

analizaran las consecuencias que el giro historiográfico propone en relación a estos dos autores y respecto a la historia como observación de observaciones del pasado.

A continuación, se lleva a cabo un balance de estas teorías como formas de intentar pensar históricamente, y como trabajos teóricos que tratan de articular un discurso epistemológico de la historia sustentado en la diferencia, las multiplicidades y la paradoja. Por último, se analizan los modos de tratamiento del concepto de archivo, tanto en la historiografía, así como en la filosofía, abriendo interrogantes para la teoría de la historia.

En el capítulo 2, se analiza qué hace la deconstrucción como una táctica de escritura y de lectura que disemina el sentido y la escritura misma. Se trata de mostrar cómo opera la deconstrucción en relación al psicoanálisis, para poder comprender cómo Derrida lleva a cabo la deconstrucción del concepto de archivo como una deconstrucción en curso y como una diseminación misma del concepto y, por tanto, de la historia.

De esta manera, el primer apartado puede leerse como una especie de toma de postura respecto a cómo en la deconstrucción puede observarse algo como una epistemología de la diferencia, de la repetición y de la paradoja. A continuación se analiza el concepto de escritura que Derrida utiliza para leer y jugar con la diseminación del sentido de los textos, y cómo la noción de escritura como archiescritura viene a dislocar el concepto de comunicación y ha desarrollado otra idea de la finitud respecto a las estudiadas en el capítulo 1 con Foucault y de Certeau. Finalmente, se delimitan las diferencias entre la historia conceptual y la deconstrucción de los conceptos para distinguir a ésta última como una forma de trabajar y pensar históricamente los conceptos, en particular, el de archivo. Por tanto, de esto se desprenderán algunas consecuencias que permitirán leer la deconstrucción del concepto de archivo en Derrida.

El último capítulo trata de una lectura del libro *Mal de archivo*, el cual lleva a cabo la deconstrucción del concepto de archivo. Se trata de una lectura realizada desde la teoría de la historia y pensando en lo que Derrida envía a los historiadores para poder pensar este concepto y proponer un nuevo modo de relación con el archivo, la memoria y el por-venir.

Capítulo 1. La teoría de la historia: Delimitaciones conceptuales.

¿Por qué reelaborar hoy día un concepto de archivo? [...] Los desastres que marcan este fin de milenio son también archivos del mal: disimulados o destruidos, prohibidos, desviados, “reprimidos”. Su tratamiento es a la vez masivo y refinado en el transcurso de guerras civiles o internacionales, de manipulaciones privadas o secretas. Nunca se renuncia, es el inconsciente mismo, a apropiarse de un poder sobre el documento, sobre su posesión, su retención o su interpretación. ¿Más a quien compete en última instancia la autoridad sobre la institución del archivo? ¿Cómo responder de las relaciones entre el memorándum, el indicio, la prueba y el testimonio? Pensemos en los debates acerca de todos los “revisionismos”. Pensemos en los seísmos de la historiografía, en las conmociones técnicas a lo largo de la constitución y tratamiento de tantos “Dossiers”.

-Jacques Derrida.

En los debates más recientes acerca de la teoría de la historia e historiografía, se ha discutido ampliamente por el lugar que ocupa la historia actualmente y por la función social que tiene o habría de tener. Al interior de estas discusiones se ha teorizado sobre el modo en que el historiador construye su objeto, el modo de tratamiento, así como las condiciones epistemológicas en las que se da el conocimiento histórico y las consecuencias para la práctica del historiador. Los temas que se han abordado, han pasado de tomar a la historia como objeto de reflexión, tanto en su teoría como en su práctica; los modos en que los historiadores se relacionan con la fuentes, a partir del tipo de lectura realizan; hasta planteamientos que llegan a proponer el cierre cognitivo de la historia misma, lo que la ubica de manera irremediable como un discurso contingente; o de manera aún más radical, olvidarnos de ella viviendo en amplios imaginarios, como los que ofrecen las diversas teorías de la postmodernidad.¹⁵

¹⁵ Algunos trabajos que puedo mencionar al respecto de estas discusiones, los podemos encontrar en textos como: Michel de Certeau, *La escritura de la Historia e Historia y psicoanálisis*; Habría que citar interminablemente las investigaciones históricas de Michel Foucault, pero entre todas el gran esfuerzo por pensar históricamente en *Las palabras y las cosas*; Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración*, 3 Vols.; Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en el siglo XIX*; Silvia Pappe (coord.) *Debates recientes en la Teoría de*

La cuestión del archivo ha tenido distintas consideraciones, que van de tratarlo como un espacio físico en el que se almacenan los documentos, materia prima del historiador; como un lugar de la memoria; como sistema de enunciados; o bien, como el lugar que hace posible la historia, la conservación y la transmisión del pasado. Sin embargo, como se verá, el archivo no ha sido tratado como un concepto histórico más allá de un espacio que resguarda la memoria, que la reúne, que la organiza y que la transmite, construyendo su sentido.

A partir de estos enunciados, el presente capítulo trata sobre el lugar conceptual desde el cual se analizará la deconstrucción del concepto de archivo y se continuará. Presenta el espacio de los cuestionamientos, de las delimitaciones –hasta donde algo así como delimitar es posible–, y de los retornos. En la primera parte, se establecen los aspectos conceptuales en torno a la relación entre filosofía e historia, con la finalidad de legitimar y justificar por qué tomar un concepto tratado al interior del discurso filosófico, y luego traerlo a la discusión teórica de la historia.

La segunda parte, explicita una especie de diagnóstico sobre el estado actual de la teoría de la historia en México. Éste permite establecer el lugar teórico desde el cual interrogar y poner en diálogo la deconstrucción del concepto de archivo. La pertinencia se sitúa como paso táctico para establecer una relación entre la deconstrucción del concepto de

la historiografía alemana; José Rabasa, *Inventing A-m-e-r-i-c-a. Spanish historiography and formation of eurocentrism*; Françoise Hartog, *Regímenes de historicidad*; Hans Ulrich Gumbrecht, *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*. En México, la revista *Historia y Grafía* ha contribuido de manera significativa a estas discusiones teóricas sobre la historia, por ejemplo: Alfonso Mendiola, “La búsqueda de la diferencia”, “La inversión de lo pensable. Michel de Certeau y su historia religiosa del siglo XVII”, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, “Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad oral a la racionalidad impresa”, “La inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentativa y/o narrativa?”, entre otros; Perla Chinchilla, “¿Aprender de la historia o aprender historia?”, “El estilo y la obra de O’Gorman: el ensayo”; Luis Vergara, “Ética, historia y postmodernidad”, “Discusiones contemporáneas en torno al carácter narrativo del discurso histórico”, “Historia, tiempo y relato en Paul Ricoeur”, entre otros; Ilán Semo, “Borges, Foucault y el historiador como lector”, “La postulación del pasado”; y Keith Jenkins, ¿Por qué la historia?

archivo y el oficio de la historia. Diagnóstico que permite enlazar los cuestionamientos del problema de la investigación, que constituye ya un desplazamiento: del documento y su interpretación al de archivo y su concepción. ¿Por qué activar deconstructivamente el concepto de archivo y ofrecerlo de un modo distinto y reflexivo a los historiadores? ¿Una reflexión deconstructiva sobre el archivo abre posibilidades para pensar históricamente nuestro oficio, los modos de tratamiento y relación con el pasado, así como las formas en que escribimos historia? ¿Qué límites pondría este concepto a nuestros propios modelos de racionalidad sobre el pasado?

La última parte sitúa el modo en que, tanto al interior de la teoría de la historia, la filosofía y otros ámbitos, el concepto de archivo ha sido tratado, y en otros casos, archivado. Desde algunas reflexiones selectivas, se muestra lo que Derrida afirma respecto al “olvido” de la cuestión del archivo, es decir, respecto a cómo el problema del concepto de archivo ha estado, de algún modo, archivado, aún en la misma palabra archivo.¹⁶ La finalidad es trazar y diferir las distintas huellas que sobre el archivo constituyen las marcas de un tratamiento, una represión y un enlazamiento con la práctica de la escritura de la historia.

Pensar históricamente: las relaciones entre filosofía e historia.

...había imaginado que ceniza estaba ahí, no aquí sino ahí, como la historia por contar: la ceniza, esa vieja palabra gris, ese tema polvoriento de la humanidad, la imagen inmemorial se había descompuesto por sí misma, metáfora o metonimia de sí, tal es el destino de toda ceniza, separada, consumida como una ceniza de ceniza.

-Jacques Derrida, *La difunta ceniza.*

¹⁶ Si una presupuesto hay en la deconstrucción del concepto de archivo es este: Que el concepto de archivo es un concepto archivado en la palabra archivo. (Jaques Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, p. 98.). Y en el archivo de la reflexión sobre la historia.

“Hay ahí ceniza.”¹⁷ Lo que queda de una frase que no es mía, que vivió sola prescindiendo de su autor, ya desde hacía mucho tiempo. Primero fue enunciado de gratitud, dedicatoria que devolvió algo que fue dado, después se volvió poema, así, como suena en el título del libro ya citado.¹⁸ “Hay ahí ceniza.” Funciona ahora, aquí, como metonimia de la historia, un poco también, metonimia de la memoria, tal vez aún más, del duelo. Dicho de otro modo, “hay ahí ceniza” condensa una sola palabra: historicidad, pues hay ahí ceniza. Lo que se consume poco a poco por la combustión, metáfora de la vida. La vida es combustión, queda su ceniza. ¿Por qué comenzar con esta frase para tratar las problemáticas relaciones entre filosofía e historia? Quizá, porque explicar aquello que ambos saberes comparten, y no solo como condición, sino como reflexión, tiene que ver con la historicidad, y también hay ahí ceniza.

Una serie de preguntas constantes que recorren haciendo combustión en mi pensamiento, algunas tomadas prestadas, y formulándose en el trayecto de la investigación son: ¿Hasta dónde es posible pensar históricamente? ¿Cuánta más conciencia histórica es posible tener? ¿Cómo dar cuenta de nuestra historicidad en la historicidad? ¿Cuál es la frontera, el cruce, la disolución, o las relaciones entre filosofía e historia? En estas preguntas hay ceniza, aquello que queda y se devuelve. Cuestiones que introducen la cuestión de la conciencia histórica.

¹⁷ Jacques Derrida, *La difunta ceniza*, p. 7.

¹⁸ “Hay ahí ceniza.” Es la frase que viene a cerrar en el libro de Jacques Derrida, *La diseminación* (p. 551). Con esta, agradece y dedica, a modo de una sentencia, el ensayo a varios de sus colegas en diciembre de 1971. Quince años después, Derrida recupera la frase, haciéndola un poema del duelo, de la memoria, del secreto, del lugar y de la diseminación. Vierte la frase en un experimento sonoro y en forma de polílogo. (p. 13). Publicado posteriormente en 1987, y en español, hasta el 2009.

La conciencia histórica es aquel darse cuenta de la condición del propio ser histórico, de la finitud, del cambio, de la muerte y de la diferencia entre pasado y presente. Conciencia histórica significa conciencia de nuestra condición histórica. Esta conciencia es de algún modo visible como emergente en las últimas décadas del siglo XIX al interior de la filosofía alemana, efecto de las filosofías de la historia, de la reducción del espacio de experiencia, del ensanchamiento del horizonte de expectativas y de la aceleración del tiempo nuevo. La conciencia histórica, de cierta forma caracteriza la modernidad.¹⁹ Sin embargo, esta conciencia no es algo que se produzca como de un solo golpe sino que se ha ido tejiendo en el discurso, en la reflexión y hasta en la vida ordinaria desde ámbitos lingüísticos. Tampoco es algo que esté terminado como el resplandor de un sol naciente. La conciencia histórica se consume, hace combustión, va dejando poco a poco su ceniza; esa historicidad de la cual sólo padecemos sus efectos y que cada vez más resulta ininteligible, opaca, discreta, pero que hace, al mismo tiempo una experiencia del tiempo, o más bien, distintas experiencias del tiempo.

Philip Dick, novelista norteamericano, en una de sus obras, *El hombre en el castillo*, construye una historia diferente respecto a quién ganó la Segunda Guerra Mundial. Estados Unidos aparece gobernado por las potencias del Eje. De esta novela, la anécdota entre dos de sus personajes que llamó mi atención es la siguiente: Roosevelt fue asesinado. Uno de los personajes le muestra a su amante dos encendedores idénticos. Le indica que uno de ellos es el que llevaba Roosevelt el día que lo asesinaron. Ella no le cree, a lo que a continuación él le indica cuál de los dos es el “auténtico” diciéndole “*toma, siente su*

¹⁹ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, p. 23; 64; 333-357.

historicidad". Ella, por supuesto no siente nada, a lo que a continuación él le dice, "para que me creas, aquí tengo el certificado de autenticidad"²⁰

¿Qué nos muestra esta escena respecto a la historicidad, a la conciencia histórica? Por una parte que hay distintas experiencias del tiempo, lo que F. Hartog llama regímenes de historicidad;²¹ por la otra, que la historicidad carga a costas el deseo de memoria, donde ésta sólo es pensable a partir de una huella material que testimonie el acontecimiento. La huella depende de una institución que la legitime, la custodie y la autorice: el archivo. Sin embargo, la historicidad está ahí, se siente, como huella que se quema, y que al fuego, se vuelve ceniza. "Hay ahí ceniza". De aquí la insistencia: ¿Cuánta más conciencia histórica? ¿Hasta dónde es posible pensar históricamente?

Sin duda, podría alguien preguntar por qué se requiere conciencia histórica. Algunos historiadores no dudarían en hacerlo. Para qué pensar históricamente y qué sería eso cuando es obvia la diferencia entre pasado y presente; y precisamente ese es el asunto de la historia, indicar los cambios y explicar los procesos que los produjeron. Alfonso Mendiola, a propósito del trabajo de O'Gorman y la posibilidad de un diálogo entre historia y filosofía, es ilustrativo al señalar cómo el apriorismo de los historiadores, en cuanto a su concepción de lo existente ha estado constituido por una noción de realidad independiente al observador, determinando sus formas de inferencia lógica y el modo en que establecen una determinada idea acerca de la "realidad" del pasado histórico. Desde los griegos y hasta los albores del siglo XX, el pensamiento filosófico occidental ha sido ahistórico, destacando los primeros intentos por asumir la conciencia histórica en Dilthey y Heidegger.²² El caso

²⁰ Dick, *El hombre en el castillo*, 270 pp.

²¹ François Hartog, *Regímenes de historicidad*, 243 pp.

²² Alfonso Mendiola, "¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O'Gorman." *Historia y Grafía*, núm. 25, pp. 84,85.

ilustrativo de O’Gorman, busca señalar dos siglos de intentos por construir un conocimiento que asuma todas las consecuencias de la historicidad. Al respecto, Mendiola indica cómo han ocurrido diversas tentativas por pensar históricamente, las cuales han terminado en una cierta imposibilidad. O’Gorman constituirá un esfuerzo más al interior de los historiadores en estos intentos.²³ De esta manera, una pregunta queda a modo de discusión y abierta a la reflexión: “¿Cómo sería factible que en dos siglos pudiéramos rehacer los conceptos que la cultura occidental ha usado durante más de veinte?”²⁴

Para Mendiola, la posibilidad de un diálogo entre filosofía e historia se da a partir de asumir que la filosofía ha realizado esfuerzos por pensar históricamente a través de conceptos que den cuenta de la conciencia histórica. Algunos de sus momentos han sido: Hegel, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Foucault y Derrida. Sin embargo, para este autor, ninguno de ellos ha sido suficiente, de lo que se deriva que la filosofía se ha visto obligada a pensar históricamente a partir del nuevo saber constituido como ciencia de la historia. Es decir, ésta última le ha hecho ser consciente de sus propias determinaciones históricas, ha contribuido con una “nueva experiencia de la temporalidad”²⁵

De este modo, la filosofía, principalmente aquella que se nombra como postestructuralismo, llevó a cabo una crítica a la metafísica y a la ontología clásica. Consciente de sus determinaciones históricas no ha dudado en señalar las contradicciones del pensamiento científico, denunciando sus pretensiones de verdad y universalidad, de su afán por instaurar lo Uno, lo estable, lo propio; de eliminar, en suma, la diferencia a través de procesos de síntesis tanto del pensamiento como del conocimiento. Hoy se puede hablar de filosofías de la diferencia. Aquellas que han intentado, no sólo pensar desde las

²³ *Ibid.*, p. 86.

²⁴ *Loc. Cit.*

²⁵ *Ibid.*, p.87.

multiplicidades, sino como ya se dijo, que han intentado pensar históricamente. De tal forma que podría decirse, han abierto el camino para que la filosofía se asuma como un pensamiento que pone en tela de juicio nuestra mismidad, nuestros saberes, nuestros modos de racionalidad, las bases de nuestros propios sistemas de pensamiento. Es lo que Foucault, lector de Borges, señala muy bien al poner esa ficticia enciclopedia china como aquello que viene a marcar esa frontera que señala la diferencia entre lo Mismo y lo Otro. Diciéndonos que nuestro máspreciado orden de las cosas es un orden de lo Mismo, que no es universal ni natural; mientras que el de la enciclopedia china, es el orden de lo Otro, de la pura diferencia, su reverso.

Desde estas reflexiones, Mendiola propone que a partir de un diálogo permanente con las filosofías que se sitúan en el esfuerzo por pensar históricamente, las que buscan “replantear los conceptos filosóficos heredados, esto es, destruir la metafísica occidental”,²⁶ será posible que los historiadores puedan alcanzar posibilidades de pensar históricamente, con la nota de que tal objetivo lleva inscrito una paradoja: que la posibilidad implica al mismo tiempo su imposibilidad: “El discurso histórico pretende decir lo indecible: la muerte [lo Otro]”²⁷

Si la eventualidad de un diálogo entre filosofía e historia es posible al asumir que la primera ha llevado a cabo esfuerzos por pensar históricamente a través de conceptos que den cuenta de la conciencia histórica, habría que situar las relaciones que la filosofía y la historia pueden articular desde el desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida.^{28 29}

²⁶ *Loc. Cit.*

²⁷ *Loc. Cit.*

²⁸ José Bernal Pastor ubica al pensamiento de Jacques Derrida como un desplazamiento de la filosofía, como una paradoja: “sostener que *no hay fuera de la filosofía*, y simultáneamente que *no hay filosofía*. (*El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*, p. 9)

El desplazamiento de la filosofía que efectúa Derrida privilegia la filosofía, pero justamente, como señala Bernal, este gesto la ubica en esa posición porque no hay fuera de la filosofía y no hay filosofía. “Justo porque la filosofía clausura y domina la presencia del sentido, se convierte en el exponente preferente a través del cual se anuncia lo que arrebató tal presencia.”³⁰ Es aceptado que la deconstrucción es una táctica de lectura y escritura que viene a dismantelar a la metafísica, entendida ésta como metafísica de la presencia que privilegia la voz y la conciencia, por tanto la verdad, la unidad de la ciencia y sus pretensiones de validez universal, como característica de la historia del sentido. La deconstrucción es una operación inédita que viene a señalar aquello que ha estado reprimido en la tradición occidental durante más de veinticinco siglos: la escritura como materialidad, como huella diseminal del sentido. A través de la deconstrucción, lo que viene a ponerse en cuestionamiento son las certezas de nuestros saberes, los modos de racionalidad que los despliegan y el sistema binario que los compone. Como se verá en el capítulo 2, la deconstrucción intenta pensar históricamente. Es un modo de historizar los conceptos que atraviesan el discurso de la ciencia, de las instituciones, del poder, de lo político y de lo ético. En suma, la deconstrucción muestra por qué el pensamiento piensa de un modo y no de otro; lo Otro dislocando a lo Mismo.

El gesto de la deconstrucción, como se verá en el siguiente capítulo, es múltiple: revienta desde adentro a la hermenéutica,³¹ a la fenomenología,³² al marxismo,³³ a la

²⁹ Fernando Betancourt establece también las relaciones entre filosofía e historia, delimitando y analizando cómo operan en los trabajos arqueológicos de Michel Foucault. (*Historia y Lenguaje. El dispositivo analítico de Michel Foucault*, pp. 11-21.) La similitud y las distancias entre Foucault y Derrida abisman cualquier intento de delimitación de las relaciones, al mismo tiempo hacen posible que haya tal relación en el límite de lo pensable. ¿Por qué? Ambos realizaron un cuestionamiento a la metafísica y ontología tradicionales, pero por modos de acceso distintos.

³⁰ José Bernal Pastor, *El desplazamiento... op. cit.*, p. 9.

³¹ Cf. el apartado “Diferir de la hermenéutica: Deconstruyendo la historiografía” en Ricardo Nava Murcia, “Deconstruyendo la historiografía...” *op. cit.*, pp. 157-166. Véase particularmente la discusión que Derrida

dialéctica, en otras palabras, a lo que califica de *logofonofalocentrismo*. Al hacer estallar estos sistemas de pensamiento metafísicos, no actúa sobre estos para cancelarlos, sino para mostrar sus deslices, sus aporías y sus límites. Con una sola finalidad: reactivarlos de otro modo, conservarlos vivos, ser fiel a su herencia. “Primero hay que saber y saber *reafirmar* lo que viene ‘antes de nosotros’, y que por tanto recibimos antes incluso de elegirlo, [...] No sólo aceptar dicha herencia sino reactivarla de otro modo”³⁴

La filosofía plantea problemas análogos a los de la historia y aporta las condiciones para pensar cómo construimos el conocimiento histórico desde el modo en que manejamos los conceptos, la tradición y en qué sustentamos la validez de dicho conocimiento. La teoría de la historia tendría a su vez como tarea, indagar sobre las condiciones de posibilidad de la historia como un saber que utiliza conceptos históricos, que instituye al historiador como objeto y sujeto del conocimiento, y al pasado como objeto de indagación en una relación en la que mutuamente se determinan. De esta manera, su tarea sería deconstruir y construir conceptos operativos que nos sólo problematicen el pasado en cuanto a su epistemología, sino que permitan al historiador trabajar con los modos en que una sociedad se relaciona con el pasado. Al mismo tiempo, tendría que revisar sus conceptos más clásicos e historizarlos, no sólo en sus determinaciones históricas y en sus cambios semánticos, sino tomándolos como simulacros específicos del pasado.

mantiene con Hans George-Gadamer: *Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, 258 pp.; Jacques Derrida, *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, 76 pp.

³² Cf., por ejemplo, Jacques Derrida, La fenomenología y la clausura de la metafísica. Introducción al pensamiento de Husserl, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/husserl_fenomenologia.htm#_ftn1>; “Ousia y gramme. Nota sobre una nota de Sein und Zeit” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 63-102; “<<Génesis y estructura>> y la fenomenología” *La escritura y la diferencia*, pp. 211-232.

³³ Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, 196 pp.; Posiciones, pp. 51-131.

³⁴ Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, “Escoger su herencia”, *Y mañana qué...*, p. 12.

Así como la filosofía, actualmente ha tenido que ir renunciando a fundamentar a las demás ciencias, y a construir una teoría global del mundo,³⁵ lleva a cabo en ciertos ámbitos, cada vez más, un desplazamiento de la metafísica: va asumiendo su característica literaria e histórica, en tanto saber moderno. La teoría de la historia, por su parte, ha comenzado un desplazamiento de las estructuras metafísicas de sus propios conceptos. La historia no se puede reducir a un saber sobre el pasado como cosa en sí, o en el mejor de los casos, a un saber que busca narrar y explicar el pasado para trazar líneas de futuros posibles. En este sentido, el desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida considera a la historia como un concepto metafísico en sí, del que hay que desconfiar. Historia del sentido como lineal, desarrollándose, cumpliéndose, ya sea circularmente o linealmente.

El carácter metafísico del concepto de historia no está ligado solamente a la linealidad sino a todo un *sistema* de implicaciones (teleología, escatología, acumulación relevante e interiorizante del sentido, un cierto tipo de tradicionalismo, un cierto concepto de continuidad, de verdad, etc.). No se trata de un predicado accidental del que pudiéramos deshacernos por una ablación local, de alguna forma, sin un desplazamiento general de la organización, sin hacer trabajar el sistema mismo.³⁶

Sin embargo, Derrida indica que hay que reconocer cómo el concepto de historia, siempre puede ser reapropiado por la metafísica. De ahí que haya que distinguir entre la historia general y el concepto general de historia. La crítica al concepto hegeliano de historia “está encaminada a mostrar que no hay una sola historia, una historia general, sino historias *diferentes* en su tipo, su ritmo, su modo de inscripción, historias desplazadas, diferenciadas, etc.”³⁷ Esto lleva a que Derrida plantee las siguientes preguntas: “¿a partir de

³⁵ Fernando Betancourt, *Historia y lenguaje... op. cit.*, p. 13.

³⁶ Jacques Derrida, *Posiciones* <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/posiciones.htm>> (28 de marzo, 2009).

³⁷ *Ibid.*

qué núcleo semántico mínimo se llamará todavía “historias” a esos tipos de historia heterogéneos, irreductibles, etc.? ¿Cómo determinar ese mínimo que deben tener en común si no es por pura convención o por pura confusión que se les confiere el nombre común de historia?”³⁸ Plantear la pregunta, por la consistencia de la historicidad de la historia es, dice Derrida, afirmar que es posible llamar historias de las historias irreductibles a la realidad de una historia general, “mostrar que el riesgo de la reapropiación metafísica es ineluctable, que sobreviene desde el momento en que se plantea la cuestión del concepto y del sentido, o de la esencialidad que lo regula necesariamente.”³⁹ Así, para Derrida, desde el momento en que se plantea la cuestión de la historicidad de la historia se corre el riesgo de filtrar una respuesta desde una definición de esencia, de equidad, de unidad, a intentar comprender la historicidad sobre un fondo ontológico. “Por tanto, no solo hay que preguntarse cuál es la “esencia” de la historia, la historicidad de la historia, sino la historia” de la “esencia” en general.”⁴⁰ Para Derrida, marcar una ruptura con algún “nuevo concepto de historia” y la cuestión de la esencia de la historia colocaría a la historia en una nueva tarea paradójica e ineluctable.

Y no es que se trate de operar un cambio simple por otra palabra, o de tacharla y lanzarla al olvido. Para Derrida, se trata de elaborar una estrategia del trabajo textual, una tarea deconstructiva de éste y cualquier otro concepto. En el caso de esta investigación, lo mismo cabe respecto al concepto de archivo. A cada momento, dice Derrida respecto a la filosofía, hay que tomar palabras prestadas de una vieja palabra, en este caso, llevándola a la historia, para posteriormente lanzarla hasta sus límites y resignificarla.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

Por una parte hay que *invertir* el concepto tradicional de historia y al mismo tiempo marcar la *separación*, velar para que no pueda ser, en razón de la inversión y por simple hecho de conceptualización, *reapropiado*. Hay que producir una nueva conceptualización, ciertamente, pero dándose bien cuenta que la conceptualización misma, y ella sola, puede reintroducir lo que se quería “criticar”.⁴¹

Las relaciones entre filosofía e historia, pasan necesariamente por el análisis de los conceptos, comprendiendo que nuestros modelos de racionalidad son históricos, situados en horizontes determinados, en donde estos no agotan los conceptos sino que los disparan diseminalmente a nuevas posibilidades de apropiación. La filosofía cruza con la historia, permite problematizar los distintos aspectos que transversalmente pasan por el de archivo: lenguaje, representación, diferencia, acontecimiento, tiempo, por mencionar sólo algunos. La pregunta que sigue insistiendo y atravesando la reflexión teórica sobre la historia, sobre las posibilidades del conocimiento histórico y sobre el modo en que se articula, vía forma escritura de la historia, sigue siendo ¿qué es aquello que es imposible pensar? En otras palabras, ¿cómo pensar lo aún no pensado?

El desplazamiento de la filosofía efectuado por Derrida, convoca a llevar a cabo un desplazamiento de la historia. Llevar los problemas e interrogantes a otra forma de reflexión. Se verá, más abajo, cómo la historia ha llegado a plantearse como una ciencia crítica de la sociedad presente, en donde uno de los ejercicios de la experiencia del pensar, consiste en el intento por pensar históricamente.

El final de una sección representa para mí la imagen del comienzo, o mejor dicho, la frase, la sentencia de la historicidad misma: “Hay ahí ceniza”. Cita reapropiada que enuncia la fragilidad de los enunciados y la fuerza performativa que los pone a actuar en este

⁴¹ *Ibid.*

discurso. “¿Quién es ceniza? ¿Dónde está? ¿Por dónde anda ahora?”⁴² Desaparición, rastro, huella, memoria. La ceniza conserva y pierde su huella. Como la historicidad, la frase también deja confusión: ¿de qué manera la historicidad es ceniza? La ceniza “no confiesa más que la incineración en curso”.⁴³ La historicidad, apenas un intento por nombrar lo que hace y cómo aparece en la escritura de la historia, apenas un silencio que consume, hace el tiempo, marca la ruptura y enaltece la discontinuidad. Habrá que continuar por pensar históricamente, en los límites, en los intersticios de lo que la combustión permite y activa. Un momento se abre a continuación: aquel de la(s) delimitación(s) conceptual(es) (pues, ¿cómo decidir su singular o su plural?) Apenas el trazo, el dibujo de una observación, en el que la teoría de la historia en diálogo con la filosofía ha ido haciendo combustión, ceniza: el intento por pensar históricamente. Sirva de demarcación conceptual para interrogar y dialogar con la deconstrucción, con el concepto de archivo de *Mal de archivo*.

Un diagnóstico de las ciencias humanas: el topos de la historia.

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya plantado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido – La cultura europea a partir del siglo XVI-puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado el saber de las cosas y su orden [...] una sola, [...] dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, [...]: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si estas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, [...] oscilarán, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del

⁴² Jacques Derrida, *La difunta ceniza... op.cit.*, p. 19.

⁴³ *Ibid.*, p. 23.

pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.

- Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*

Eduardo Halfon, en el cuento “Epístrofe” relata una escena en donde el murmullo de las palabras y el sin sentido muestran al lenguaje en su soberanía solitaria.⁴⁴ Eduardo Halfon, protagonista de sus cuentos, narra una conversación con un músico serbio, quien presentaría un concierto la noche siguiente en un festival cultural en Antigua, Guatemala. La conversación gira en torno a un músico de Jazz, Monk, sobre quien resulta difícil distinguir una composición y estilo específicos. Sobre él conversan afirmando que pasó sus últimos años sin acercarse a un piano. En este momento de la conversación hablan sobre la pieza *Epístrofe*, y comienzan a discutir sobre el significado. Para Halfon, significa conversión o reversión. A continuación, Milan, el músico serbio, hace un gesto burlón, diciendo que epístrofe no quiere decir nada, pues Monk, afirma, se la inventó. La chica que los acompañaba en la conversación pregunta si acaso epístrofe no es también una figura retórica, repetitiva y muy musical. Milan escucha atentamente sabiendo que la chica tiene razón, un tanto irritado. Halfon, termina comentando que en una entrevista Monk afirmó que epístrofe es un término botánico que significa la reversión de lo anormal a lo normal. La discusión sube de tono y Milan discute que Monk de cualquier manera lo inventó, que cómo creer en ese significado. Milan mismo afirma en ese momento haber buscado el significado sosteniendo que Monk tomó el concepto de la mitología griega, de epistrotia, termino asociado a Afrodita, al amor y a la sexualidad. Haciendo una pausa, el músico serbio, termina la conversación diciendo: “Existen cosas que no tienen ningún significado y

⁴⁴ Eduardo Halfon, “Epístrofe”, *El boxeador polaco*, p. 68.

que igualmente son bellas. Epístrofe, dijo, y la palabra cayó como una libélula muerta sobre una tibia sopa de lentejas”⁴⁵

En esta escena, en su tono y en el despliegue de la conversación, puede verse cómo las palabras vagan en un espacio exterior al sujeto. Y no se trata de una pura multiplicidad de sentidos. Más bien trata de cómo el signo no puede ser la huella estable con respecto a un significado. La representación, tema que aborda Foucault y que viene a problematizar la escritura de la historia, en tanto ésta dice representar el pasado, no es estable con su significado. La representación, el signo, no representa nada porque puede representar cualquier cosa, y esto, de manera totalmente inestable. La fuerza de una representación, entendida desde lo que Foucault llamará los límites de la representación, no radica en su significado sino en la belleza que dispersa su sonoridad, aún en su sin-sentido. La fuerza performativa del lenguaje pasa por los efectos estéticos y poéticos que se expande en una lógica de las sensaciones y no en una lógica del sentido. Como el jazz, deja caer todo como un golpe de fuerza. Todo esto es lo que Foucault, con *Las palabras y las cosas* indica,⁴⁶ el rumbo por donde nos lleva con el murmullo de su lenguaje, de su ironía y de su fuerza cuando deja caer las palabras, como una libélula muerta sobre una tibia sopa de lentejas, como dice Halfon.

Las palabras y las cosas, libro que nace con un una risa, que sacudió a Foucault al leerlo, y que nos sacude a nosotros.⁴⁷ Pensamiento que trastorna, incisivo e irónico en el estilo, de tono provocador, atrapa y desconcierta al leerlo. Es un libro que ya no trata objetos específicos, como la locura o la enfermedad, sino que se pregunta por la

⁴⁵ *Loc. Cit.*

⁴⁶ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*. Obra clave y fundamental de este filósofo francés. Publicada en 1966, al interior del centro del debate estructuralista. Es el año al que François Dosse, adjudica el ser el momento de clímax del movimiento estructuralista.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 1.

constitución de la *episteme* moderna. Para algunos, superado incluso por Foucault mismo. Para esta investigación, constituye un diagnóstico que permite situar las problemáticas tratadas en el apartado anterior. Lo he venido trabajando como un movimiento inaugural de reflexión sobre la historia. Más allá de los cuestionamientos que se le hagan, aquí funciona por el modo íntimo y peculiar de tratar con la historia. El libro mismo, en general, es historia. No al modo en que Foucault busque explicar procesos y acontecimientos históricos, sino al modo en que se pregunta por las condiciones de posibilidad de los saberes, como dice él, de los que tienen nuestra edad.⁴⁸ La historia viene a ocupar la singularidad de un lugar, atravesando de página a página cada enunciado, trastornando e inquietando “nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro.”⁴⁹ Problematisa la historia desde una historicidad en la que el lenguaje constituye las condiciones de posibilidad del pensamiento.⁵⁰

Con Foucault estamos en presencia de un pensamiento envolvente, que instaura multiplicidades a través de enunciados dirigidos a interrogar nuestras más íntimas certezas. No se puede salir ileso del choque que representa encontrarse con los planteamientos dispuestos en el libro. Es un pensamiento que marca un nuevo modo de colocarse en la vida, el trabajo y el lenguaje; ante la historia, ante todas las realidades que nos rodean. Una muestra de esto lo leemos en *Nietzsche, la genealogía, la historia*:

⁴⁸ Al respecto, Philippe Sabot dice: “El conjunto de *Las palabras y las cosas* se presenta ante todo como una vasta investigación acerca de las modalidades del conocimiento o, más precisamente, sobre la relación que vincula los conocimientos objetivos, en especial los que producen las ciencias empíricas de la naturaleza, del lenguaje y de las riquezas, con estructuras a priori que condicionan históricamente la forma de su objetividad así como el tipo de relaciones que esas ciencias pueden mantener entre sí en un determinado momento de su historia.” (*Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, p. 12).

⁴⁹ Michel Foucault, *Las palabras... op. cit.*, p. 1.

⁵⁰ “La arqueología, como procedimiento de análisis, al abordar el problema de los discursos que promueven el surgimiento de nuestros saberes modernos, apunta hacia la necesidad ineludible de atender críticamente aquello que se juega en el lenguaje mismo.” (Fernando Betancourt, *Historia y lenguaje... op.cit.*, p. 15.)

El mundo que conocemos no es esta figura simple en suma, en la que todos los sucesos se han borrado para que acentúen poco a poco los rasgos esenciales, el sentido final, el valor primero y último; es por el contrario una miríada de sucesos entrecruzados; lo que nos parece hoy ‘maravillosamente abigarrado, profundo, lleno de sentido’ se debe a que una multitud de errores y de fantasmas’ lo han hecho nacer y lo habitan todavía en secreto. Creemos que nuestro presente se apoya sobre intenciones profundas, necesidades estables; pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello. Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos⁵¹

¿De qué manera Michel Foucault presenta una visión distinta sobre la constitución de nuestros modelos de racionalidad? Por medio del intento de una historización radical, en donde el lenguaje es condición de posibilidad del surgimiento de los saberes modernos. Las palabras hacen cosas, es cierto, pero para Foucault hay algo anterior al efecto performativo del lenguaje: sustentan el conocimiento del mundo y de nosotros mismos al ser la base que dota de sentido, al representar la realidad. Es con el problema del lenguaje y la representación, con el que Michel Foucault propone una nueva forma de pensar la historia a partir de una epistemología de la diferencia, lo múltiple, la paradoja y la alteridad. La finitud es la marca, la huella de este camino y límite de lo que nos es pensable.

Tres momentos señalan la discontinuidad del tiempo histórico occidental en relación a la constitución de los saberes y de nosotros mismos: aquel en donde las palabras son las cosas, que tejen la prosa del mundo de la semejanza (*episteme* del Renacimiento); el del mundo como representación, donde el signo ocupa un nuevo lugar en la *episteme* (época clásica); y el de los límites de la representación, en donde la muerte ronda como condición de posibilidad del pensamiento (fin de la época clásica). Es justo desde la declaración de los límites de la representación, donde la historia es problematizada en aquello que enuncia, en

⁵¹ Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia” *Microfísica del poder*, p. 21.

su relación con el tiempo y en el límite de aquello que le es pensable, pues aparece como una contra-ciencia humana. Con Foucault se observará que si un fundamento hubiera en el saber, éste sería el de la muerte.⁵²

Las palabras y las cosas puede leerse como un diagnóstico de la *episteme* moderna. Dos serían sus temas, que a mi juicio resultan centrales: 1) preguntarse por la emergencia en el saber del objeto hombre a partir de la configuración de las ciencias humanas. Una historia del sujeto llega al planteamiento clave: enfrenarse con la idea de que el hombre, tal como funciona en nuestro saber, sea la más antigua preocupación humana desde los griegos. Para Foucault el hombre no es una entidad sino una invención más bien reciente. 2) Un diagnóstico sobre el estatuto de las ciencias humanas, en donde los límites de la representación fracturan a éstas, dislocándolas y enviándolas a un espacio de extrañeza, particularmente a la historia. Ahí la historia no tendrá otra posibilidad más que asumirse como un saber de lo Otro, fracturada en sus cimientos por los límites de la representación, constituye el esfuerzo de Foucault por pensar históricamente. Este diagnóstico posibilita ciertos problemas en torno a la historicidad y en relación a la constitución del conocimiento histórico, que serán retomados por pensadores posteriores. Es en estos límites de donde parte Foucault para analizar los saberes que, emergentes en el siglo XIX, cuestionan el orden de las ciencias humanas de los años sesenta del siglo XX. En resumen, el objetivo principal de la arqueología de Foucault es, como afirma Sabot, dar cuenta de la relación

⁵² La posibilidad de pensar este gran libro, *La palabras y las cosas*, a modo de un diagnóstico de las ciencias humanas, ha sido producto de los seminarios de investigación del doctorado en Historia (UIA), dirigidos por Alfonso Mendiola, quien elaboró una lectura específica de Michel de Certeau del libro de Foucault. Mucho de lo desarrollado en el seminario puede verse ahora en el ensayo de Mendiola, "El conflicto o la unión en la diferencia: institución, creencia y herejía en Michel de Certeau" (*Historia y Grafía*, núm. 30, pp. 37-64.)

entre los conocimientos científicos y el nivel ‘epistémico’ del saber, desde sus condiciones de posibilidad históricas.⁵³

Las preguntas que a mi juicio atraviesan todo el texto son: ¿Cómo y bajo qué condiciones aparece el sujeto moderno como objeto empírico, y en qué intriga o red de significaciones positivas? ¿Por qué la muerte es la condición de posibilidad de nuestros saberes, en tanto latencia, trama gris de nosotros mismos? ¿Cuál es la historia del lenguaje que llega a los límites de la representación? Y por lo que se verá más adelante, ¿por qué si el siglo XIX constata los límites de la representación, el gran lastre de la modernidad es el de estar aún atrapada en la época clásica?⁵⁴ Pareciera que no hemos sido capaces de abandonar el concepto de representación. Foucault muestra que hay algo que descubre sus límites, pero que nos hace difícil salir de él.

Desde estas preguntas generales, y a modo de ser didáctico, a continuación expondré los tres momentos de la historia discontinua que enlaza Foucault en el libro, quizá cuatro, desde donde se articula este diagnóstico, los límites de la representación y el lugar que pasa a ocupar la historia. Tres preguntas particulares guiarán el recorrido por el libro. ¿Qué relaciones se establecen entre el ser y el mundo desde una concepción particular del lenguaje, el orden y las palabras en la cultura occidental? ¿Qué tipo de conocimiento establece cada momento? ¿Cómo se constituye una percepción de lo real en cada etapa?

La prosa del mundo de la semejanza (episteme del Renacimiento), hasta fines del siglo XVI. Para comprender cómo se establecen las relaciones entre el ser y el mundo desde lo que el lenguaje significa, en torno al orden y las palabras, hay que ubicar cómo el capítulo II del libro de Foucault, muestra el espesor de los signos formando parte del

⁵³ Philippe Sabot, *Para leer Las palabras y las cosas... op.cit.*, pp. 12, 13.

⁵⁴ Esta última pregunta recorrió la reflexión del Seminario de Investigación del doctorado.

mundo, en el entendido de que los signos son semejantes a lo que designan. El lenguaje funciona, de algún modo, como espejo del mundo.

El humanismo del renacimiento está inmerso en lo que Alfonso Mendiola llama sociedad de comunicación oral, esto es, que el sistema de comunicación primario de las sociedades no modernas, al menos en Occidente, es la oralidad. Si bien hay escritura, ésta ocupa un lugar subordinado a la voz, una mera transcripción del habla.⁵⁵ El sentido se transmite en la voz. De esta manera se entiende lo que Foucault coloca como aspecto epistemológico: percepción del mundo en donde el saber no implica ni ver ni demostrar sino repetir.

No hay semejanza sin signatura. El mundo de lo similar sólo puede ser un mundo marcado. [...] Por esto el rostro del mundo está cubierto de blasones, de caracteres, de cifras, de palabras oscuras. [...] Y el espacio de las semejanzas inmediatas se convierte en un gran libro abierto [...]; todo a lo largo de la página se ven figuras extrañas que se entrecruzan y, a veces, se repiten. Lo único que hay que hacer es descifrarlas. [...] El gran espejo tranquilo en cuyo fondo se miran las cosas y se envían, una a otra, sus imágenes, está en realidad rumoroso de palabras. Los reflejos mudos son duplicados por las palabras que los indican.⁵⁶

Dado que la naturaleza es una prosa del mundo, la hermenéutica y el comentario adquieren su lugar particular como lectura y repetición de lo mismo. Foucault indica cómo es precisamente el siglo XVI el que superpuso a la semiología y a la hermenéutica en la forma de la similitud, para buscar el sentido y sacar a la luz aquello que se asemeja.⁵⁷ “Ese quiasma entre el conocimiento de la naturaleza y la experiencia del lenguaje contribuye así a poner en el mismo plano del saber a la ciencia, a la magia y a la erudición.”⁵⁸

⁵⁵ Alfonso Mendiola, “Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad oral a la racionalidad impresa” *Historia y Grafía*, núm. 18, pp. 11-38.

⁵⁶ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op.cit., p. 35.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁸ Philippe Sabot, *Para leer...*, op.cit., p. 43.

El tipo de conocimiento que se establece es el de un conocimiento analógico. Foucault muestra cómo el mundo al estar cubierto de signos que son necesarios descifrar, revelan así, las semejanzas y afinidades, de tal manera que conocer es interpretar. La tradición es un depósito que se reactiva de esta manera en la repetición y la analogía. En consecuencia, a modo de ficción podría decirse que Santo Tomas, repite a San Agustín, pues en un mundo cuyo sistema de comunicación primario es la oralidad, demostrar no es pensable sino persuadir.⁵⁹ La retórica será el sistema base de transmisión del conocimiento, de los signos, de las palabras y las cosas. “El lenguaje no es lo que es porque tiene un sentido [...] no desempeña aquí papel alguno.”⁶⁰

La percepción de lo real, por tanto funciona como espejo del mundo. Se trata de una realidad referida retóricamente. La comunicación oral es incapaz de separa las palabras y las cosas, así este momento no puede distinguir entre significado y referente, sin favorecer un conocimiento empírico.⁶¹

El mundo como representación, (época clásica) Siglos XVII y XVIII. Don Quijote es la discontinuidad de la prosa del mundo con el mundo como representación. Foucault nos muestra que es en la literatura donde el espacio del mundo adquiere una dimensión otra. Aquí terminan, dice, los juegos antiguos de la semejanza y de los signos, anudan nuevas relaciones. “Largo grafismo flaco como una letra, acaba de escapar directamente del bostezo de los libros. Todo su ser no es otra cosa que lenguaje, texto, hojas impresas,

⁵⁹ Esto en el contexto en que la ciencia de la modernidad fincó todos sus esfuerzos por excluir la persuasión a cambio de la demostración, así como excluyó la literatura y la metáfora del conocimiento. Una sociedad retórica, como las llama Mendiola, no necesita demostrar la verdad que ya está dada, fundada y aceptada por todos, lo único que cabe es persuadir sobre ella. La modernidad en cambio, se sostiene en un mundo donde la verdad no está dicha, por tanto requiere que al proponerla o descubrirla, ésta tenga que ser demostrada.

⁶⁰ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op.cit., p. 43.

⁶¹ Alfonso Mendiola, “Las tecnologías de la comunicación...” *op. cit.*, p. 19.

historia ya transcrita.”⁶² Es errante por el mundo entre las semejanzas de las cosas, pero ahí, señala Foucault, es donde precisamente viene la discontinuidad. “En su realidad de hidalgo pobre, no puede convertirse en caballero sino escuchando de lejos la epopeya secular que formula la Ley. [...] Ha de consultarlo [el libro] sin cesar a fin de saber qué hacer y qué decir y que signos darse a sí mismo y a los otros para demostrar que tiene la misma naturaleza del texto del que ha surgido.”⁶³ La duplicación del signo y de lo mismo abren el espacio de la representación. “Don Quijote lee el mundo para demostrar los libros”⁶⁴ Porque es en este hidalgo y sus aventuras donde se puede observar, señala Foucault, cómo las identidades y las diferencias se disparan al infinito hasta que el lenguaje alcanza su soberanía solitaria.

Las relaciones entre el ser y el mundo parten ahora de una concepción del lenguaje que se desdobra y se vuelve representación. Es el tiempo en el que el comentario es sustituido por el análisis. Ya no se trata de comentar en el orden del espacio de la naturaleza y de los libros. Se busca restaurar un orden y reducir las diferencias en un mundo en el que se anuncia la muerte de Dios. Se pasa de un conocimiento analógico a uno analítico. Identidad y diferencia relaciona las cosas entre sí. Se trata ahora de discernir relaciones. “La actividad del espíritu [...] no consistirá ya en relacionar las cosas entre sí, [...] sino por el contrario en discernir: es decir, en establecer las identidades.”⁶⁵ El análisis mismo encuentra su manifestación y su signo en la percepción tal y como se hace evidente y desde el modo en que se define.

⁶² Michel Foucault, *Las palabras... op. cit.*, p. 53.

⁶³ *Loc. Cit.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 62.

Ahora bien, ¿cómo se realiza este análisis? El lugar privilegiado que cobra el signo y el desdoblamiento del lenguaje instauran la nueva noción de representación que manda al lenguaje a su propia autonomía y lo vuelve exterior. Una paradoja encierra a este nuevo concepto de representación: el hecho de que toda representación es a su vez representable. Si el signo representa, la representación puede presentarse a sí misma como el conjunto de la acción de los signos que se despliegan en un orden y lo hacen posible. “A partir del siglo XVII, todo el dominio del signo se distribuye entre lo cierto y lo probable: es decir, que no hay signo desconocido, ni marca muda.”⁶⁶

Por tanto, lo que aparece es el orden. Sólo mediante el análisis de la naturaleza, de la interrogación que interpela al otro Gran Libro de Dios, la naturaleza, se puede implementar el orden que reduzca la diferencia, lo múltiple y lo heterogéneo del mundo y del lenguaje. El orden se establece a partir del nombre. Nombrar constituye el medio para imponer un orden, la representación hace posible un desdoblamiento que distingue el nombre de la cosa. “El problema esencial del pensamiento clásico se aloja en las relaciones entre el nombre y el orden: descubrir una nomenclatura que fuese una taxonomía o aun instaurar un sistema de signos que fuese transparente para la continuidad del ser”.⁶⁷

Es de esta manera que Foucault expone el surgimiento de una nueva posición respecto al saber en la *episteme* de la época clásica: la *Mathesis* y la taxonomía. Son como bien afirma Sabot, los principales operadores epistemológicos del saber clásico y del conocimiento empírico, la primera como ciencia universal del hombre, la segunda como ciencia de los órdenes empíricos, tal y como surgen en el campo del lenguaje, de la

⁶⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 206

naturaleza y de los cambios. La cuestión no es ya que quiere decir el libro sino cómo pensar un orden a partir de nombrar, organizar, clasificar y calcular.

El surgimiento de la representación hace posible tres órdenes del saber: la Historia Natural, la Gramática General y el Análisis de las Riquezas. El primer orden nombra y clasifica la naturaleza a partir de establecer sus relaciones de semejanza y diferencia; el segundo, establece el orden desde las relaciones entre las palabras, su sintaxis y su gramática; el último, forma relaciones de la circulación de la mercancía, la generación de riqueza, la cuestión de los precios y la sustancia monetaria, en suma tiene que ver con la teoría del valor y el intercambio como representación fincada en la utilidad. Pero, como afirma Foucault, ninguno tendrá que ver con las ciencias modernas de la Biología, la Lingüística y la Economía, dado que éstas estarán en otra *episteme*, y la discontinuidad que instauran no permite pensar que una sea causa de la otra.

En consecuencia, el tipo de conocimiento que establece la *episteme* clásica es el del análisis y la representación. La ciencia del orden y de la *mathesis*. Aquí la realidad está referida a un mundo representado. El mundo comienza a ser cosa y los signos son su representación. El acceso al conocimiento está garantizado por el lenguaje, el nombre y el orden. Una realidad real representada y accesible en su ser propio.

*Los límites de la representación, (fin de la época clásica). Finales del siglo XVII y a todo lo largo del siglo XIX. ¿Qué relaciones se establecen entre el ser y el mundo desde una nueva concepción del lenguaje que emerge en este período? En este momento ocurre una ruptura, un cambio de *episteme* que traza la discontinuidad del tiempo histórico del lenguaje en Occidente. La representación viene a menos, al perder su poder de análisis y del nombre que instauraban el orden y representaban establemente el ser de las cosas*

permitiendo el acceso a la verdad y al conocimiento. Foucault comienza el capítulo VII, describiendo a modo de interrogantes lo enigmático de esta discontinuidad:

¿Cómo sucede que el pensamiento se separe de esos terrenos que habitaba antes –gramática general, historia natural, riquezas– y que deje oscilar en el error, la quimera, el no saber, lo mismo que menos de veinte años antes era planteado y afirmado en el espacio luminoso del conocimiento? ¿A qué acontecimiento o a qué ley obedecen estas mutaciones que hacen que, de súbito, las cosas ya no sean percibidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, clasificadas y fatigadas de la misma manera y que, en el intersticio de la palabras o bajo su transparencia, no sea ya las riquezas, los seres vivos, el discurso, los que se ofrezcan al saber, sino seres radicalmente diferentes?⁶⁸

Es desde estas interrogantes donde Foucault introduce la importancia de la Historia con mayúscula. El siglo XIX introduce la posibilidad de los límites de la representación. La emergencia de la Historia abre las nuevas disposiciones del saber y permite instaurar los límites de la representación. Para Foucault, la Historia no es compilación de los hechos sucedidos sino el modo de ser de las empiricidades, aquello que dispone y reparte en el espacio del saber ciencias posibles. Es el lugar de nacimiento de lo empírico.⁶⁹ Es la Historia la que introduce la cuestión de la conciencia histórica, de la historicidad. (Análítica de la finitud), siendo el primer elemento que marca los límites de la representación. Como se vio en el apartado anterior, la conciencia histórica no sólo transforma lo que la filosofía comprende de sí, sino también cómo se abre el campo de la interrogación por la historicidad.⁷⁰

⁶⁸ *Ibid.*, p.213.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 215.

⁷⁰ Sabot, al respecto advierte que Foucault está destacando un equívoco atrapado en la historia: Se da como una ciencia empírica entre otras y como modo de ser de la empiricidad, esto es, como el elemento trascendental de todo saber posible. Por lo que no habría que confundir lo empírico y lo trascendental, pues se trata de un régimen ambiguo de duplicación de lo empírico y lo trascendental, en la medida de que el hombre emerge como ese ser empírico que trabaja, vive y habla sometido a la historicidad que le marcan su propia finitud, pero es al mismo tiempo la condición de posibilidad de un saber sobre la vida, el trabajo y el lenguaje. Objeto de un saber y sujeto que conoce. (*Para leer* Las palabras y las cosas... *op. cit.*, p.53.)

Si todo es histórico, si la conciencia histórica emerge señalando el cambio, la diferencia entre presente y pasado, e instaura los órdenes empíricos, esto implica que también el lenguaje es histórico. Los límites de la representación se anuncian desde esta conciencia. El sentido de las palabras pierde su estabilidad, haciendo que el signo deba ser comprendido en su dimensión histórica. La representación al ser histórica, ya no puede designar fácilmente lo que indica, pues su semántica es tan histórica que ha cambiado y continúa cambiando, desestabilizando el orden seguro de lo Mismo y lo propio. La palabra historia, por ejemplo, no designa siempre lo que dice, pues su significado se ha transformado en una sucesión histórica, que la ha cargado de distintas semánticas y usos. Por tanto, ¿cómo podría pensarse que una palabra está ligada a lo que designa, ahí donde hay sucesión histórica, cambio y discontinuidad?

En esta *episteme* ya nos e tratará de establecer relaciones. La pregunta por la función del orden, de su origen, abre el problema de la interioridad. La pregunta viene junto con la conciencia de la historicidad. Desde cómo funcionan los organismos, la riqueza y hasta el lenguaje en su sucesión histórica, la función marca los límites de la representación. A modo de ficción podría presentarse la siguiente escena: el anatomista disecciona un cuerpo, sólo para darse cuenta que ahí, en el interior, no hay alma ni espíritu, que lo que ocurre adentro no está representado por ningún lado, que de hecho, lo único que puede constatar es que la muerte es muerte, y ésta no puede ser establemente representada, pues es rebasada por toda posibilidad de experiencia empírica que se testimonia y por el enigma que abre. La pregunta por la función y la conciencia histórica, no sólo le muestran al hombre y al saber sus límites en cuanto a lo que les es posible pensar sino también su propia finitud como conciencia de su muerte.

A lo largo de los siguientes capítulos, puede verse cómo Foucault muestra el surgimiento de dos posiciones frente al lenguaje y un nuevo tipo de conocimiento que se hace posible: de un lado, un corte epistémico que interroga las relaciones entre ser y la lógica; por el otro, la interrogante que conecta la significación y el tiempo. Se trata, en el primero, de la forma, de la superficie de lo visible, el orden empírico; en el segundo, se trata de la historicidad, de la dimensión profunda y no visible del mundo. La historia será un saber que, lo mismo que la etnología, la lingüística y el psicoanálisis, tiene como objeto aquello que más se resiste a ser pensado.

Ahí donde la gramática general sostiene que la representación representa algo existente del mundo, la introducción de la temporalidad como historicidad la quiebra. Ahora se puede entender la insistencia de Foucault respecto a que no hemos sido capaces de desprendernos de la época clásica, pensando el lenguaje desde, no sólo una filosofía de la conciencia sino también desde un concepto de representación que llegó a sus límites desde el siglo XIX.

Estas dos posiciones se presentan, en primer lugar, a la ruta abierta por los tres grandes padres de la sospecha: Nietzsche, Marx y Freud, introducen la dimensión profunda, la pregunta por aquello que se esconde detrás de las cosas. No es el objeto por lo que se interrogan sino por aquello que permite que tal objeto aparezca. B. Russell y L. Wittgenstein apuestan por la formalización, por la superficie. La filosofía analítica tendrá como particularidad la lógica y las matemáticas. De hecho, el mismo Foucault pensará que el estructuralismo viene a sintetizar ambos caminos: “En el cielo de nuestra reflexión reina un discurso –quizá inaccesible– que sería de un solo golpe una ontología y una semántica. El estructuralismo no es un método nuevo; es la conciencia despierta e inquieta del saber

moderno.”⁷¹ A partir de esto, la propuesta de este filósofo es que el lenguaje ya no deba ser pensado desde la superficie de la representación sino desde la dimensión inconsciente.

De esta manera Foucault enseña cómo el límite de la representación es al mismo tiempo el límite de nuestro pensamiento. Ahí, en ese intersticio del límite, se dibuja un espacio de frontera: aquella que separa el orden de lo Mismo de aquel que es su Otro. Pues es en esa región no dominable por la representación, donde se ubica eso que más se resiste a ser pensado. Como afirma Betancourt: en el trabajo de Foucault se encuentra la renuncia expresa a remitirse a una conciencia fundadora sobre la cual hacer descansar la explicación respecto a la constitución de nuestros saberes. Entonces si el pensar nos remite al límite de nuestro pensamiento y no podemos recurrir a ninguna solución... ¿Qué es aquello que nos impide pensar?⁷²

Si los límites de la representación arrojan al lenguaje aun espacio exterior en el que ya no somos dueños del sentido de nuestras palabras, se deduce entonces que un signo no corresponde con la realidad, esto es, se cancela la verdad como adecuación con la realidad. No es que el agua hierva a 100° o 98°, según la altura. Se trata de que tal fenómeno sólo es accesible desde una teoría del calor y el grado. La prueba empírica no prueba nada. No hay adecuación de los enunciados con la realidad que formulen la verdad del mundo.

En este sentido, la pregunta que viene a recordar Betancourt, que lanza Foucault en *El orden del discurso*, abre la incertidumbre en la que nos arroja el reto de pensar históricamente: ¿Qué hay de peligroso en el hecho de que la palabra prolifere indefinidamente?⁷³ El saber puede arrinconarse temeroso a esperar que las cosas no sean así, como por un acto de prestidigitación: la historia, sin embargo, aparece ya en un cuadro

⁷¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas... op.cit.*, p. 206.

⁷² Fernando Betancourt, *Historia y lenguaje... op. cit.*, pp. 23,24.

⁷³ *Ibid.*, p. 34.

en donde algo no le es posible pensar porque el lenguaje prolifera indefinidamente y sin control. La representación, al no representar establemente las cosas, y al ser representada ella misma, traiciona el buen orden de lo Mismo, abriendo un espacio de extrañamiento respecto a lo otro. “Lo que en este movimiento desaparece es la posibilidad de restaurar un entrecruzamiento entre lo que se ve y lo que se enuncia, desaparición dada por los cambios en las configuraciones del saber mismo.”⁷⁴ Los límites de la representación desde la historicidad y la pregunta por la función, abren el espacio de la literatura, lugar cómodo del lenguaje. Foucault comienza así, el capítulo IX: el hombre y sus dobles. Se borra el pensamiento clásico. “Separado de la representación, el lenguaje no existe de ahora en adelante y hasta llegar a nosotros más que de un modo disperso”⁷⁵

La dimensión de la representación y el inconsciente permiten pensar radicalmente diferentes a las ciencias humanas. Ya no se trata de ordenar y clasificar, sino de cómo la dimensión profunda estructura un algo más de aquello que se ve a simple vista. Mientras la época clásica abrió tres formas de saber: Análisis de las Riquezas, Historia Natural y Gramática General. Ahora emergen las ciencias humanas como tres nuevos momentos, que no pueden ser pensados como la consecuencia evolutiva de los anteriores, sino como su discontinuidad radical: Biología, Economía y Filología. Los primeros tienen que ver con la superficie, con lo empírico, con las taxonomías. En esta modernidad la Biología se ocupará de la vida a partir de la función. La Economía se interrogará por la plusvalía, el sufrimiento, por la función. La Filología se preguntará por el sentido de las palabras en su dimensión histórica. Ahí, en esa discontinuidad, se alojan ya, los límites de la representación.

⁷⁴ *Ibid.*, p.37.

⁷⁵ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas... op. cit.*, p. 296.

Aquí es donde Betancourt señala la importancia de la literatura. La literatura, tiene que ver con un espacio en donde el lenguaje se aloja a partir de la ficción, de lo no visible, privilegia la imaginación: “está hecha de lo no-inefable, pues ahí no hay nada divino, se hace con lo fabulado, es leyenda (*legenda: cosa para leer*). El ser de la literatura consiste en una imagen particular: el simulacro. [el cual] se consume en su interior, se cumple en la dimensión de la palabra escrita.”⁷⁶

Es aquí, justamente, donde Foucault señala la emergencia del hombre como un desdoblamiento empírico y trascendental (visible e invisible). Los límites de la representación están en esta duplicación, señalan una nueva noción de representación que quiebra la anterior y se vuelve problemática: lo trascendental no es visible, pero es la condición de posibilidad de lo empírico.

¿Cuáles son las consecuencias, que ahora se pueden pensar de este diagnóstico que señala los límites de la representación?: que lo que nos permite pensar no es pensable, que lo que nos permite conocer es incognoscible. Lo trascendente es condición de posibilidad de lo empírico en general, pero imposible de aprehender. El concepto de hombre se sitúa como emergente en esta paradoja: hay ciencias empíricas y ciencias trascendentales. Este es el momento en que Michel Foucault coloca a la historia en una problematicidad inédita y asombrosa: psicoanálisis, historia⁷⁷ y etnología se contraponen a las ciencias humanas como saberes de lo Otro. La condición de posibilidad de pensar está marcada por el hecho de nuestra finitud. Dicho de otra forma la muerte permite pensar.⁷⁸

⁷⁶ Fernando Betancourt, *Historia... op.cit.*, p.38.

⁷⁷ Foucault habla de la filología, pero ésta está atravesada por la historia, y es donde me parece que hay también que colocarla. Como se verá Michel de Certeau, en la recepción que hace de *Las palabras y las cosas* (“El sol negro del lenguaje: Michel Foucault”, *Historia y psicoanálisis*, pp. 75-90) la considera así.

⁷⁸ Esta idea respecto a cómo el diagnóstico de Foucault coloca a la muerte como esa condición de posibilidad de las positivities, de las emergentes ciencias humanas fue posible en los seminarios de investigación del

En este capítulo IX, Foucault permite observar cómo el hombre, en tanto un concepto histórico emerge en su consistencia con el efecto de naturalidad que a muchos les parece. El hombre desaparece. Ya no es más el sostén de las ciencias humanas. Éstas no tratan de ningún modo del hombre: Para él, el hombre, supuesto tema de las ciencias humanas, surge como figura epistémica a finales del siglo XVIII y principios del XIX, sin lograr estabilizar su posición por encima de los campos que quiere dominar; es rebasado por su historicidad misma, por su propia finitud. “El hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica.”⁷⁹ El hombre no es el rey, ni ocupa ese lugar al interior del saber sobre la vida, el trabajo y el lenguaje. Más bien se encuentra con que él está dominado precisamente por estos órdenes, por estas positividades. Aparece como efecto de esos campos justo donde más creyó que los dominaba. “Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia”.⁸⁰ Así muestra Foucault cómo la finitud del hombre se anuncia de manera imperiosa en la positividad del saber. El hombre surge como figura empírica del conocimiento en el momento en que deseó dominar la vida, el trabajo y el lenguaje, encontrando que éstos lo dominaban.

Se puede observar que lo que Michel Foucault señala es principalmente la posibilidad de asumir que es la región inconsciente y no el hombre lo que fundamenta el

doctorado con Alfonso Mendiola. Ahora puede verse el planteamiento en “El conflicto o la unión en la diferencia..., *op. cit.*”, pp. 37-64.

⁷⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas... op.cit.*, p. 305

⁸⁰ *Loc. Cit.*

conocimiento. Es la conciencia de la muerte la que permite pensar. Es el espacio negro donde reina lo impensado. La muerte es representable, ciertamente, pero ninguna de sus representaciones permite el acceso a su conocimiento. La muerte permite pensar, pero no es pensable.

¿Qué consecuencias tiene Foucault en torno a una epistemología de la diferencia, la finitud y la historicidad? Michel de Certeau y Jacques Derrida problematizan sus propias teorías desde el diagnóstico de Foucault en *Las palabras y las cosas*. El primero, como se verá a continuación, de manera directa, el segundo de forma un tanto indirecta. La teoría de la historia, desde este diagnóstico problematiza actualmente, no sólo el hecho de cómo los historiadores trabajamos con un concepto de representación dislocado, sino que permite un intento por pensar históricamente nuestra propia disciplina. La cuestión de la historicidad está atravesada por la muerte; esto señala el límite de lo que nos es pensable en tanto el esfuerzo por estructurar un pasado. Foucault, arroja a la historia a un espacio de la otredad. De ahí que se formule como interrogantes propias, nos sólo por cómo pensar históricamente, también por cómo decir al otro, por cómo atrapar aquello que más se resiste a ser pensado. Para problematizar la deconstrucción del concepto de archivo, este diagnóstico permitirá algunas preguntas y algunas problematizaciones que serán lanzadas a Derrida.

Con el diagnóstico de *Las palabras y las cosas*, el conocimiento adopta una posición antihumanista y un rechazo de todo sueño antropológico, posición que se puede resumir, para finalizar esta parte, con la siguiente cita, de tono bastante polémico y provocador:

A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener

acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y derivadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica – es decir, en cierta forma, silenciosa.⁸¹

Así termina Foucault el capítulo IX, éste cierre bien podría venir a ocupar el final del libro *Las palabras y las cosas*. De tal manera que, de cierta forma, puedo afirmar que Foucault comienza con una risa, la que le provocó un cierto texto de Borges; termina también con una risa, pero en este caso, una risa silenciosa.

En otro cuento, Eduardo Halfon narra una escena.⁸² Él es invitado a una conferencia. El tema, como suele suceder es por encargo. Le piden hablar sobre el cruce entre literatura y realidad: concretamente sobre cómo la literatura rasga la realidad. Enigmática frase. Es más bien el título al que se debería ajustar. Su desconcierto lo abrumba. ¿Cómo pensar eso de que la literatura rasga la realidad? Halfon se pregunta qué es la realidad, pero sabe que su conferencia no tendría que delimitar eso epistemológicamente, así que toma el extraño verbo: rasgar. Romper, cortar, desgarrar, hacer pedazos. Imagina a alguien llevando a cabo tales actos. Partiendo de estas imágenes se preguntó de qué manera la literatura puede rasgar la realidad. Vuelto hacia su propia experiencia trató de pensar sobre el vínculo entre su experiencia como escritor, la literatura y la realidad. Después de una serie de recuerdos que están plasmados en los cuentos anteriores, Halfon teje las distintas historias del libro, que son, al menos uno debe suponerlo, parte de su realidad misma. Así, Halfon concluye que la literatura no es más que un buen truco, como el de un mago o el de un brujo, pues éstos hacen que la realidad parezca entera, que invente una

⁸¹ *Ibid.*, p. 333.

⁸² Eduardo Halfon, “Discurso de Póvoa” *El boxeador... op.cit.*, pp. 99- 104.

ilusión de que la realidad es, y es una. Que tal vez la literatura destruya una realidad para crear otra, o tal vez, también, la literatura no es más que el discurso atropellado de un tartamudo. El cuento termina cuando Halfon, al ver la escena de una película se da cuenta que la literatura es exactamente como la escena de una niña en brazos, como si estuviera ahí, plenamente presente: “Al escribir sabemos que hay algo muy importante que decir con respecto a la realidad, y que tenemos ese algo al alcance, allí nomás, muy cerca, en la punta de la lengua, y que no debemos olvidarlo. Pero siempre, sin duda, lo olvidamos.”⁸³

Me parece que algo análogo ocurre con la historia. Una vez que el concepto de representación está dislocado, y que la historia está arrinconada a ese espacio negro de lo impensado. La literatura, como bien afirmó Foucault, hace de las suyas. Viene a señalar que al compartir ese espacio llamado lenguaje y esa forma de marcas llamada escritura, algo sucede: la historia es sólo eso una literatura que al igual que la literatura, rasga la realidad.

La historia como erótica del duelo: Michel de Certeau y La escritura de la historia

Lo que llamamos espontáneamente historia no es sino un relato. Todo comienza con la presentación de una leyenda, que dispone los objetos “curiosos” en el orden en que es preciso leerlos. Es lo imaginario que necesitamos para que el en otra parte repita solamente el aquí. Se impone un sentido recibido en una organización tautológica que no dice otra cosa sino lo presente. Cuando recibimos el texto, ya se llevó a cabo una operación que eliminó a la alteridad y su peligro, para no guardar del pasado, integrados en las historias que toda una sociedad repite en las veladas, sino fragmentos empotrados en el rompecabezas de un presente.

-Michel de Certeau. La escritura de la historia.

⁸³ *Ibid.*, p. 104.

Tomorrow never knows es el título de una canción compuesta por John Lennon. Se volvió una frase recurrente. Hace algún tiempo, continuamente venía a mi memoria esta canción, la pensaba intentando ligar su título con la letra, hasta que se me fue convirtiendo en una frase periódica, cobrando sentido independientemente de la canción. En tanto frase, venía a mí para afirmar la indecidibilidad de lo que Jacques Derrida formula como el imprevisible por-venir, ese horizonte sin horizonte de espera, tan ininteligible para una mirada miope, pero que ensancha, tanto la incertidumbre como el duelo anticipado e imposible.

Como frase ha vivido sola desde entonces, salvo cuando escucho la canción y recuerdo que aquello de lo que habla convoca a la experiencia de pensar sin pensamiento. Sólo ahora reparo en ello: la meditación para escuchar el color de los sueños, abandonar todo pensamiento y entregarse al vacío, como dice la letra.

Así, ha ido cobrando forma la frase que proviene de este título: *Tomorrow never knows*, canción compuesta por John Lennon, en enero de 1966, inspirada en el Libro Tibetano de los Muertos, que leía mientras consumía LSD. Técnicamente un experimento, auditivamente estallido de muchas voces. Originalmente el título no correspondió con la letra, era un malpropismo (sustitución de una palabra por otra, con un sonido parecido y con significado diferente). John quería darle un título menos espiritual, por lo que el título ya caminaba sólo desde entonces.

Este título que creía apropiado, breve y simultáneo en mi memoria, es devuelto a modo de una sentencia: mañana nunca se sabe. Lo introduzco ahora con su letra y en el pensamiento del duelo y de lo imprevisible: deriva.

La meditación constituye una experiencia que describe, en la canción, desconectar la mente y relajarse para entregarse al vacío y mirar el significado interior, sobre todo

cuando la ignorancia y la prisa lloran a los muertos. Es en ese punto donde Lennon llama a escuchar el color de los sueños. Las frases sobre la ignorancia y la prisa funcionan en la canción como borradura de un deseo: la añoranza y el deseo por aquello que ya se ha ido, por lo ausente, por lo otro. Esta investigación surge por una nostalgia, la nostalgia por el referente. Quizá aquí pueda leerse, como por aquello que nos falta, que hace siempre un duelo anticipado. De ahí que la frase, *Mañana nunca se sabe* cobre la forma de una sentencia que advierte cómo lo imprevisible está activamente por-venir, en donde la meditación aparece como un saber y como una pausa, un darse tiempo de cara al deseo y a la añoranza de otro modo.

Jacques Derrida muestra que ese imprevisible por-venir tiene como una de sus estructuras, en su marca, la paradójica relación entre la amistad y el duelo: la vida y la amistad están en relación con la muerte y el duelo. Para él, se trata siempre de un duelo imposible y anticipado: en una relación, ambas partes saben que uno de los dos podrá sobrevivir al otro, lo que gestiona la amistad como ese imprevisible por-venir. *Mañana nunca se sabe*, puede leerse entonces como la necesidad de meditar para escuchar el color de los sueños en el interior y hacer de la vida con los otros, en aquello que como dijo Derrida, cada ser vivo (humano o animal) tiene de singular e irrepitible, una amistad incombustible. Así, quizá la meditación constante pueda hacer posible mirar a otros como cada vez únicos.

Mañana nunca se sabe. Este título, en tanto frase que creía funcionaba sola, creo que sigue así, sólo que ya no es propia, camina por distintas diseminaciones, pero ya era justo que volviera a sí, un poco y un menos en el contexto de su origen.

Michel de Certeau, lector de las palabras y las cosas.

¿Cómo pensar desde los límites de la representación y desde un pensamiento más radical sobre la muerte, ese espacio negro donde reina lo impensado? Esta es la pregunta que Michel de Certeau lanza al diagnóstico planteado por Foucault en *Las palabras y las cosas*.⁸⁴ Dos preguntas en torno a los problemas que abre Foucault con este libro, son planteadas por de Certeau: 1) Foucault señala los límites de la representación, pero no dice cómo pensar desde esos límites; 2) Foucault muestra cómo la muerte es condición de posibilidad de lo que está arriba en lo visible, lo empírico, pero piensa la muerte como lo que llega desde el afuera, y no como aquello que nos habita dentro. De Certeau se da cuenta de que Foucault no plantea la pregunta por cómo pensar sin el concepto de representación y desde la analítica de la finitud.

Antes de observar cómo de Certeau aborda cada una de estas interrogantes, habrá que analizar desde dónde Mendiola construye el diálogo entre ambos pensadores. Mendiola sostiene que las ciencias humanas surgen en el XIX, en los intersticios dejados por la epistemología clásica del siglo XVII, la cual estaba sustentada en el concepto de representación, esto es, en la matematización del conocimiento.⁸⁵ Ahí, el saber creó una triada de positivities que son la vida, el intercambio de las riquezas y el lenguaje. Pero nunca fue capaz de convertir al hombre en tema de investigación empírica. El hombre como objeto de una antropología empírica surge hasta principios del siglo XIX: vive, trabaja y muere. Lo empírico que sostenía a la representación se ve dislocado por la historicidad. Lo que Mendiola afirma al respecto, en su lectura de Michel de Certeau, es que la ruptura y

⁸⁴ En adelante, para tematizar la recepción que hace Michel de Certeau de Michel Foucault, me serviré del ensayo de Alfonso Mendiola, "El conflicto o la unión en la diferencia..." *op.cit.*, pp. 35-64, así como de las reflexiones que en torno a este tema se realizaron en el seminario de investigación de doctorado, a cargo también de Mendiola.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 42.

discontinuidad en el tiempo histórico de Occidente no es el hallazgo de una nueva *episteme* sino que está alojado dentro de la misma.⁸⁶

De esta manera, Mendiola explica que la analítica de la finitud hace que la representación sea estudiada desde sus propios límites: aquello que la niega como lo inconsciente (psicoanálisis), el pasado, (historia) y el salvaje (etnología). Es decir, que la otredad se coloca como lugar inaccesible. Lo Otro, es por tanto, aquello que viene a cuestionar a lo Mismo, ahí en donde se pensaban las certezas más seguras, resulta que estos tres ámbitos muestran lo inaccesible y la problemática de la representación. Michel de Certeau les llamará heterologías, esto es saberes de lo diferente, de lo Otro.

Pensar la muerte como aquello que nos habita dentro ha sido posible para de Certeau, en dos momentos: el primero tiene que ver con algo que Foucault no considera como heterología: la mística; el segundo momento tiene que ver con Freud, el otro ausente en los trabajos de Foucault. Desde estos planteamientos, lo que va quedando claro en torno a las dos preguntas anteriores que lanza de Certeau a Foucault es que, éste último, sólo puede pensar la muerte cuando ya está en otra forma de pensamiento y no desde adentro. Foucault no es radical en el pensamiento de la muerte. En lo que de Certeau va a profundizar, señala Mendiola, es en que todo saber en las ciencias humanas se constituye a partir de algo que no puede ser nombrado: la experiencia de la muerte. Son los místicos quienes al crear una “ciencia experimental de la finitud” en los siglos XVI y XVII, pensaron la muerte desde dentro. Tenían que hacerse nada para que, a través de un camino trazado en la interioridad, pudiesen encontrar a Dios. En un contexto en que éste, justamente había dado la espalda. La experiencia de los místicos es la experiencia de aquel salmo “cómo cantar a Dios en tierra extraña”. Es como una vivencia de exilio sin exilio.

⁸⁶ *Ibid.*, p., 41.

Los místicos están como en el abandono. Dios no está ni en la iglesia (terminantemente corrupta), ni en el mundo (perdido en el abismo). Ellos se tienen que hacer nada para encontrar la experiencia mística. De esta manera, señala Mendiola, ambos saberes, el místico y el de las ciencias humanas, se orientan a una misma cuestión: “¿qué es la existencia del hombre enmarcada en la finitud, esto es en la muerte?”⁸⁷ La similitud queda sostenida, para ambos pensadores en la formulación de la pregunta que Mendiola interroga y que brinda ciertas respuestas: “¿No se encuentra en el diagnóstico foucaultiano de las ciencias humanas una descripción de los místicos estudiados por de Certeau?” Esto es, que el estudio e interés por los místicos se debe a que le permite encontrar respuestas a la problemática abierta por tres campos actuales del saber: la historia, el psicoanálisis y la etnología.⁸⁸

El segundo momento está instaurado por Freud. Uno de los aspectos inéditos en Freud es justamente la posibilidad de pensar la muerte desde adentro. El psicoanálisis cobra aquí su importancia para la historia. ¿Cómo pensar la historicidad de manera radical? Es sin duda, el psicoanálisis, el que introduce la muerte como algo que nos habita dentro. La pulsión de muerte, alojada de manera irremediable en el inconsciente recuerda que la vida sigue su camino de muerte, mucho antes de que ésta ocurra.

Es aceptado que Freud articuló en uno de los momentos del psicoanálisis, el hecho de que lo que caracteriza al ser humano no es que éste viva bajo sus instintos. Al ser el hombre un sujeto desnaturalizado por ser arrojado a un mundo de cultura, los instintos no juegan más como modo de ser del hombre. A cambio, Freud da cuenta de que lo que caracteriza al sujeto son pulsiones; algo así como instintos desnaturalizados. La cultura es

⁸⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁸ *Loc. Cit.*

Ley. El deseo se mueve, por tanto, desde dos pulsiones: pulsión de vida y pulsión de muerte. La primera es algo más consciente, mientras que la segunda opera desde el inconsciente. El ser humano desea vivir en el primer plano, sin embargo, desde el inconsciente lo que el aparato psíquico desea es la muerte. La única garantía del sujeto de regresar al estado anorgánico en el que no hay más displacer. La pulsión de muerte, ligada al principio del placer mueve al sujeto a transitar por los desfiladeros de la muerte. Ésta habita dentro.

De esta manera, pensar la muerte de manera radical, y como se verá en el subapartado siguiente, es una de las tareas pensadas por de Certeau. La muerte no es algo que ocurra desde el afuera. Al ser habitados por esta pulsión, la muerte determina ya, en vida, el límite de nuestro pensamiento. Foucault piensa la muerte como algo externo, algo que llegará y que marca el límite de aquello que no es posible pensar. Es evidente cómo en esto sigue al Heidegger de *Ser y Tiempo*: el sujeto es un ser arrojado al mundo, un *Dasein*,⁸⁹ Un *estar siendo* en el mundo. *Dasein* que, abierto al mundo, se posiciona ante la vida y a la muerte desde dos modos particulares de existencia: ser-para-la vida y ser-para-la-muerte. Ésta última es una existencia auténtica: aquella que no resiste más al hecho de que la muerte es muerte como inexistencia; mientras que la primera trata de una existencia inauténtica: resiste a la muerte proyectando una vida después de la muerte. Para Heidegger no es que una sea mejor en jerarquía que la otra. Lo que aquí, en el Heidegger tal como yo lo leo, se trata de modos de ser frente al mundo. La autenticidad tiene que ver con modos de

⁸⁹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, nueva traducción de Jorge Eduardo Rivera, 497 pp. Aquí, Rivera sostiene que la palabra *Dasein* había sido traducida por Gaos como "Ser-ahí", apelando más al sentido de existencia. Si bien significa literalmente existencia, Rivera, quien prefiere dejarla sin traducir, afirma que *Dasein* indica existencia exclusiva del ser humano, que directamente, el sentido del abrirse del ser humano, indirectamente implica una irrupción del ser humano, abierto y en el mundo. Por eso *Dasein* implica también la idea de un *estar siendo en el mundo* (p. 30; 454, subrayado mío).

existencia no con maneras mejores de posicionarse frente al mundo. En consecuencia, Foucault, tal como Heidegger, piensan la muerte como aquello que acontecerá, como aquello que viene. Michel de Certeau, por su parte lleva a cabo un intento por pensar la muerte como aquello que nos habita dentro, en donde los místicos y Freud son esta posibilidad. De ahí que, como afirma François Dosse, Michel de Certeau se como un caminante herido, un viajero alterado, siempre despidiéndose.⁹⁰ En este sentido, de Certeau maneja una posición similar a la de Derrida. Para éste último, la muerte como límite del pensamiento no tiene que ver con algo que llegará como desde afuera, y no sólo como algo que habita dentro en tanto pulsión de muerte. Para Derrida, la cuestión de la muerte tiene que ver no con mi muerte sino con la muerte del otro.⁹¹ Me parece que de Certeau tiene una posición similar a la de Derrida, quien afirma que la muerte del otro no anuncia una ausencia, una desaparición sino el final del mundo en su totalidad, el final de todo mundo posible “y cada vez el final del mundo como totalidad única, por lo tanto irremplazable y por lo tanto infinita.”⁹² Y si bien a menudo, como señala Derrida la muerte se piensa como un límite, como una frontera, la imposibilidad de hacer la historia de esa frontera, de esa llegada es una aporía. Hay que partir de Heidegger ciertamente, de su analítica del *Dasein*, pero desplazándolo o, más bien, llevándolo a su límite: “¿Me está permitido hablar de mi muerte?” Un discurso sobre la muerte, afirma Derrida, comporta, entre muchas cosas, una retórica de las fronteras: los límites de la verdad. Infinitamente finitos, la aporía de la muerte, donde más que mi muerte, la muerte del otro.⁹³

⁹⁰ François Dosse, *Michel de Certeau. El caminante herido*, 635 pp.

⁹¹ Jacques Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo*, 11-13; “Se ruega insertar”, *Aporías. Morir—esperarse (en) <<los límites de la verdad>>*, hoja suelta.

⁹² Jacques Derrida, *Cada vez única... op.cit.*, p.11.

⁹³ Jacques Derrida, “Se ruega insertar”, *Aporías... op.cit.*, hoja suelta, y p. 17.

Mendiola afirma, y con razón, que aquello que funda el saber del hombre es lo indecible, esto es la muerte, y por lo tanto, que las ciencias humanas se sustentan en el abismo absoluto. De tal manera que se sostiene su afirmación respecto a que lo que se puede observar es que algo escapa al saber del hombre, y ese algo es lo Otro, la muerte.⁹⁴

De ahí que Mendiola muestre que la postura de Michel de Certeau sea la de aceptar que las ciencias humanas tienen aún un lastre de la *episteme* de la época clásica, la de la representación. Por lo tanto, aquí sitúa la posibilidad de poder pensar bajo los límites de la representación. Segunda interrogante planteada a Foucault. Pensar de los límites de ésta sería a partir de la construcción de un lenguaje apropiado para pensar la especificidad de un tipo de saber: construir una poética de lo imposible, de lo Otro.⁹⁵ Cada enunciación debe ser soportada por el abismo, de ahí el peso en el estilo de escribir.

Por lo mismo, afirma Mendiola, de Certeau piensa que el diagnóstico es adecuado, pero no tratado con suficiente radicalidad, pues todo discurso tiene su ley en la muerte. La muerte entendida como algo interno, ese algo que nos habita como pulsión, como modo de ser. “Por lo tanto, hacer historia es construir después de ciertas operaciones lo diferente y no lo semejante.”⁹⁶

Si hacer historia es llevar a cabo el gesto de una diferencia, entonces puede observarse, como se ratificará más abajo, que Michel de Certeau es también un pensador de las multiplicidades. Al delimitar posibilidades para pensar desde los límites de la representación y desde una noción de la muerte más radical, como límites de la verdad, de nuestros modelos de racionalidad, se abre un nuevo modo de pensamiento, aquel que

⁹⁴ Alfonso Mendiola, “El conflicto o la unión en la diferencia...” *op.cit.*, pp. 44.

⁹⁵ Loc. Cit. Aquí es donde Alfonso coloca la tesis de su ensayo: ese abismo infranqueable está soportado por un vacío absoluto, por tanto sólo queda el acto de creer como no fundamento para pensar desde la muerte que habita dentro.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 48.

renuncia a la posibilidad de síntesis en nombre de las multiplicidades, en donde los límites de la representación son los límites de la unidad. La pregunta por la posibilidad de pensar históricamente, y hasta dónde, es reintroducida con este gesto decertauriano.

Por su parte, como se verá en los capítulos siguientes, Derrida tematiza el problema de la diferencia desde la deconstrucción del sistema metafísico occidental: desmontaje de la metafísica que historiza, de otro modo, los mismos conceptos, que cuestionan Michel de Certeau y Michel Foucault. Como se vio anteriormente, la problemática de pensar históricamente viene dada por las mismas categorías metafísicas, como la palabra historia, que impiden pensar la diferencia, lo múltiple, lo Otro. De ahí la insistencia de esta investigación al situarse en la posibilidad de una deconstrucción del concepto de archivo: ¿Cómo elaborar conceptos que permitan pensar históricamente? Veremos cómo, de algún modo, Derrida llevará este planteamiento hasta la aporía de su imposibilidad y posibilidad, pues lo que no hay es esta posibilidad, dado que el pensamiento de la historicidad trae el problema de la representación y esto es lo que impide pensar históricamente.

Desde esta respuesta al diagnóstico de Foucault, en las dos secciones que siguen, se explicitará lo que podría articularse, desde una lectura particular propia, como una teoría de la historia en Michel de Certeau. La primera explicará lo que podría llamarse una ontología de la historia; historia pensada como ausencia: se trata de leer la propuesta ontológica de Michel de Certeau como una erótica del duelo en tiempo de la muerte seca. La sección que le sigue, tratará más el aspecto socio-epistemológico de la historia: la operación historiográfica. Ambas secciones muestran cómo este historiador asume el reto de Foucault en su propia propuesta; pensar desde los límites de la representación y desde la muerte en el terreno de la escritura de la historia.

La ontología de la Historia en Michel de Certeau

Lo pasado no se guarda, ni se enclaustra, vuelve como diferencia. Lo pasado retorna disfrazado y, así, muestra lo que oculta: un tiempo de ausencias. No se recuerda lo olvidado, se produce un texto cifrado. De allí la importancia de Freud para la historia: presenta un mecanismo fundamental para pensar el olvido y la memoria. Ese retorno no es la recuperación de lo olvidado, es un jeroglífico a descifrar y la evidencia de una pérdida irrecuperable. La repetición no es rememoración de lo igual, sino producción de una diferencia. Esa situación, remite a la cuestión del acto: aquel que implica una escritura, una repetición y una pérdida.

- Helí Morales, prologo al texto:
*Cuando el archivo se hace acto.*⁹⁷

Un epígrafe sitúa lo que a continuación se dispone y se impone para interrogar la deconstrucción del concepto de archivo. Que el pasado retorna como diferencia, es el modo de ser de la escritura de la historia, tal y cómo la articula Michel de Certeau. Un epígrafe siempre bien a trazar, desde el afuera del texto que se escribe, el camino por el que la escritura propia transita en una deriva que aloja un tiempo disponiéndolo en un sentido. Epígrafe que juega como anticipo de un paisaje que se dibuja a la sombra del retorno, de la ausencia y de la pérdida. Lo pasado vuelve disfrazado, y esta escritura también declara el tiempo de ausencias de aquello que no puede ser nombrado, puesto en palabras precisas, y que sin embargo, arriesga enunciados en el intento de pensar históricamente.

La ontología de la historia de Michel de Certeau transita por las páginas de su escritura: la de la reflexión sobre lo que fabrica el historiador cuando hace historia; la de la mística, la psicoanalítica, la lingüística y la de sus estudios culturales. Por lo mismo, tratar de tomarla como una unidad, no sería sólo ir contra él, sería reducirla a algo que desborda constantemente su pensamiento, huella de sus libros. Se impone, por lo mismo, solamente

⁹⁷ Juan Alberto Litmanovich, *Cuando el archivo se hace acto. Ensayo de frontera, entre dos, Psicoanálisis e historia: Michel de Certeau y Jacques lacan*, 197 pp.

delimitar algo que transmita sólo aspectos que interesan a esta investigación, con la nota de que esta perspectiva de su ontología de la historia no se reduce a lo aquí expuesto. Hay que comenzar por un principio. Éste tampoco se postula aquí como el origen pleno de su pensamiento. Eso habría que dejarlo a los historiadores, compiladores o artífices de su obra. Principios hay muchos. Son cadenas textuales diversificadas. Yo tomaré una ruta como principio, camino que viene del exterior de su trabajo, que habla de él leyéndolo cuidadosamente: aquella expuesta en un gran ensayo que contextualiza uno de sus libros, *La escritura de la Historia*. Me refiero al ensayo de Alfonso Mendiola intitulado “La inversión de lo pensable”.⁹⁸

Para Mendiola, el planteamiento que guía el conjunto de la obra *La escritura de la historia*⁹⁹ de Michel de Certeau es la pregunta por el funcionamiento de la escritura en la sociedad moderna. Como respuesta a esta interrogante, Mendiola sostiene que de Certeau historiza la escritura moderna y delimita su estructura funcional.¹⁰⁰

De Certeau parte, por lo tanto de una historia de la escritura que se distingue en dos momentos. Aquel constituido por las escrituras cristianas, y el otro por la instauración de una escritura moderna. Las primeras están en un modo de autocomprensión no moderno, por tanto, como dice Mendiola, teológico. La segunda parte de un modo de autocomprensión científico, construido desde un código sociológico.¹⁰¹ Las escrituras cristianas dicen el mundo, esto es, que el mundo, la naturaleza y el hombre ya están dados por Dios, en tanto creación, éste ha dispuesto de antemano todo, ha fijado su sentido para siempre. La ruptura con el modo de autocomprensión teológico instauro un mundo que ya

⁹⁸ Alfonso Mendiola, “La inversión de lo pensable. Michel de Certeau y su historia religiosa del siglo XVII”, *Historia y Grafía*, núm. 7, pp. 31-57.

⁹⁹ Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*, 334 pp.

¹⁰⁰ Alfonso Mendiola, “la inversión de lo pensable...” *op. cit.*, p.34.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 35.

no está dicho sino producido. Se puede entender esto, precisamente porque lo que caracteriza a la modernidad es el momento de la producción, de la invención. Las escrituras cristianas repiten el mundo, mientras que la escritura moderna lo inventa.

De esta manera, Mendiola muestra cómo el pensamiento de Michel de Certeau señala con esto, una diferenciación propia de los saberes modernos. La escritura moderna corresponde a la historia, mientras que la escritura teológica, situada en un medio comunicativo fincado en la oralidad, corresponderá a la etnología. Así, una tiene que ver con lo Mismo y la otra tiene que ver con lo Otro. Nuevamente aquí, de Certeau muestra cómo ambas son heterologías. De hecho, Mendiola señala: “La primera huella de la fractura entre lo oral y lo escrito, que se duplica en la distinción entre pasado (tradición) y presente, la encuentra [de Certeau] en el nacimiento del género etnológico.”¹⁰² Por tanto, la historia será la ciencia de lo Mismo (Occidente), mientras que la etnología será la ciencia de lo Otro (el salvaje).

Puede observarse cómo desde este planteamiento, la escritura de la historia aparece como un saber manufacturado en Europa en la época moderna, el cual para poder ser legitimado frente a sus pares, las otras ciencias, tuvo que crear un método específico, al modo de las ciencias naturales, para ser aceptada como un saber científico que ofrezca pruebas de sus enunciados. En este sentido, si de paternidad se trata, la ciencia de la historia no la tiene en Heródoto sino en Ranke, inventor, de algún modo, de este tipo de discurso moderno que, nace introduciendo la conciencia histórica a partir de la posibilidad de separar un presente de un pasado. La historia parte de esa escisión señalada por Mendiola en su lectura de de Certeau, porque el pasado precisamente deja de decirle algo al presente, se vuelve tradición obsoleta, oscuridad. Desde lo que se ha visto más arriba, puede decirse

¹⁰² *Ibid.*, p. 36

que el pasado aparece como inconsciente, esa región no dominable por un saber, que tanto Foucault, como de Certeau lanzan al abismo.

En este punto, Mendiola llama la atención al aspecto que me interesa ubicar en de Certeau para dibujar un poco su ontología histórica. “La escritura se instituye como práctica debido a que ha perdido la otredad: lo real. Dicho de otro modo, la escritura es el deseo del ausente radical: el que ya se ha ido para siempre.”¹⁰³ Obsérvese nuevamente cómo de Certeau piensa de otro modo la muerte, de un modo más radical, muerte que habita dentro, pero donde la cuestión de la muerte no está en mi muerte sino en la muerte del otro. Si uso aquí, la noción del duelo de Jean Allouch, la historia es deseante, *erastés*, y el pasado, portador de objeto, *erómenos* que no sabe que lo es.¹⁰⁴ Mendiola afirma, que para de Certeau, la historia es una erótica, en tanto desea al otro. “búsqueda interminable de la otredad que la funda”¹⁰⁵

Así, la escritura de la historia es la pregunta por el otro que la funda, esto es el pasado. En este sentido es que el epígrafe sitúa la reflexión, el pasado vuelve como diferencia para anunciar lo que oculta: un tiempo de ausencias. La historia como una erótica porque desea al otro ausente.

Aquí una teoría del duelo, viene, por necesidad, a ocupar un lugar para entender cómo de Certeau está pensando esto, no sólo desde Freud sino también a partir de Lacan. Hay que recordar que de Certeau fue un asiduo lector de este psicoanalista, y miembro fundador de la Escuela Freudiana de París.

“La vida es una muerte que nos lleva tiempo.”

¹⁰³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁴ Jean Allouch, *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, p. 12.

¹⁰⁵ Alfonso Mendiola, “La inversión...”, *op. cit.*, p. 37.

Pensar la ontología de la historia como una erótica del duelo en tiempo de la muerte seca, es posible a partir de la lectura del libro de Jean Allouch. Éste sitúa, o más bien, corrige arriesgadamente, la clásica teoría del duelo freudiana. La noción “trabajo de duelo” viene a menos desde el momento en que Allouch la ubica problemáticamente como el resultado de una lectura parcial del libro de Freud *Duelo y melancolía*. Freud, dice, no tematizaba tanto el duelo como la melancolía. Es decir, lo que Freud tenía como objeto de su clínica en este libro no era el duelo sino la melancolía, y como un caso de melancolía, usó al duelo.¹⁰⁶

La noción de “trabajo de duelo” se sostiene en el hecho de que, el que está de duelo, debe llevar a cabo un trabajo, esto es, seguir ciertos senderos que lo lleven a dejar de desear al ausente interiorizándolo y asimilándolo como objeto de deseo. De esta manera, el objeto perdido viene a ser sustituible. El sujeto sólo cambia el estatus del objeto a partir de sustituirlo por otro. Es en ese momento que se efectúa un buen trabajo de duelo que lleva, al que está de duelo, a superar la pérdida y le evita caer en estados de melancolía. “El psicoanálisis tiende a reducir el duelo a un trabajo; pero hay un abismo entre trabajo y subjetivación de una pérdida.”¹⁰⁷

Allouch ilustrará su crítica y el problema de esta diferencia con la siguiente cita de Shakespeare:

“My heart is in the coffin there with Caesar” [...] La versión del duelo propuesta aquí se sostiene entre dos lecturas posibles de esta frase. Lectura uno: “Sufro de que mi corazón esté en ese ataúd, no está en su sitio, porque me ha sido arrancado por la muerte”, éste es el que está de

¹⁰⁶ Jean Allouch, *Erótica del duelo...* op. cit., pp. 11-15. En esta introducción se plantea en líneas generales el problema, tal y como lo expongo aquí.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 9.

duelo; lectura dos: “Y bien, sí, ahí está, y lo abandono en ese sitio que, ahora lo reconozco, es verdaderamente el suyo”¹⁰⁸

Se trata de dejar al muerto en su muerte. Leyendo a Kenzaburo Oé, Allouch caracteriza este acto con la idea de “gracioso sacrificio de duelo”, pues quien está de duelo efectúa su pérdida suplementándola con lo que se designara en este libro como “pequeño trozo de sí”. “El objeto de ese sacrificio de duelo, es el pequeño trozo ni de ti ni de mí, de sí; y por lo tanto: de ti y de mí, pero que en tanto tú y yo siguen siendo, en sí, no distinguidos.”¹⁰⁹ Nombrar de esta manera “pequeño trozo de sí” ayuda a pensar el duelo en otras coordenadas.

A partir de recuperar una lectura que Lacan realiza de Hamlet, Allouch muestra la imposibilidad del trabajo de duelo como sustitución del objeto perdido. Jean Allouch cuestiona la noción de “trabajo de duelo” como la identificación con el objeto perdido. Freud estaría inmerso aún en la verdad del romanticismo.¹¹⁰ Una de las argumentaciones de Allouch que cuestiona la posibilidad de la sustitución del objeto perdido es que en *Duelo y Melancolía*, la idea de objeto sustituible es una perversión, pues en los *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud disociaba la pulsión sexual de su objeto, y ésta es la condición necesaria para la tesis de la sustitución de objeto. Freud lo hizo, no a partir de su experiencia clínica, que mostraría, como en otros de sus textos, lo contrario; lo hizo basándose en lo que acababa de ser establecido en su época dentro del catálogo científico de las perversiones. “¿es esa razón para proponer que un amigo, que un hombre, que una mujer, que un padre, que una madre, que un hijo también se reemplazan –aún cuando se

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰⁹ *Loc. Cit.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 141, 42.

añada que tal sustitución de objeto exige un determinado trabajo?”¹¹¹ La sustitución de objeto no funciona en los casos que ponen en duelo. El objeto no es nunca identificable. Esta idea de sustitución de objeto no hace más que tratar el duelo como si al que está de duelo se le ofreciera la oportunidad de una segunda vez, una nueva oportunidad al deseo cuando acaba de perder su objeto.

Para Allouch, el duelo según Lacan, no es algo que éste haya trabajado directamente. No consagró ninguna conferencia sobre el tema. Comenta *Duelo y melancolía*. Lo que permite a Allouch, tomar al sesgo a Lacan para derivar un cambio en la teoría del duelo es la introducción del ternario simbólico, imaginario, real.¹¹² Este ternario ofrece, dice Allouch, medios para ponerlo de relieve en la teoría del duelo y la melancolía. A través de la interpretación lacaniana de Hamlet, Lacan innova en la función del duelo. Lo hace a partir de esclarecer la relación de objeto. Dicho en otra forma, articula el objeto y la relación de objeto. El argumento, en síntesis es el siguiente: que la pérdida del objeto no puede experimentarse como una pérdida antes de que el amado sea amado como un objeto total.¹¹³ Una antinomia: “1.- no hay duelo posible allí donde el objeto no está constituido; y 2.- ¿no habría duelo que efectuar allí donde el duelo sería completamente posible ya que el objeto habría estado constituido!”¹¹⁴ Dicho de otra forma, tendría que haber sido poseído totalmente para que hubiese posibilidad de duelo, como trabajo de duelo, como objeto sustituible. “FREUD: pérdida del objeto + trabajo del duelo *igual* a 0 / LACAN: pérdida del objeto + [? de] duelo *diferente* de 0”¹¹⁵

¹¹¹ *Ibid.*, p. 164.

¹¹² *Ibid.*, p. 204 y ss.

¹¹³ *Ibid.*, p. 208.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 209.

¹¹⁵ *Loc. Cit.*

Allouch justamente escribe sobre el objeto explicando a Lacan de la siguiente manera: Lacan da un estatuto simbólico a la repetición (en la diferenciación kirkegardiana de reminiscencia y repetición). No hay objeto sustitutivo a razón de que en la repetición la cuenta... cuenta. Ya que por más que uno se esfuerce en hacer de nuevo un objeto, objeto de sustitución, quedará el hecho mismo de la sustitución como diferencia eliminable: la segunda vez nunca será la primera. Nunca se goza de un objeto o relación con objeto, se trata de un trastorno en la relación de objeto.¹¹⁶

Nuevamente, aquí el problema de la muerte no es mi muerte sino la del otro, porque éste está vivo. Allouch, afirma, en este sentido, que Lacan decía que no hay angustia ante la muerte sino solamente angustia de vida, ante la vida que sería una vida deseante. Que el deseo expone y que el deseo incluye la vida.¹¹⁷ El objeto de duelo es, por lo tanto insustituible. La pérdida es pérdida irremediable. El duelo no es cambiar de objeto, al contrario, es modificar la relación con el objeto. Y en esa pérdida, se pierde un trozo de sí. Dejar ir al otro no es un trabajo, ni interiorización del otro en mí. De esta manera se observa que el duelo es siempre un duelo imposible.

Aquí es preciso, por tanto, situar la similitud entre Lacan, Michel de Certeau y Jacques Derrida, respecto al duelo. Para este último, como ya se dijo más arriba, hay un desplazamiento en torno a la imposibilidad el duelo, del sentido y del encuentro con el otro. Desplazamiento que va de las heterologías hacia las heterografías, en donde en efecto, la muerte nos habita dentro, pero como duelo anticipado, o más propiamente dicho como un duelo imposible, en tanto que no se trata de interiorizar al otro asimilándolo en la mismidad, sino manteniéndolo en la memoria y en la espera en toda su dimensión de

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 213.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 214.

alteridad.¹¹⁸ Para Derrida, por tanto, esta dimensión de la muerte indica que el duelo es lo imposible. “¿Qué es un arribante? Y ¿qué quiere decir ‘esperarse’, ‘esperarse uno mismo’, ‘esperase el uno (la una) al otro (a la otra) –(en) la muerte’?”¹¹⁹

En una relación, ambos presuponen que uno de los dos sobrevivirá al otro, por tanto, en vida, la muerte está anticipada. O como de Certeau afirma, la vida es un constante andar despidiéndose. No hay duelo posible. No se puede asimilar a otro ni interiorizarlo. Hay que mantenerlo, en ese duelo imposible en su alteridad, como un radicalmente otro. Singular recordar aquí la interpretación de Allouch, más arriba, de la frase de Hamlet: “Y bien, sí, ahí está, y lo abandono en ese sitio que, ahora lo reconozco, es verdaderamente el suyo”¹²⁰

En consecuencia, llamar a la ontología de la historia de Michel de Certeau, erótica del duelo en tiempo de la muerte seca, cobra su relevancia y se esclarece desde estos presupuestos. De Certeau puede pensar el hecho de que la historia sea la búsqueda interminable por la otredad que nos funda (deseo) y un acto de duelo imposible, a partir de comprender cómo, de algún modo, Lacan está presente en la enunciación. Es decir, aunque Allouch no había escrito esta crítica al trabajo de duelo, basta con suponer que de Certeau había leído y tenido claro la cuestión de la no sustitución de objeto en Lacan. Que de Certeau afirme a la historia como el deseo del ausente radical, implica que asume de antemano la imposibilidad de recuperar o sustituir la pérdida. Para él, la historia trata con una pérdida irrecuperable, en donde el pasado es el Otro que se ha ido para siempre.

¹¹⁸ Las cuestiones abiertas para pensar la alteridad a partir de la no asimilación de lo Otro a lo Mismo han sido un punto central en las reflexiones de Gilles Deleuze (*Diferencia y repetición*,); Michel Foucault (*Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, principalmente planteado en el prefacio); Emmanuel Lévinas (*La huella del otro*); Una reflexión constante en los trabajos de Jacques Derrida (*Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida; Políticas de la amistad*, y *La hospitalidad*, entre otros); Mónica Cragolini ha elaborado esta idea a propósito de lo que ella llama una “melancología” de la alteridad (*Derrida, pensador del resto*, pp. 97-112).

¹¹⁹ Jacques Derrida, *Aporías... op. cit.*, p. 77.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 10.

Así, la escritura de la historia no puede pensarse ontológicamente como la sustitución del objeto pasado perdido, de tal modo que el libro de historia viniese a funcionar como sustitución de un pasado perdido y recuperado por la actividad del historiador. Dicho de otra forma, el libro de historia no sustituye la pérdida del pasado ni la identidad perdida. Es sólo una diferencia, un tiempo de ausencias. A cada paso, la historia retorna solamente disfrazada, vuelve como diferencia. Más bien, el libro de historia, testimonia la ausencia y la imposibilidad de recuperar el pasado. Visto lacanianamente, no sustituye un pasado perdido que devuelva la identidad. El pasado es pérdida, y pérdida irre recuperable. Lo cual no nos exime a los historiadores de desear recuperarlo. El deseo, esa angustia ante la vida es el motor del oficio de la historia. Pero una cosa es creer que mediante representaciones del pasado recuperamos, sustituimos el pasado, y otra es asumir que las representaciones del pasado sólo son una diferencia, en donde precisamente no hay pasado recuperable, sino sólo simulacros de sociedad posible.

Por último, la ontología de Michel de Certeau tiene que ver con la explicitación de que la historia es también una práctica productora y conquistadora del otro.¹²¹ Al moverse, explica Mendiola, en la frontera entre el deseo y la ciencia, pretende decir lo que el otro es, aunque este ni siquiera lo imagine o lo anticipe. La escritura de la historia toma la alteridad como una hoja en blanco sobre la cual escribe su historia, y como bien señala de Certeau, a propósito de la imagen de Jan Van der Straet: “El conquistador va a escribir el cuerpo de la otra y trazar en él su propia historia. Va a hacer de ella el cuerpo historiado –el blasón– de sus trabajos y de sus fantasmas.”¹²² Aquí se junta, tanto el deseo que tiene el saber científico por el Otro como el deseo del Otro, quizá, en el sentido laciano de que lo que

¹²¹ Alfonso Mendiola, “La inversión de lo pensable...” *op.cit.*, p. 38.

¹²² Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 11.

se desea a fin de cuentas es el deseo del otro. Sin embargo, con lo que se ha visto, esa alteridad es inaccesible de manera inmediata. Se requiere de un trabajo específico que lo devuelva a lo Mismo, que lo haga inteligible. Trabajo imposible sin duda. La historia como erótica del duelo imposible pretende decir al Otro, atraparlo, aprehenderlo, y sólo puede devolverlo como una diferencia, como lo que sólo se inventa a partir de la mirada de la ciencia. Ella observa en un intento de asimilación que borra la alteridad y la tapiza de restos de lo Mismo (técnicas científicas, teorías y modelos interpretativos). Ya O’Gorman, había anticipado mucho antes esta situación, al sostener que América es el resultado de una invención y no de un descubrimiento.¹²³

La epistemología de la historia en Michel de Certeau: la operación historiográfica.

Para Michel de Certeau, la historia debe ser considerada como una operación, esto es, la relación entre un lugar, varios procedimientos de análisis y la construcción de un texto, una escritura.¹²⁴ Un gesto instauro esta relación: “trasladar las ideas a lugares” Operación de poner en contexto y construir el sentido, son, el gesto del historiador. Gesto que en este ensayo, está precedido por unas preguntas: ¿Qué fabrica el historiador cuando hace historia? De Certeau cuenta, cómo en algún momento el historiador que está en el archivo, hace un pausa, sale a la calle, mira hacia el edificio, y se pregunta, en qué consiste este oficio. La pregunta puede parecer ingenua para una mirada miope. ¿Qué fabrica? Pues libros de historia. Sin embargo, de Certeau no lanza una pregunta ingenua sino reflexiva. A continuación se pregunta de qué se trata este oficio. Y si aquí la pregunta aún puede parecer ingenua, insisto, no lo es. Inmediatamente de Certeau establece el punto de sus

¹²³ Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, pp.

¹²⁴ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, op. cit., p. 68.

interrogantes: se pregunta por la relación enigmática que sostiene con los muertos, lo cual recuerda lo que se ha visto en su ontología de la historia. Relación enigmática, esto es, oscura y misteriosa, pues tiene que ver con lo ausente, lo indecible. Este historiador asume que la cuestión que le interroga viene precisamente de la muerte y lo indecible. Cómo una sociedad moderna se relaciona con el tiempo, es sin duda, el trasfondo de dicho cuestionamiento. Más adelante, continúa con otra pregunta: aquella que se interroga por la relación que el historiador mantiene con la sociedad presente. Es decir, la función social de la historia para una sociedad como la nuestra. Detrás, sea dicho, se esconde el hecho de que la historia podría ya no tener ninguna utilidad. ¿Por qué conservar y traer al presente la memoria y el pasado? Una relación enigmática y un cuestionamiento del presente abren la cuestión por la escritura de la historia. Y de Certeau es consciente de que estos cuestionamientos se realizan desde un lugar social también, en donde como en el oficio de la historia, se hacen a través de procedimientos técnicos, vía escritura. Un de Certeau desdoblado en acto.

Exponer esta epistemología de la historia permitirá esclarecer, por una parte cómo es que de Certeau llega a afirmar que la historia, en tanto acto de duelo imposible, está situada como un saber propio de la modernidad, el cual ya no consiste en saber qué sucedió sino en cómo una sociedad como la nuestra o de otra época mantiene una relación particular con el pasado, con el tiempo, un saber que sólo puede ajustarse a ser historiografía, es decir, a historizar los modos en que se escribe la historia. Por otra parte, esta socio-epistemología de la historia permite observar que las determinaciones propias de la operación historiográfica rompen las pretensiones de universalidad, objetividad e imparcialidad, en suma quiebra la idea de poder decir al pasado tal y cómo fue.

El lugar social. Es el espacio socio-institucional desde el cual se produce el libro de historia. Este lugar está descrito por de Certeau como aquel que está determinado por aspectos socioeconómicos, políticos y culturales. El historiador trabaja desde una institución básica: la universidad. O bien, centros de estudios históricos o de enseñanza profesional de la historia. Ahí se juega todo. Este lugar social incluye, nos dice de Certeau determinaciones específicas como las jerarquías, las presiones, los privilegios de la enseñanza o de la investigación. Además, el lugar social ocupa, dice, el espacio de lo no-dicho, aquello que se oculta en nombre de las pretensiones de objetividad e imparcialidad de la ciencia. La figura que oculta es la del historiador.

Para de Certeau, el lugar funciona como una mediación. Instaura grupos y cuerpos del saber que se autorizan a hablar en nombre de lo real. Se esconden, incluso, en el modo de articular el lenguaje, los enunciados, como si nadie los dijera, salvo, que los historiadores hablan desde esa posición de saber. El “nosotros” hace ese juego del lenguaje que produce los efectos de real, de imparcialidad y de objetividad. Estas son operaciones constitutivas del modo en que los historiadores se posicionan frente a lo real. Este lenguaje, señala de Certeau, es el no-lugar, una neutralidad.

Los historiadores, por lo tanto, tendrán una función específica en la sociedad. Decir un pasado hablar, en nombre de lo *real*. El lugar social determina que, los historiadores, al establecerse en grupos de investigación, estén atravesados por medios financieros, ligados a privilegios y en una relación específica con el poder. Su tarea depende de las demandas de la sociedad. Ésta determina los ámbitos de investigación, es decir, aquello que puede ser investigable de lo que no puede serlo. Pertinencia a lo real y políticas institucionales, dan el tono y dirigen la investigación histórica. Habrá que entender que esto es posible mediante el espacio de la opinión pública. Aquello que puede ser investigable a partir de la

pertenencia con la realidad, se da, a través de este espacio. No es sólo asunto de las políticas del poder que se decidan los ámbitos de investigación. Vía opinión pública las demandas de la “realidad”, esto es de la sociedad llegan a las instituciones, produce los financiamientos respectivos y, de esta manera, se enlaza con la investigación. De ahí que sea la institución aquella que permite y prohíbe. “El enlace de la historia con un lugar social es la condición de posibilidad de un análisis de la sociedad.”¹²⁵

Los procedimientos de análisis (la metodología de la historia). Para Michel de Certeau esto tiene que ver concretamente con una actividad práctica en la cual están inmersos los historiadores. Todo comienza con un gesto típico: poner aparte. En primer lugar, la cuestión de las fuentes. La relación específica con éstas se da a partir de cómo el historiador reúne y convierte objetos repartidos de un modo para ponerlos a funcionar de otro. La fuentes están en los archivos, estos a su vez, ya están dispuestos en algún orden que ha instaurado un sentido (temático, cronológico, clasificatorio, etc.). Esta taxonomía ha llevado a cabo un corte con lo real, al consignar los documentos fuera de su contexto originario, y haberlos puesto a funcionar de un modo. El historiador, por su parte, lo reúne, los coloca sobre su mesa de trabajo y los interroga. Acto seguido, el historiador los transforma en otra cosa, en una historia narrada. Les adjudica un sentido en el orden de un nuevo funcionamiento social.

Este gesto de poner aparte, sin embargo, no se hace indiscriminadamente, ni de una manera arbitraria. El historiador, dice de Certeau, transforma estos documentos en otra cosa, a partir de una pregunta, una hipótesis y un problema de investigación. Elige los documentos por analizar desde preocupaciones concretas y determinado por el lugar social que le permite asomarse al pasado, mediante las fuentes. Este gesto típico del historiador

¹²⁵ *Ibid.*, p. 83.

redistribuye el espacio del sentido: produce, a cada paso, una nueva interpretación del pasado. Para de Certeau, las fuentes no están ahí para decir un pasado, éstas sólo adquieren un estatuto como tales a partir de cómo el historiador las establece mediante este gesto. Es el momento en que se combinan el aparato técnico y crítico con el lugar social. “Los orígenes de nuestros Archivos modernos implican ya, en efecto, la combinación de un *grupo* (“los eruditos”), de *lugares* (las “bibliotecas”) y de *prácticas* (copiado, impresión, comunicación, clasificación, etcétera).”¹²⁶ Así, de Certeau le llama investigación histórica a una redistribución del espacio, a partir de cual el historiador se da un lugar en el momento en que establece sus fuentes mediante este gesto. Transforma lo real en nombre de un discurso. Esta operación establece un límite: aquel que vincula los modelos de interpretación con el lugar social, de tal manera que para de Certeau, hacer historia es poner a prueba modelos interpretativos.¹²⁷

Otro modo en que de Certeau lo explica mejor y de manera poética, además hablando en general de la actividad científica, es el siguiente:

En su primera etapa, la investigación científica de asemeja a la actividad del gallofero quien, al extraer de la basura restos de comida o de ropa, convierte a estos objetos, apresados con su garfio, en el sueño de la casa a la que jamás entrará, de las comidas y de las intimidades que nunca conocerá. El pordiosero, etnólogo en potencia, se inventa mundos a los que nunca entrará. Lo que resucita no es más que un sueño. En un inicio el historiador hace lo mismo con los restos que recaba en los archivos o en los documentos reconstruye un mundo que nunca conocerá. Sigue siendo el mismo. No encuentra al otro (un pasado) más que a través de su imaginación.¹²⁸

Este gesto implica también lo que se ha de entender por hecho histórico. Si el historiador no encuentra un pasado sino a través de este gesto similar al del pepenador, por

¹²⁶ *Ibid.*, p.86

¹²⁷ *Ibid.*, p. 96.

¹²⁸ Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, pp. 101, 02.

esto mismo, el hecho histórico es la construcción de objetos de investigación, de unidades de comprensión. El historiador acumula datos, construye modelos y les asigna significación. La construcción del hecho histórico no es otra cosa, para este historiador, que la producción de una diferencia, pues como ya se dijo, el pasado retorna disfrazado en el libro de historia, determinado por un lugar social y métodos y procedimientos científicos. El hecho es la diferencia. Implica que el pasado retorna no como fue sino como una diferencia producida desde la mirada del historiador, mostrando lo que oculta: un tiempo de ausencias. “Porque el “hecho” del que se tratará en lo sucesivo no es el que ofrece al saber observador la emergencia de una *realidad*. Combinado con un modelo construido, toma la forma de una *diferencia*.”¹²⁹

De esta manera, observamos cómo la pretensión de objetividad en la que el discurso histórico se había venido situando viene a menos. El historiador al estar atravesado por procedimientos que se dicen ser científicos, arregla un pasado desde una mirada específica y contingente. Como se verá más adelante, la mirada de la ciencia de la historia es la que observa el pasado, de tal manera que éste no viene de manera objetiva independientemente de la observación que la produce. Para de Certeau, algo así como la objetividad tendría su funcionamiento en otro sentido: construcción de sentido como construcción de la objetividad.

La escritura. Ésta es el espacio más complejo en el que se transmite, al menos en la tradición occidental, el pasado. La complejidad anuncia la ambigüedad de su propia historia, en tanto sistema de comunicación. Derrida, es uno de los filósofos que más han complejizado el problema de la escritura, como se verá en el siguiente capítulo. Por lo pronto, el problema de la escritura trastoca a la escritura de la historia, al ser un espacio

¹²⁹ Michel de Certeau, *La escritura de la historia... op.cit.*, p. 94.

compartido con su contraria, la literatura. Historiador y novelista transmiten y hablan sobre acciones humanas y hechos en ese terreno ambiguo que es la escritura.

Para Michel de Certeau, la escritura de la historia es una representación literaria, apoyada, para ser histórica en un lugar social y en un conjunto de métodos y procedimientos científicos, como ya se ha insistido.¹³⁰ Ahora, para este historiador, la pregunta es: “¿Qué *fabrica* el historiador cuando se convierte en escritor? Su mismo discurso lo debe confesar.”¹³¹

La historia adviene como literatura mediante las operaciones que caracterizan a ésta: la construcción de una trama literaria, el nombre propio de autor, el uso de figuras literarias como la metáfora y el establecimiento del tiempo mediante una cronología. La trama literaria se caracteriza por un punto de inicio, un punto medio y punto final. La trama teje el relato histórico volviendo inteligible el pasado. Lo que Hayden White llama por su parte, la poética de la historia: modos de tramar (romántica, satírica, cómica y trágica).¹³² La historia para de Certeau está atrapada en todas las coacciones de la literatura. Las figuras retóricas enlazan en esta operación el sentido de los hechos y de las tramas. Como sostiene también White: la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía, son los modos de enlazar la operación literaria y las determinaciones metahistóricas de los historiadores.¹³³

La cronología, o más bien, las cronologías, dice de Certeau, son la ley enmascarada de la historia, al plantear un tiempo de las cosas a través del cual condensa y extiende su propio tiempo. De esta manera, la historiografía es un relato literario organizado por la narración, por el lugar de los interlocutores y desde el funcionamiento de un nombre propio

¹³⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹³¹ *Ibid.*, p. 103.

¹³² Hayden White, “Introducción: la poética de la historia.” *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, pp.13-50.

¹³³ *Ibid.*, p. 40-46.

de autor respecto a sus lectores en el espacio académico y del mercado de la investigación. Por último, la cronología, mediante estas determinaciones hace posible la inteligibilidad del pasado al separarlo en períodos, pues va del presente al pasado, uniéndolos.¹³⁴

De Certeau termina la explicación de la operación historiográfica señalando una paradoja: La escritura escenifica una población de muertos, desempeña el papel de un rito de entierro, pues exorciza a la muerte al introducirla en un discurso.¹³⁵ El efecto es la función simbolizadora que tiene la escritura: permite a una sociedad ubicarse en un lugar al darse mediante el lenguaje un pasado. Les da un lugar a los muertos, dice de Certeau. ¿No es nuevamente éste el sentido que tiene el duelo imposible de la escritura de la historia? Como se vio con Jean Allouch, los ritos de entierro, los terceros excluidos de la muerte no fueron jamás considerados por el psicoanálisis freudiano. Ahí, es donde nuevamente la frase de Hamlet adquiere sentido: “Y bien, sí, ahí está, y lo abandono en ese sitio que, ahora lo reconozco, es verdaderamente el suyo”¹³⁶ Los ritos de entierro no son un trabajo de duelo, en el que se interiorice la pérdida y se sustituya un objeto perdido. Son el modo en que se deja ir al muerto en su alteridad e inexistencia. Me parece que esta paradoja que señala de Certeau tiene que ver con esto. El discurso histórico tiene una función de ritual de entierro, sin embargo, los historiadores han hecho del pasado una interiorización de lo otro, hablando de él y creyendo que lo pueden traer al presente actualizándolo. Para este historiador, el pasado es pérdida y la historia sólo le vendría a dar su lugar a los muertos.

Hasta aquí podemos observar que desde el diagnóstico de Foucault, la recepción que realiza de Certeau asumiendo el reto de este diagnóstico y cómo arma una teoría de la historia, el saber histórico ha llevado a cabo una reflexión sobre sus propios

¹³⁴ Michel de Certeau, *La escritura...op.cit.*, p.105.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 115.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 10.

condicionamientos historizando su práctica. Desde cómo se han articulado las ciencias humanas y hasta el lugar que la historia ocupa, podemos anticipar un saldo: que la historia como heterología sólo puede dar cuenta de un pasado a través de las formas en que éste ha sido escrito. Su tarea es hacer historiografía, poner a prueba modelos interpretativos, intentar conquistar menos al Otro poetizándolo. Ha de asumir que no encuentra un pasado sino a través de la mirada de la ciencia y su imaginación, pues el pasado es aquello que más se resiste a ser pensado. El saber histórico está soportado por un abismo infranqueable, sin un fundamento oscila entre lo retórico, las operaciones técnicas y un lugar social, produciendo sólo una diferencia que no es otra cosa que ausencias. Sin embargo, con esto, el balance de la teoría de la historia actual, no está completo. Pensar históricamente sigue siendo la tarea en la que ahora los historiadores estamos inmersos. En esta tarea, cobra relevancia analizar cómo se estructura esa mirada de la ciencia que da origen a un pasado, observar cómo la historia ha llevado a cabo un giro, el giro historiográfico, tal y como lo propone Alfonso Mendiola. Sin este giro, como se verá, la historia quedaría en un trabajo ingenuo e infértil.

El giro historiográfico como observación de observaciones del pasado.

“Living is easy with eyes closed misunderstanding all you see.”

-John Lennon,
Strawberry fields forever.

Al escribir hoy, respecto al giro historiográfico, vino a mi memoria el título de esta canción. Siempre que pienso en la mirada, en la observación, en la interpretación, no puedo impedir que venga en su tono, con la música de fondo, esta frase cantada y performativa.

La observación de observaciones me ha llevado a recordar lo que lleva de paradójico la letra de esta canción, y que tiene que ver con el asunto de este apartado: ¿Cómo ser reflexivos, renunciando a la facilidad de vivir con los ojos cerrados ignorando que el pasado no es accesible a nuestra mirada como historiadores? La propuesta del giro historiográfico no es la facilidad de un pensamiento, que ingenuo, cree que la realidad es accesible a la mirada, más bien es, por tomar palabras prestadas de Foucault (¿más?) una propuesta que se ubica como conciencia inquieta y despierta (¡con ojos muy abiertos!) de un giro que asume el límite de lo pensable, que se ha dado cuenta que el sujeto no es la conciencia sino las operaciones desde las cuales despliega diferencias.

Canción escrita a finales de 1966 en Almería, mientras Lennon rodaba la película *How I won the war*. Poniendo atención a la letra, se antoja pensarla en un tono surrealista, sicodélico y paradójico. La canción pasó varias ediciones, las cuales hoy podemos escuchar en el disco 2 del segundo volumen de la *Antología*. Me gusta mucho, especialmente la toma 1, que justo comienza con la frase en el epígrafe: “Living is easy with eyes closed misunderstanding all you see”. En una entrevista Lennon se refirió a su canción diciendo: “En realidad, *Strawberry Fields Forever* fue un psicoanálisis con música. Creo que la mayor parte del psicoanálisis es meramente sintomática, en la que sólo hablas de ti mismo”. Frases como “Nothing is real”, “Always, no sometimes, I think it's me but you know I know when it's a dream”, evocan la paradoja de un “real” que siempre se sustrae a la mirada, la propia y la del otro, dado que sólo accedemos mediante distinciones, observaciones de observaciones. En efecto, la historia, si acaso ésta es posible, tiene que ver con ese espacio donde nada es real, que Michel Foucault delimitó muy bien como el

espacio de la escritura, en donde a propósito de su libro *Historia de la clínica*,¹³⁷ ubica tal espacio como aquel que tiene que ver con el lenguaje y la muerte, es decir con la mirada. En efecto, vivir es fácil con los ojos cerrados malentendiendo lo que se ve, pero no hay nadie en el árbol, puede ser alto o bajo, escapa precisamente al ámbito de una mirada que pueda asimilar al otro, definir con claridad el objeto, donde finalmente la historia, como dice Foucault no es más que la cartografía que la mirada recorre en busca del síntoma.

¿Cuál es la operación constitutiva de la mirada histórica que se posa sobre el pasado? Decir mirada histórica como una operación es llevar a cabo una conexión: aquella de los aspectos operativos que relacionan el lugar social, los métodos y la escritura (operación historiográfica), con la observación como observación del pasado. Esta conexión la efectúa Alfonso Mendiola al mostrar cómo la historia no puede eludir simplemente una mirada directa sobre lo sucedido sino que debe llevar a cabo un giro más radical: asumir que no se hace la historia de los acontecimientos ocurridos sino la historia de las historias que cuentan esos hechos. La propuesta del giro historiográfico, por tanto, se sustenta a partir de una teoría de la sociedad específica que delimita muy bien, que observar es distinguir, y que las distinciones que realiza un observador son el conjunto de operaciones de distinción que le permiten ver de una cierta forma el pasado y no de otra.¹³⁸ Se sustenta a partir de trazar pasados en función de otros trazos del pasado; de reintroducir al observador, esto es al historiador, en su observación, en su narración. Se trata, a su vez, de un modo de observación más complejo sobre lo que fabrica el historiador cuando hace historia; un modo más complejo de tratar al discurso histórico como una heterología de la

¹³⁷ Michel Foucault, *Historia de la clínica*, p. 1.

¹³⁸ Me refiero a la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann,

ausencia; una forma de postular el estudio de la historia desde la diferencia, lo múltiple y la paradoja.

La observación de observaciones del pasado.

El giro historiográfico es planteado desde una problemática específica: el reto planteado por un historiador del arte, Michael Baxandall, quien sostiene que él no hace historia de los cuadros sino de las descripciones o especificaciones verbales que se hacen de los cuadros.¹³⁹ Desde este planteamiento, Mendiola afirma que dichas descripciones están plasmadas en textos, de lo que se concluye que lo que se estudia no es la obra de arte en sí sino las comunicaciones que se transmiten, vía escritura, sobre las obras de arte. De la misma manera, los historiadores no explican el pasado sino que llevan a cabo explicaciones sobre las observaciones que se han hecho del pasado. Lo que se asume es una posición reflexiva en torno a la escritura de la historia: “exige que el investigador se pregunte por qué se dice lo que se dice del pasado y deje de creer que el pasado se expresa sin su intervención.”¹⁴⁰

La “realidad” del pasado histórico no existe independientemente de la mirada del historiador que la produce. La teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann, ayuda a entender, según Mendiola, por qué lo que ha ocurrido en la sociedad moderna es una pérdida de referencia inmediata de lo real. La sociedad cambió, dejó de ser jerárquica y monocontextual para volverse heterárquica y policontextual, de tal manera que el disenso y no el consenso haya provocado esta pérdida de referencia a una realidad independiente al observador, y que aparezcan múltiples realidades levantando la interrogante de por qué se ve la realidad de un modo y no de otro.

¹³⁹ Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado” *Historia y Grafía*, núm. 15, p. 181.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 183.

Asumir que el historiador sólo observa observaciones del pasado es dar el giro historiográfico y reintroducirlo como observador en su observación, es decir, que él es parte de aquello que narra como ser histórico arrojado al mundo. De ahí que Mendiola clarifique en qué consiste el acto de observar. La observación, dice, siguiendo a Luhmann, es una operación que lleva a cabo una distinción. Se trata de una observación explicada y comprendida como un acto social y no meramente como un acto cognitivo o derivado de procesos fisiológicos y neuronales. Si observar es llevar a cabo una distinción. Distinguir es como hacer un trazo en la distinción. Lo que se observa es un lado, quedando el otro de manera latente, emerge como distinción. De ahí que lo real sólo se haga presente en la medida en que se ha realizado esta operación de observación como distinción. La realidad no es observable de manera directa si no a través de marcar un diferencia.

La propuesta del giro historiográfico suscribe que esta operación de observación no está referida a la subjetividad o al aparato psíquico en tanto mera percepción. Lo inédito en esta propuesta de Mendiola es precisamente cómo realiza una integración entre lo que se ha visto como operación historiográfica y la observación como operación: la ciencia de la historia es la que observa y trasmite mediante escritura, los resultados de su observación; de ahí que “no es el historiador como individuo aislado, en su interioridad y privacidad el que observa, sino la ciencia de la historia, la cual en la modernidad tiene una estructura operativa específica.”¹⁴¹ De esta manera es como la propuesta del giro historiográfico reintroduce al historiador como observador en sus observaciones del pasado.

La tesis básica de esta propuesta se sostiene en que “la que observa es la operación historiográfica, y esta operación particular la lleva a cabo la sociedad desde uno de sus

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 188.

sistemas funcionales (el de la ciencia). De esta manera, si nos preguntamos quien observa cuando se hace historia, debemos concluir: la ciencia de la historia.”¹⁴²

El observador adquiere el lugar de un sujeto que distingue por medio de operaciones específicas, que como se ha visto, son aquellas que describe de Certeau en la operación historiográfica. Sin embargo, esta observación tiene un punto ciego: el hecho de que el observador no pueda observar su propia distinción, no puede observarse así mismo. Pero para poder observarse en la paradoja del punto ciego de la distinción, el observador puede y debe realizar una distinción diferente a su primera observación. El sujeto observa el mundo, pero al preguntarse por qué se observa lo que se ve, entonces ocurre un desplazamiento de la distinción: se lleva a cabo una observación de observaciones, esto es, una observación de segundo orden. Ésta, afirma Mendiola, permite volver contingente la primera observación.¹⁴³ Hay que notar, por lo tanto, cómo Mendiola está logrando pensar más históricamente, pues, en otras palabras, con este desplazamiento está historizando la observación de primer orden. De tal manera que termina con la posibilidad de una operación fundante del conocimiento histórico. Ni verdad primera, ni verdad última; ni origen pleno, ni no-origen; acto empírico de un sujeto empírico. La metafísica y la ontología tradicionales se colapsan en el conocimiento histórico.

La historia, en tanto ciencia que dirime el pasado, Mendiola la coloca como un saber autoreferencial, recuperando de esta manera las propuestas de Foucault y de Certeau, entre otras, que vienen a hacer tambalear los sistemas de pensamiento actuales, “ha resultado difícil asumir la paradoja que significa referirnos a las autodescripciones de la historia,

¹⁴² *Ibid.*, p. 189.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 190,91

dicho de otro modo, a la historia descrita desde la propia historia: la historiografía.”¹⁴⁴ De tal forma que el giro historiográfico reflexiona desde la historia sin salirse de la historia y sin invadir el campo que la tematizaba antes, la filosofía. Esto no significa que no lleve a cabo un permanente diálogo con ella, significa que la historia ha comenzado a trazar una reflexión propia desde ella misma y no de manera heterorreferencial. Observación de la observación que realiza sobre sí el saber histórico. Porque hasta antes, la filosofía había estado inmersa en una filosofía de la conciencia, como observadora fuera del mundo, sin entrar, al menos hasta el giro lingüístico, a una reflexión sobre los procesos comunicativos.

Con todo esto, la propuesta del giro historiográfico plantea otro aspecto importante para esta investigación: la elaboración de teorías autoreflexivas que trabajan con comunicaciones referidas a la sociedad y no a la conciencia. Considerando las aportaciones de George Spencer-Brown, en su lógica de las formas, Mendiola señala que el giro historiográfico transita a una ciencia autoreflexiva. Cómo se lleva a cabo una empresa semejante, es la interrogante que despliega una respuesta: a partir del uso de paradojas en la argumentación.¹⁴⁵ Para la teoría de la historia actual esto es importante si de lo que se trata es de pensar históricamente desde una epistemología de la historia sustentada en la ausencia, lo Otro, la diferencia, lo múltiple y las paradojas.

Las paradojas, en el sentido argumentativo, son aquellos enunciados que producen algo así como “un círculo vicioso”, al confundir los niveles lógicos de la proposición: Mendiola explica que esta confusión genera “bucles extraños”, donde en el nivel lógico de los enunciados cuestiona el principio del tercero excluido, y pragmáticamente arrojan al sujeto a una incertidumbre en la decisión: creer en esto o no creer. Paradojas que sólo

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 193.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 194.

pueden ser pensadas con el ejemplo que Mendiola introduce desde la filosofía analítica de Russell: “‘Yo miento’, el cual según Bertrand Russell, para que tuviera sentido se debería separar en dos niveles distintos. Uno correspondería a la frase ‘yo digo que...’, el cual debe entenderse como *metalenguaje*, y el otro al ‘yo miento’, que debería entenderse como *lenguaje objeto*.”¹⁴⁶ El giro historiográfico, al ubicarse de esta manera reflexiva, produce enunciados autoreferenciales al describir la historia desde la historia misma.¹⁴⁷ De esto, Mendiola abre un cuestionamiento interesante: aquel que se interroga por cómo hacer historia sin multiplicar enunciados carentes de sentido.

Mendiola, vía Spencer-Brown, va señalar cómo éste último considera que no es necesario distinguir niveles lógicos cuando se enfrentan enunciados autoreferenciales. Es suficiente con observar al observador para resolver su forma paradójica. La pregunta por quién es el sujeto que habla, que produce el enunciado, es suficiente para romper el círculo vicioso y poder distinguir la observación de primer orden, esto es aquello de lo que se habla, de la de segundo grado, esto es, el sujeto que habla. De esta manera, afirma Mendiola, es como se descubre la contingencia de la observación de primer orden.¹⁴⁸

La operación historiográfica es la observación de segundo orden que ha vuelto contingente toda observación del pasado, de tal manera se concluye que el pasado no sólo no existe independientemente a la operación historiográfica que la produce, sino que lo

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 194.

¹⁴⁷ Cabe destacar, aquí a uno de los pensadores que más trabajó la cuestión de las paradojas como constitutivas de la experiencia del pensar: Gilles Deleuze. El modo de tratamiento que hace es distinto al de Brown, tomando las paradojas como el problema del sentido, que no sería otra cosa más que la posibilidad de pensar el acontecimiento y el morir que transcurre haciéndose muerte. Las paradojas resisten a la inestabilidad de lo Uno, de lo uniforme, de lo estable, del sentido pleno, esquivan siempre el presente; marcan, de algún modo lo que Derrida llamará de otra forma: indecibles. En su novela lógica psicoanalítica, Deleuze pone en juego 34 series de paradojas, incluyendo la paradoja sobre la paradoja. Libro importante para trabajarlo en otra investigación.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 195.

único observable es el conjunto de operaciones, esto es, de distinciones que realiza la observación de primer orden.

Mendiola muestra finalmente cómo el giro historiográfico parte de una epistemología constructivista, cuya premisa fundamental es que la realidad no existe independientemente del observador. Esta epistemología constructivista se inscribe, a su vez, como una epistemología en la sociología que puede enunciarse como una *socioepistemología*, la cual, asumiendo el giro lingüístico parte de que el conocimiento no está sostenido en la conciencia sino en los procesos comunicativos. La historia, aún hoy, enfrenta dos caminos posibles que pueden resumirse en la siguiente cita: “la positivista se interroga por qué es lo que se ve, y la historiografía por las condiciones de posibilidad, tanto teóricas como sociales, que permiten ver lo que se ve.”¹⁴⁹

Con el diagnóstico foucaultiano, la operación historiográfica y el giro historiográfico, tres palabras convocan en este exterior y espesor de la historia: lenguaje, muerte, mirada. Las tres aparecieron tiempo atrás en otro bello libro de Foucault. Las primeras líneas del prefacio al libro *Historia de la clínica* dicen: “Este libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la mirada”¹⁵⁰ Aquí, por supuesto, y con cierto anacronismo deliberado y justificado por el cambio de nuestros códigos de lectura respecto al pasado, Michel Foucault, no observaba ni a la medicina, ni a la enfermedad, observaba cómo se instituyó la mirada médica. El espacio de la historia, no dominable, oscuro y enigmático, se sustrae a la mirada del historiador, es por eso que ahí se convocan tres de las cosas que pueden venir a multiplicar a las teorías de la historia expuestas y el camino por

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 206.

¹⁵⁰ Michel Foucault, *Historia de la clínica, op.cit.*, p.1.

recorrer, desde estas, en la deconstrucción del concepto de archivo efectuada por Jacques Derrida: lenguaje, muerte y mirada.

“*Living is easy with eyes closed misunderstanding all you see.*” Cita que vuelve a resonar aquí, hacer historia es hacer historiografía, pensar la historia de otro modo, donde vivir no es fácil cuando se trata de tener los ojos abiertos preguntándose por qué se ve lo que se ve.

Balance de las teorías de la historia como formas de pensar históricamente.

Así pues, la ficción consiste no en hacer ver lo invisible sino en hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible.

-Michel Foucault

En la introducción a esta tesis comencé con esta frase: “Esta investigación nace por una nostalgia, la nostalgia por el referente” Y aquí, situada fuera de ese contexto que enunciaba el trayecto y necesidad de esta investigación, la enuncio ahora como una situación análoga a la que presenta Michel de Certeau al inicio de *La fábula mística*: “Un faltante nos obliga a escribir, que no cesa de escribirse en viajes hacia un país del que estoy alejado [...] Lo que debería estar ahí no está [...] Pero lo necesario, convertido en improbable, es de hecho lo imposible. Así es la figura del deseo”¹⁵¹ ¿Por qué recuperar aquí nuevamente la insistencia de Michel de Certeau sobre el duelo y lo ausente de la historia? Porque detrás de la práctica historiográfica y de las operaciones constitutivas que se han explicitado, sólo se puede sostener esta afirmación: “Se escribe partiendo de una ausencia y

¹⁵¹ Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, p. 11.

no produce sino simulacros, por muy científicos que sean.”¹⁵² El historiador es un viajero, transita por el presente de lo cotidiano y viaja por el pasado a través de su imaginación, haciendo de una sola pieza el relato histórico como una mezcla de ficción y científicidad.

Si una carencia nos hace escribir es porque la escritura introduce en nosotros cierta cantidad de muerte: aquello que ya no está, que se ha ido, o que está partiendo anticipadamente porque nunca acaba de llegar cuando viene. La cuestión del otro, de lo Otro infinito, se desliza nuevamente como el posible balance de lo que estas teorías de la historia son el inventario. Un inventario de su ausencia. ¿No es ésta, finalmente, esa extraña experiencia de melancolía que se insinúa, a veces silenciosamente o abiertamente en el discurso histórico?

¿Cuál podría ser el balance, el estado, el diagnóstico o el saldo actual de la teoría de la historia? Formulo la pregunta en singular y hablo de saldo por mera estrategia económica, ahí donde se impone la necesidad de hacer síntesis, mi terquedad renuncia a tal empresa. Balance, formula, estado, convenciones del lenguaje que fallan en el intento. Quizá la escritura traicione en la medida de querer ser legible. Mi esfuerzo va en multiplicar estos trazos teóricos disímiles, diseminar los problemas, historizar lo posible; en otras palabras: colocarlos afuera. Un nuevo hilo conductor podrá hacerla de mapa: *El pensamiento del afuera*. Aquí, es momento de volver a Michel Foucault y no olvidarlo como escribió Jean Baudrillard.

¹⁵² *Ibid.*, p. 21.

*Hacia una epistemología de la historia sustentada en la diferencia, las multiplicidades y las paradojas.*¹⁵³

Este ensayo de Foucault juega aquí una posición interesante para multiplicar los enunciados teóricos, abriendo la posibilidad de pensar un conocimiento sustentado en la diferencia, las multiplicidades, las paradojas y el duelo. El giro historiográfico mostró como puede trabajarse con paradojas en los niveles lógicos de los enunciados. El desplazamiento hacia la observación de segundo orden, como se vio, no hace una mera distinción entre metalenguaje y lenguaje objeto.

Sin embargo, Foucault permite pensar esto mismo en otro aspecto que viene a poner al lenguaje abiertamente como una exterioridad en su soberanía solitaria. Lo va a llamar el pensamiento del afuera. El ejemplo que la propuesta de Mendiola coloca es el “yo miento” distinto al “yo digo que miento”. Foucault parte de éste mismo para mostrar otra situación del lenguaje y del sujeto. El “hablo” instauro precisamente la nueva problemática, en donde por más que se trate de esquivar esta dualidad, lo que no se puede hacer es suprimirla. El “yo hablo” no está amenazado por el peligro del “miento”. Si bien, señala Foucault, el enunciado “hablo” no está comprometido por el “hablo” y “digo que hablo”, es porque la afirmación se afirma a sí misma, conjurando toda posibilidad de error. “Hablo” no dice más que el hecho de que quien la enuncia habla.¹⁵⁴

Pero Foucault advierte cómo las cosas ahí tampoco están a buen recaudo. El sentido a pesar de su aparente claridad multiplica las diferencias del lenguaje, lo diferido de éste, y lanza al vacío la posibilidad de todo ajuste de la realidad con el lenguaje. “Hablo” es un discurso que marca una ausencia. Sólo vale en ausencia de cualquier otro lenguaje.

¹⁵³ Esta sección contiene las reflexiones llevadas a cabo en el seminario de investigación del doctorado, dirigido por Alfonso Mendiola. Se trata del envío de un reto que nos hizo: construir una epistemología de la historia desde la diferencia, lo múltiple y la paradoja.

¹⁵⁴ Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, p. 9.

Cualquier discurso del que se habla no preexiste al momento en que alguien dice que habla. El enunciado se cumple y se afirma en sí mismo. “Hablo” no transmite ningún sentido, es vacío absoluto. “Toda posibilidad del lenguaje se encuentra aquí evaporada por la transitividad en que el lenguaje se produce”¹⁵⁵ Foucault, con el “hablo” está colocando en un espacio exterior al lenguaje. Cuando llama a esto transitividad, viene a mí ese sacudimiento en perpetuo movimiento que Deleuze llama devenir. Transitividad del lenguaje en donde éste escapa siempre al presente, está actuando, está siendo, en un espacio exterior al sujeto: “mermelada ayer y mañana, pero nunca hoy”.¹⁵⁶ Aquí el sujeto del enunciado se fragmenta y se dispersa en un espacio de desnudez.

Es en la literatura, como se dijo anteriormente, donde Foucault encuentra esta soberanía del lenguaje en acto. Ella “no es el lenguaje que se identifica consigo mismo hasta el punto de su incandescente manifestación, es el lenguaje alejándose lo más posible de sí mismo; y este ponerse fuera de ‘sí mismo’ pone al descubierto su propio ser”¹⁵⁷ Allí, los signos retornan sobre sí mismos y el sujeto de la literatura no es el lenguaje en su positividad sino un vacío en su más pura desnudez.

En consecuencia, lo que importa distinguir aquí es cómo el lenguaje, en su pura desnudez, es una experiencia del afuera. Un pensamiento del duelo, de la diferencia, de las multiplicidades y de la paradoja, Foucault lo llama pensamiento del afuera:

Este pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman, desde el momento en que es objeto de

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹⁵⁶ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 29.

¹⁵⁷ Michel Foucault, *El pensamiento... op. cit.*, p.13.

la mirada, sus certidumbres inmediatas, --este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podríamos llamar en una palabra “el pensamiento del afuera”.¹⁵⁸

Michel de Certeau llama a este pensamiento heterologías, Alfonso Mendiola lo llama observación de observaciones del pasado, y como se verá más adelante, Jacques Derrida lo designa como pensamiento de la *Différance*, que permitirá, en esta investigación un desplazamiento: de las heterologías hacia las heterografías. Cada uno de estos pensadores cuestionan, a su manera, la antigua epistemología cartesiana y después kantiana sustentada en una metafísica de la presencia y del juicio: el pensamiento de lo Uno, lo homogéneo, lo estable, lo certero y lo verdadero; al mismo tiempo, dos formas históricas de adjudicar o desentrañar el sentido y producir el conocimiento: la dialéctica y la hermenéutica.

El contexto de este ensayo de Foucault puede ponerse precisamente en la cuestión de *La crítica de la razón pura* y *La crítica del juicio*, en donde el trascendentalismo kantiano trata de determinar las condiciones de posibilidad *a priori* de la experiencia. Para el siglo XVIII la epistemología estaba sustentada en los llamados juicios determinantes (crítica de la razón pura): aquellos que articulan el conocimiento a partir del modelo nomológico-deductivo, esto es, que van de lo particular a lo generales construyendo leyes generales a partir de la observación y la demostración empírica. Los juicios determinantes se oponen a los juicios reflexivos (Crítica del juicio): aquellos que tratan el caso singular sin ley universal; en otras palabras se remontan desde el dato hasta sus condiciones de posibilidad. La epistemología del siglo XVIII privilegia los juicios determinantes, asumiendo que los reflexivos no producen conocimiento, al situarse en el pensamiento y en el modelo de la analogía. El juicio reflexivo, al tener que ver con lo estético, está

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 16,7.

desestimado en la epistemología del siglo XVIII por tratarse de un juicio que introduce al sujeto en la observación, en tanto subjetividad y pasión. El siglo XIX se caracteriza por la exclusión paulatina del juicio reflexivo debido al fortalecimiento de la epistemología científica, ésta no debía remitir a algo interior. Consecuencia: pérdida del sujeto reflexivo, del observador en su observación; no observar que la representación se colapsó y llegó a sus límites.

En este contexto, y más que un balance, multiplicar la teoría de la historia en la teoría de la historia, desde *El pensamiento del afuera* de Foucault, permite observar que el modo de tratamiento que estos autores llevan a cabo respecto a la historia, es el modo de una epistemología de la diferencia, de lo múltiple y de la paradoja, al reintroducir el juicio reflexivo al interior de conocimiento: introducción del observador en su observación. El conocimiento histórico se produce desde los límites de la representación, permitiendo dar cuenta de las teleologías propias y de la metafísica de la presencia, a partir de remontarse a las condiciones de posibilidad, de ir sobre lo particular, desmontar de qué está hecho lo general.

Sin embargo, con Foucault particularmente, el sujeto de la reflexión es también el sujeto de la ficción, dado que, en la soberanía solitaria del lenguaje, éste se desvanece, pasa por un descentramiento, en cuanto un sujeto pleno de la conciencia (conciencia trascendental). Hay que recordar que la reintroducción del observador en la observación no es la reintroducción del sujeto de la conciencia, ni su reintroducción subjetiva como lo entendería un simple idealismo, sino que son las condiciones históricas las que permiten la observación como distinción. Si Foucault habla del desvanecimiento del sujeto, se trata precisamente del sujeto de la conciencia, el sujeto de una conciencia soberana. El sujeto del

“pienso” y “digo que pienso”, por lo tanto, del que tiene certeza de su cogitación.

Para Foucault, el sujeto que piensa sólo puede estar en relación a la literatura:

De hecho, el acontecimiento que ha dado origen a lo que en un sentido estricto se entiende por ‘literatura’ no pertenece al orden de la interiorización más que para una mirada superficial; se trata mucho más de un tránsito al ‘afuera’: el lenguaje escapa al modo de ser del discurso – es decir, a la dinastía de la representación– [...] La literatura no es el lenguaje que se identifica consigo mismo hasta el punto de su incandescente manifestación, es el lenguaje alejándose lo más posible de sí mismo; y este ponerse ‘fuera de sí mismo’, pone al descubierto su propio ser.¹⁵⁹

Las teorías de la historia reflexionadas hasta aquí, evidentemente trazan una reactivación de los juicios reflexivos, exaltando lo paradójico, lo ficticio del pensamiento y el descentramiento de la pretendida soberanía del sujeto que piensa. Los límites de la representación, la historia como ausencia, el giro historiográfico y la deconstrucción abren la posibilidad de una epistemología que reintroduce las paradojas en el dominio del conocimiento histórico. En algún momento, todos estos pensadores han tenido que ver con la paradoja de Epiménides, con la crítica a la evidencia cartesiana de que el pensamiento ocurra en la conciencia. Leer a Foucault en este ensayo, situarlo aquí a modo de “balance”, es sólo para resaltar que una epistemología de la diferencia abre la posibilidad de adjudicarle un yo al pensamiento que diluya la conciencia. Porque, ¿quién se apropia del enunciado cuando es dicho? Se trata del colapso del sujeto: no hay conciencia plena de sí y de la evidencia del “pienso”. No hay sujeto de la enunciación, pues como dice, Foucault, quien se apropia del enunciado es el deseo.

Hasta aquí habría que entender por qué el pensamiento de afuera constituye una coherencia con los límites de la representación, con la historia como erótica del duelo en

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 12.

tiempo de la muerte seca y con un pasado que sólo es observado a partir de otras observaciones. “Miento”, “hablo”, exalta la paradoja de la experiencia del pensar y del conocimiento en general. Como he recordado varias veces, los dos niveles lógicos son insuficientes, pues metalenguaje y lenguaje objeto hablan con los mismos valores de verdad y falsedad. La paradoja sólo es observable en tanto paradoja desde una observación de segundo orden. La cuestión de la referencia, en este desdoblamiento sólo se hace evidente desde esta observación de segundo orden. Para estos autores, de algún modo, es evidente que ni la hermenéutica, ni la dialéctica, ni los actos de habla, pueden salir de la paradoja del lenguaje y el conocimiento. Los contextos no son saturables, sólo se les pone en juego como si fuesen totales, se les mitifica, se recrean ficciones de contexto, esto no resuelve la paradoja. Sólo hay pensamiento del afuera, por tanto, el pensamiento es ficción y paradoja. Imposible llegar a verdades estables por medio de la adecuación entre enunciado y referente. El pensamiento de afuera produce ficciones. El yo no puede dominar el lenguaje pues está adentro como construcción del mismo. De ahí que para Foucault el lenguaje sea siempre autoreferencial, como enunciado de sí mismo y no como enunciado que habla del mundo como presencia, idea que ya es insostenible.

De esta manera, la escritura de la historia, de manera autoreflexiva, observando su propia operación de observación, ya no puede adjudicarle un yo de la conciencia al historiador. Emerge como un saber situado social e históricamente, siempre autoreferencial, proyectando un presente ahí donde cree sacar un pasado. Deseando recuperar su identidad, sólo está atrapada en la telaraña que es el lenguaje. Alicia, le pregunta al gran conejo por cómo salir de esta telaraña que es el lenguaje. Él le contesta con otra pregunta diciéndole, “amiga, ¿que no tienes entre los bolsillos una buena metáfora?”

Para Foucault, tanto como para Derrida, la escritura no designa al mundo, ya no lo encuentra, éste se le ha escapado. Por eso es que desde de Certeau, se afirma al trabajo de escritura de la historia como un acto de duelo. Es Derrida, quien, como se verá más adelante, insiste en la escritura como esa no presencia sin origen pleno, sumergida en una indecidibilidad del mundo, en lo ilegible de todo enunciado. La radical materialidad de la escritura disloca la presencia de la presencia plena de la voz. Para Derrida, la escritura se vuelve paradoja de ella misma al dejar de ser mero soporte de la voz. Mientras la oralidad remite a presencia y la escritura a ausencia, la escritura se vuelve paradoja de ella misma porque es indecidiblemente las dos. Ambas, oralidad y escritura, tiene propiedades de las dos, de presencia y ausencia. Con esto, desde Foucault y hasta Derrida, la noción de origen está colapsada. En el comienzo era el trazo (la huella), una distinción.¹⁶⁰ O bien, en el principio era la *différance*.

Para los autores expuestos, el afuera es el afuera de la representación y la imposibilidad de la presencia plena. No hay referencialidad absoluta, ésta es contingente. No hay correspondencia entre mundo y lenguaje. El afuera es el afuera del lenguaje como representación. Lo que hay son ficciones, de tal manera que se puede decir que el lenguaje

¹⁶⁰ Un poco para jugar a la ficción, desde la observación de segundo orden y la noción de traza (huella) derridiana, parafraseo el evangelio de Juan: “en el principio era el verbo” Este enunciado totalmente logocéntrico al modo helénico, cambia: “en el comienzo era el trazo, una distinción”. Para Derrida y Luhmann, todo comienza por un trazo, esto es por una distinción. Pero hay que salvar, con todo las distancias: Luhmann afirma en que observar es realizar una distinción, el trazo de una línea para realizar la distinción y llevar a cabo una observación. Para Derrida la escritura es precisamente un trazo, una marca, una huella de otra huella sin origen pleno. Quizá aquí, también es pertinente anticipar lo siguiente que será argumentado en el próximo capítulo. Ni Luhmann, ni Derrida, son meros continuadores del giro lingüístico. Luhmann sostiene que la sociedad es comunicación, es decir, el punto no es el lenguaje como en las filosofías del lenguaje. El punto de todo está en la comunicación. La experiencia es siempre experiencia comunicativa. Mientras que Derrida, al privilegiar la escritura, considera que el lenguaje media conceptualmente el mundo, pero la escritura, la huella, la traza, se ubica en un estrato más originario y estructural. Antes de que se haya identificado un nivel lingüístico, y antes de que se aísle un ámbito de la experiencia en el que encontremos signos, toda experiencia está determinada por contenidos no conceptuales, que se ramifican en signos, luego en códigos, después lenguaje, luego en comunicación. (Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*, p. 78) En un esquema quedaría: Derrida → signo Giro lingüístico → lenguaje Luhmann → comunicación.

es productor de ficciones. Foucault incluso, hace una genealogía sobre quienes han reflexionado a partir de un pensamiento del afuera: Sade, Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Bataille, Klossowski y finalmente Blanchot. En todos ellos, el sujeto se vacía, se vuelve nada apareciendo el lenguaje y su reflexión. En Sade, por ejemplo, este vaciamiento, esta soberanía solitaria del lenguaje aparece con el deseo, éste y sus caudales son su literatura. En Artaud, el teatro de la crueldad como desafío de una transgresión. Foucault se remite incluso a Seudodionisio como un primer momento del pensamiento del afuera en esa teología negativa que intenta decir lo indecible, convirtiéndose en el silencio de la nada.

Se ha visto como, por su parte, Michel de Certeau se pregunta cómo aproximarse a ese espacio del otro, sin colonizarlo, y asume que la escritura sólo produce ficciones. De ahí que para él, hacer historia es caminar por el espacio del otro para buscarlo y producir ficciones. Una escritura que transita sin punto de llegada. En este sentido Foucault muestra cómo las novelas de Sade son un pensamiento del afuera que muestra cómo se despliega el espacio del deseo.

Se verá, en el capítulo siguiente, cómo Derrida, por su parte, abre otra posibilidad de pensar lo Otro y la ausencia, que vendrá a afectar a la escritura de la historia: una posibilidad de poder pensar lo que no ha sido pensado, más allá del círculo tautológico de la ciencia que termina sabiendo, de algún modo aquello que ya sabe. Lo Otro adviene como radicalmente otro en la medida en que no es programable, calculable ni anticipable.

Una epistemología, una poesía y un pensamiento de la diferencia se tejen con gancho de la paradoja. Aquí, el giro historiográfico y la deconstrucción son dos caminos por transitar para llevar al discurso histórico a posibilidades de pensar históricamente. El primero transita por la observación de segundo orden, que vuelve contingente la observación de primer orden, esto es, vuelve contingente ese lenguaje que se refiere al

mundo. El segundo camino, la deconstrucción, en tanto táctica de lectura habita los textos hasta su exceso, los desborda y los reactiva de otro modo. El primer camino permite observar cómo funcionan las operaciones de distinción; el segundo reconstruye las operaciones, sin verlas totalmente. De esta manera, la historia puede observar o deconstruir su propia operación y de esta manera, proceden al cierre cognitivo de la historia misma, esto es, a la contingencia de sus propias operaciones y descripciones del mundo del pasado. ¿Desaparición de la historia? Jenkins, lo afirma. A mi juicio, estas teorías expuestas, habitan una condición postmoderna, y ésta no como una era o actitud hedonista, nihilista y relativista, sino como un estado de ánimo, de un cierto desencanto que permite una crítica a la metafísica y a la filosofía moderna sostenida en la conciencia cartesiana y la razón ilustrada. Se trata también de una postontología, ahí donde la realidad ya no tiene ninguna consistencia por sí misma.

El posmodernismo ofrece al historiador radical espacio para escribir con legitimidad acerca del pasado mirándolo a través de diferentes lentes (posfeminista, posestructuralista, posmarxista, etc.). El resultado es la producción de historias reflexivas que denuncian los usos ideológicos de la objetividad, el equilibrio y la ausencia de cualquier sesgo [...] y con posición abiertamente tomada, expresar y transmitir sus puntos de vista.¹⁶¹

De esta manera, la historia es llevada a una deriva, deriva inesperada en donde no se articula más como el estudio del pasado para proyectar un futuro, esclarecer el presente, y por supuesto no aprender del pasado. Hacer historia, desde la posibilidad de pensar históricamente, es llevar a cabo una operación que consiste en esclarecer, historizar, dar cuenta de los modos en que la sociedad moderna, establece las relaciones con el pasado y el presente. Hacer historia es hacer historiografía, estudiar los modos en que una sociedad produce y escribe sobre el pasado. Dicho en otras palabras, responder invariablemente a la

¹⁶¹ Keith Jenkins, *¿Por qué la historia?*, pp. 57,8.

pregunta por cómo se escribe la historia. El saber histórico funcionaría, de esta manera como una ciencia crítica de la sociedad del presente, en tanto, acciona una crítica a nuestros modelos de racionalidad, esto es, que se enfrentan con el límite de lo que les es posible pensar. Ni la historia, ni el psicoanálisis, ni la etnología pueden decir al otro desde su operaciones sin darse cuenta que éstas lo inventan. Sólo así, en este darse cuenta, pueden permitir dejar venir lo otro como radicalmente Otro en tanto es imposible nombrarlo y saberlo. Por lo que las ciencias están en el abismo de la contingencia y de la imposibilidad de decir al otro. “Eso habla”, solamente.

Una epistemología de la historia sustentada en lo múltiple, la paradoja y la diferencia, ¿Qué tipo de conocimiento puede proporcionar, ahí donde ya es imposible recuperar el pasado tal y como fue? Lo que se puede conocer son las operaciones que la historia lleva a cabo para designar un pasado. Lo cual tiene la finalidad de volver contingente el mundo, emergiendo nuestra propia finitud, habitada por la muerte, el deseo y la historia. El duelo reaparece nuevamente como duelo imposible: la renuncia expresa a ya no remitirnos ni a lo real ni a una conciencia fundadora sino a la imposibilidad radical de recuperar lo Otro, el pasado y el inconsciente.

Porque el duelo que sigue a la muerte habría sido preparado y anticipado –y por tanto comenzado ya– mucho antes que la muerte misma, de modo que la anticipación de la muerte viene a socavar de una manera inevitable, el presente vivo que le precede. De manera que la mistad no sería más que otro nombre para esta anticipación, para el espacio claroscuro de eso que se llama el duelo: el duelo que sigue a la muerte, pero también el duelo que se prepara y espera, desde siempre, a seguir a la muerte de aquellos a los que se ama. El amor o la amistad [si estas palabras son posibles] no serán más que la pasión, la resistencia y la paciencia de este trabajo.¹⁶²

Se trata de un duelo imposible, que nunca se puede terminar. Lo que una epistemología de la historia como diferencia permite conocer es precisamente la imposibilidad de poder

¹⁶² Jacques Derrida, *Cada vez única... op.cit.*, p. 33.

conocer algo. Se producen ficciones en una condición un tanto melancólica, desencantada del mundo y abierta a lo imprevisiblemente Otro. Como afirmo en algún lado Lacan: mirar a la alteridad que nos funda y al mismo tiempo nos impide comprenderla.

Se trata de una deriva. Y sin derivas no habría posibilidad de viaje, de encuentro con el Otro, con otro, ni oportunidad de pensamiento. Para Foucault, escribir es perder el rostro, para de Certeau, una carencia nos hace escribir, para Mendiola, el giro historiográfico asume los límites de la representación, ahí donde sólo se escribe como distinción, como multiplicar las diferencias. Para Derrida la escritura se inscribe escribiéndose como un imprevisible por-venir: promesa sin promesa, esperanza sin horizonte de espera.

Los modos de tratamiento del concepto de archivo en la historiografía y en la filosofía.

¿Más a quien compete en última instancia la autoridad sobre la institución del archivo? [...] ¿No es preciso comenzar por distinguir el archivo de aquello a lo que se lo ha reducido con demasiada frecuencia, en especial la experiencia de la memoria y el retorno al origen, más también lo arcaico y lo arqueológico, el recuerdo o la excavación, en resumidas cuentas la búsqueda del tiempo perdido?

-Jacques Derrida, *Mal de archivo.*

Este apartado tiene como objetivo observar algunas muestras de cómo se ha reflexionado la cuestión del archivo, tanto en la historiografía, en la teoría de la historia y en la filosofía. Haré sólo algunas observaciones selectivas para mostrar lo que Derrida afirma respecto al “olvido” de la cuestión del archivo, es decir, respecto a cómo el problema del concepto del archivo ha estado archivado, aún en la misma palabra de archivo.

Uno de los trabajos que toma como concepto el archivo, corresponde a las reflexiones históricas articuladas por Michel Foucault. En *La arqueología del saber*, el archivo se conceptualiza como la producción de enunciados en un *apriori* histórico (condiciones concretas en que se dan, la historia dada, conjunto de reglas de una práctica discursiva).¹⁶³ Para este filósofo, este *apriori* histórico es de una densa complejidad, pues está compuesto por regiones heterogéneas que despliegan reglas y prácticas específicas.¹⁶⁴ Configura sistemas que instauran los enunciados como acontecimientos y cosas. Por tanto, “Son todos estos sistemas de enunciados (acontecimientos por una parte, y cosas por otra) los que propongo llamar *archivo*.”¹⁶⁵

Foucault aclara que por este concepto no habrá que referirse a una cultura que ha guardado en su poder los documentos. No se trata del archivo físico habitual de los historiadores en el que exhuman restos de los muertos. No es el testimonio de un tiempo e identidad originaria en al que habrá que buscar el tiempo perdido. Y lo que me parece más importante resaltar, es que Foucault afirma también que no se trata de las instituciones que en una sociedad específica conservan y registran haciendo inventario de los muertos. “El archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares. [...] el archivo es también lo que hace que todas esas cosas dichas [...] se agrupen en figuras distintas, [...] según relaciones múltiples, [que] se mantengan o se esfumen según regularidades específicas.”¹⁶⁶ Visto así, el archivo es, no lo que salvaguarda sino la raíz del enunciado-acontecimiento, el sistema de su funcionamiento. No unifica, al contrario, instaura la diferencia. De ahí que para

¹⁶³ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p. 215.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 218.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 219.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 219, 20.

Foucault, el archivo haga surgir multitud de enunciados como otros tantos acontecimientos. Entre la tradición y el olvido, permite a los enunciados existir.¹⁶⁷

Algo importante a señalar aquí es que, el concepto de archivo tal y como Foucault lo articula, le permite pensar precisamente la dispersión, lo heterogéneo, lo múltiple y la diferencia. “Es la orla del tiempo que rodea nuestro presente, que se cierne sobre él y que lo indica en su alteridad; es lo que fuera de nosotros, nos delimita.”¹⁶⁸ En consecuencia, ahí donde había el sueño antropológico de la unidad del ser del hombre, de conjurar las rupturas históricas, las teleologías,¹⁶⁹ este concepto de archivo permite la emergencia de un espacio extraño a nosotros: el espacio del sentido diseminado en donde lo exterior y lo otro se manifiestan.

Sin embargo, este esfuerzo de Foucault por pensar históricamente el archivo, al señalar la dispersión, la extrañeza, la diferencia y diluir la unidad, es reductivo al lenguaje, en tanto sólo tiene que ver con multitud de sistemas de enunciados. Excluye pensarlo como lugar y cómo institución de un poder sobre el archivo. Lo que marca la singularidad del tratamiento que le da Derrida, al pensarlo, no sólo como institución sino como habitado por un mal radical, desde Freud, en Foucault aparece como aquello que le falta. La gran ausencia de su arqueología radica por tanto, en no poder pensar el archivo más allá del lenguaje y con la impronta freudiana del inconsciente y de la impresión. Aquí también el concepto de archivo sigue archivado en la palabra misma, dejando fuera sus latencias, que como se verá en esta investigación, la cuestión de lo latente, esto es, de lo inconsciente, performa la relación con el archivo en tanto espacio de la memoria configurándolo como por-venir, en tanto la huella como materialidad anterior al lenguaje.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 221.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 222.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 223.

Por su parte, Michel de Certeau pensó también el archivo. En *La escritura de la historia*,¹⁷⁰ el archivo es tratado a partir, como se ha visto en esta investigación, desde una concepción de la historia en la que el historiador establece, desde un lugar, procedimientos técnicos y un texto literario, una relación con la muerte. El pasado es relación con la muerte, y por tanto con lo Otro. Alteridad que se resiste a ser pensada. Por tanto, el archivo está como supuesto en esta relación. De Certeau reflexiona sobre cómo el historiador convierte en pensables los documentos instituyendo en acto el establecimiento de un sentido del pasado.

El archivo es el lugar sobre el cual el historiador lleva a cabo un gesto: poner aparte, esto es reunir objetos repartidos de un modo para hacerlos funcionar de otro. Establece las fuentes y las hace hablar. Desde este gesto, Michel de Certeau coloca al archivo como el espacio donde se llevan a cabo técnicas específicas: copiar, transcribir, fotografiar, aislar objetos, copiar, comunicar, clasificar, en suma, formar los datos. De esta manera, el archivo es el lugar donde se combina un grupo del saber, bibliotecas y prácticas. El archivo es un complejo técnico inaugurado en Occidente con las colecciones italianas a partir del siglo XV. Colecciones que crean un trabajo específico como el de coleccionar y un nuevos objetos como los documentos, instaurando un sentido que en el futuro tendrá una relación con el todo.¹⁷¹ El archivo será una empresa productora y reproductora de las leyes de una multiplicación. Aliada, dice de Certeau, con la imprenta, transforma la colección en biblioteca, donde coleccionar será fabricar objetos a partir de las actividades técnicas tales como copiar, imprimir, clasificar. El archivo, visto de esta manera, es el espacio de una redistribución del pasado. El historiador actúa sobre él cambiando el orden y el sentido en

¹⁷⁰ Michel de Certeau, "La operación historiográfica" *La escritura...op.cit.*, pp. 67-118.

¹⁷¹ Michel de Certeau, "La operación..." *op.cit.*, p. 86.

otros nuevos, de cierta forma, se hace también archivo, lo mismo que su narración del pasado. El archivo parece ser aquí lo que la curaduría en el arte: distribuye y construye el sentido de objetos ordenados de un modo para establecerlos a partir de otro.

En consecuencia, el archivo para de Certeau es tratado como un lugar que no almacena simplemente la memoria sino que en ese acto redistribuye el espacio de lo Otro pasado. En este historiador francés, el archivo se hace acto. Si bien, esta concepción del archivo permite observar cómo el historiador se da un lugar por el establecimiento de fuentes,¹⁷² enriqueciendo el modo de ser característico al archivo, me parece que en cuanto a concepto, éste sigue archivado. El archivo sólo ocupa el lugar sobre el cual trabaja el historiador mediante el gesto de poner aparte. Los aspectos teóricos discutidos están centrados en qué es lo que fabrica el historiador cuando hace historia, cómo trata su objeto, su relación con la muerte y lo que produce, un libro de historia. Se trata de una epistemología de la historia en donde, entre otras cosas, el trabajo de archivo sobre los documentos constituye la pieza clave de reflexión al tomar como objeto de indagación el oficio de la historia.

Algunos trabajos más, permiten observar cómo aún en historiadores que han tenido una preocupación por cierta reflexión teórica sobre la historia, el archivo no es tratado como un asunto importante. Jacques Le Goff, al reflexionar sobre la importancia de la memoria y cómo los historiadores han afrontado los problemas del tiempo, da prioridad a la relación de los historiadores con el documento y con el monumento, pero en ningún momento va hacia el lugar en donde los documentos se insertan. El problema del archivo no podría estar más archivado que en este texto, pues la tratar de la memoria y sus diversas formas como un imaginario que se constituye en diversos modos que van desde la Edad

¹⁷² *Ibid.*, p.88.

mítica, pasando por la escatología y llegando hasta la revolución documental del siglo XX, no piensa en ningún momento al archivo ni siquiera como un ámbito más de la memoria.¹⁷³

Eric Hobsbawm, en un libro que recopila algunos ensayos sobre ciertas consideraciones sobre la historia, permite destacar también la ausencia de una reflexión sobre el archivo. Se trata de un texto que escribe sobre el sentido del pasado, sobre la función social de la historia y sobre aspectos de método en la historia social, sin que en ningún momento el archivo constituya una interrogante a plantear.¹⁷⁴ Por otra parte, en los debates recientes sobre teoría de la historia alemana, el archivo tampoco ocupa un lugar. Los debates teóricos se circunscriben a ámbitos que pese a estar en relación con la historia conceptual, se han abocado a pensar la modernidad y la función que todavía puede tener la filosofía de la historia.¹⁷⁵

En México, quiero destacar un trabajo que toma como objeto el enlazamiento de un espacio de frontera entre dos pensadores, Jacques Lacan y Michel de Certeau, cuyo resultado es llevado a la cuestión del archivo, desde el concepto de acto.¹⁷⁶ A partir de Freud, Lacan y Derrida, particularmente en el libro objeto de esta investigación, *Mal de archivo*, Juan Alberto Litmanovich se pregunta por si en el archivo está todo y si el archivo es una memoria. Su escritura muestra cómo y por qué la historia no puede eludir más la impronta que el psicoanálisis ha dejado: poder pensar el olvido y la memoria. Ambos constituyen el modo de ser del archivo: hacerse acto en la escritura, en la repetición y en la pérdida.

¹⁷³ Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, 275 pp.

¹⁷⁴ Eric Hobsbawm, *Sobre la Historia*, 298 pp.

¹⁷⁵ C. f. Silvia Pappé (Coord.), *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*, 391 pp. *Debates recientes en la Teoría de la historiografía alemana*, 503 pp.

¹⁷⁶ Juan Alberto Litmanovich, *Cuando el archivo se hace acto. Ensayo de frontera entre dos, psicoanálisis e historia: Michel de Certeau y Jacques Lacan*, pp. 163-187.

Interrogantes sobre el archivo desde la teoría de la historia.

Esta investigación se sitúa en un intento por pensar históricamente el concepto de archivo. Como se ha señalado ya, este concepto no ha sido suficientemente reflexionado y problematizado con radicalidad. *Mal de archivo* constituye un esfuerzo más en esta dirección. De esta manera, este trabajo se sitúa dentro del campo de la teoría de la historia para interrogar desde ésta, las posibilidades que abre la deconstrucción del concepto de archivo y su pertenencia para los historiadores. Por tanto, el planteamiento del problema es ya un desplazamiento: del documento y su interpretación al del archivo y su concepción. Plantea un problema anterior a toda discusión sobre la memoria, el tiempo y la construcción de la validez del discurso histórico. Y no como una cuestión de remitir a un problema teórico originario. Nada que ver con un origen pleno, al contrario, no se trata de un problema teórico de origen sino de observar incluso que éste es sólo una huella más por intentar pensar históricamente. ¿Hasta dónde es posible pensar históricamente? ¿Cuánta más conciencia histórica podemos tener? ¿Una reflexión deconstructiva del archivo abre posibilidades para pensar históricamente nuestro oficio, el modo de tratamiento y relación con el pasado, así como los modos en que se ha escrito la historia, y qué límites pondría a nuestros propios modelos de racionalidad sobre el pasado?

La teoría de la historia, al interrogar la deconstrucción del concepto de archivo, desplaza el problema interpretativo de los documentos al problema del concepto de archivo como espacio de la autoridad, la memoria y la borradura. Desde éste desplazamiento es posible establecer para los historiadores nuevos modos de relación con el archivo: de la memoria, pasado y datos, a la huella, borradura y archivo hipomnésico o técnico (material o virtual), no reductible a la memoria como reserva consciente, ni a la memoria como

rememoración. Un concepto de archivo, pensado desde esta aporía, constituye una paradoja que permite a los historiadores pensar la historia desde epistemologías en una condición posteórica: la diferencia, lo múltiple, lo heterogéneo, historias fractales, ficciones, un arte de la historia y un arte de la novela.

Hasta aquí, se han delimitado las bases que permitirán interrogar al archivo. Se ha visto cómo los límites de la representación articulados desde el diagnóstico de Michel Foucault, permiten ubicar a la historia como una heterología, más aún, como una heterografía que balbucea decir al Otro ausente. Éste es lo que más se resiste a ser pensado. Con Michel de Certeau, la historia como heterología se sitúa en un acto de duelo imposible, una erótica del duelo en tiempo de la muerte seca; su operación consiste en cómo el lugar social, los procedimientos de análisis y la escritura determinan aquello que puede trazarse como una epistemología de la historia que la ha vuelto reflexiva sobre sus propios procedimientos, haciendo del pasado una ausencia que sólo puede ser una ficción que comparte el mismo espacio de la literatura. Sin embargo, con el giro historiográfico, esta operación queda clara como una observación de observaciones del pasado que ha vuelto totalmente contingente al discurso histórico, pues desde esta propuesta sólo se pueden historizar las formas en que una sociedad se relaciona con el pasado, esto es, se hace historia de los modos en que ésta ha sido escrita, obteniendo como conocimiento los límites de la razón histórica misma. La ciencia de la historia actúa, en una nueva dimensión de su función social: ser una ciencia crítica de nuestros modelos de racionalidad. Con todo, desde aquí lo que sobresale es pensar la historia como una posibilidad abierta de pensar históricamente, hasta donde esto sea posible.

En el siguiente capítulo, se explicará a continuación en qué consiste la deconstrucción, enfatizando cómo esta permite una comprensión más de la escritura de la

historia, más allá de que la deconstrucción se ubique como una táctica de lectura de los libros de historia. La deconstrucción llevada a cabo por Derrida, ofrece posibilidades para pensar históricamente los conceptos con los cuales trabajamos los historiadores al momento de intentar explicar el pasado o de traerlo al presente. Se verá cómo desde una especie de epistemología, la deconstrucción se ubica en un esfuerzo más por pensar históricamente. Esta explicitación de la deconstrucción permitirá comprender cómo es que el concepto de archivo ha sido deconstruido y cómo puede activarse este concepto, desde una deconstrucción en curso, de otro modo, ofreciendo a los historiadores indicadores y presupuestos sobre la complejidad que representa el archivo como lugar de inscripción de la memoria; un lugar habitado por un mal radical, pero que abre la posibilidad de pensar archivos inconscientes, o más propiamente dicho, cómo pensar esos archivos virtuales que dan a ver y producen el acontecimiento.

Capítulo 2. La escritura, el signo y el juego de la diseminación.

¿No es preciso comenzar por distinguir el archivo de aquello a lo que se lo ha reducido con demasiada frecuencia, en especial la experiencia de la memoria y el retorno al origen, más también lo arcaico y lo arqueológico, el recuerdo o la excavación, en resumidas cuentas la búsqueda del tiempo perdido? Exterioridad de un lugar, puesta en obra tipográfica de una técnica de consignación, constitución de una instancia y de un lugar de autoridad (el arconte, el arkheîon, es decir, frecuentemente el Estado, e incluso un Estado patriárquico o fratriárquico), tal sería la condición del archivo. Este no se entrega nunca, por tanto, en el transcurso de un acto de anamnesis intuitiva que resucitaría, viva, inocente o neutra, la originariedad de un acontecimiento.

-Jacques Derrida.

Explicitar en qué consiste la deconstrucción pensada por Jacques Derrida es una tarea ardua que aquí, sólo viene a multiplicar las posibilidades de los modos en que se puede comprender a ésta. El quehacer de la deconstrucción se multiplica y se sigue multiplicando: en formas de explicar tal o cual aspecto, aislar un concepto, una operación o una estrategia específica de sus escritos; así también como en aquellos *dossiers*, artículos de revista y libros dedicados a construir una especie de unidad de pensamiento que vuelva legible a este filósofo en la lengua castellana, o por lo menos comprensible en el horizonte filosófico y del pensamiento contemporáneo. Fechas, cronologías, etapas del movimiento de su pensamiento; todas construyen un sentido de legibilidad, de algún modo. Algunas lecturas tratan de respetar el aspecto diseminal de su escritura y renuncian a estabilizar sus escritos en periodos y obras; otros más ceden a la tentación de medianamente estabilizarlo.¹⁷⁷ ¿Podría ser de otro modo? ¿Cómo explicar una forma de lectura-escritura

¹⁷⁷ Una muestra de esta multiplicación de textos en castellano es la siguiente: José Bernal Pastor en *El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*, 377 pp; del mismo autor los ensayos “Filosofía y desconcierto. El pensamiento de Jacques Derrida: traducción y transición” y “Las cenizas del testimonio: notas para una aproximación del testimonio en Derrida”, *Revista de filosofía*, núm. 113, pp. 11-47 y 51-76; Roberto Ferro, *Escritura y deconstrucción. Lectura (h)errada con Jacques Derrida*, 177 pp; Cristina de Peretti, *Jacques Derrida, Texto y deconstrucción* 207 pp; de esta misma autora, con Paco Vidarte, *Jacques*

tan compleja y puesta a la deriva, no anticipable ni saturable, que permita un cierto modo de comprensión de lo que hace al interior del discurso filosófico y de otras formas de discursividad, como la historia? A mí se me impuso anteriormente el mismo problema, al momento de llevar la deconstrucción a la historia como una táctica de lectura específica para leer libros de historia, esto es, para llevar a cabo un análisis historiográfico desde la deconstrucción, de la obra de Edmundo O’Gorman *La invención de América*.¹⁷⁸ Mi decisión en ese momento fue explicitar la deconstrucción llevando a cabo el gesto de una distinción: distinguir la deconstrucción de la hermenéutica, principalmente de aquella articulada por Hans-George Gadamer. De esta manera pudo emerger, hasta donde fue posible, la deconstrucción como una táctica específica para leer libros de historia.

La tarea nueva que se impone en esta investigación está atravesada por estas problemáticas de cómo comprender, o bien hacer legible, al menos hasta donde se pueda, a la deconstrucción. ¿Qué podría venir a aportar de nuevo este capítulo a las huellas diseminadas de la deconstrucción? ¿Qué utilidad puede tener una escritura más sobre Derrida, que intente explicitar los modos de escritura y de lectura que realizaba? ¿Cuál su necesidad? ¿Para que venir a multiplicar más, cuando bastaría remitir a los libros que

Derrida (1930) 94 pp; también de la misma autora la compilación, *Espectografías (desde Marx y Derrida)*, 196 pp. Manuel Asensi (comp.), *Teoría literaria y deconstrucción*, 409 pp; Ana María Martínez de la Escalera (editora), *Adiós a Derrida*, 125 pp; Heriberto Boeder, *El final del juego de Jacques Derrida*, 126 pp; Peter Sloterdijk, *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*, 93 pp; Mustapha Chérif, *El islam y Occidente. Encuentro con Jacques Derrida*, 93 pp; Harold Bloom, Paul de Mann, et. al., *Deconstrucción y crítica*, 249 pp; Marcelo Pasternac, *Lacan o Derrida. Psicoanálisis o análisis deconstructivo*, 151 pp; Tom Cohen (comp.), *Jacques Derrida y las humanidades*, 414 pp; Fernando García, *Comunicación y desconstrucción: el concepto de comunicación a partir de la obra de Jacques Derrida*, 336 pp; Patricio Peñalver, *La deconstrucción. Escritura y filosofía*, 173 pp; Marc Goldschmit, *Jacques Derrida, una introducción*, 238 pp; Zenia Yébenes, *Derrida*, 172 pp; Carlos Skliar y Graciela Frigerio (comps.), *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados*, 149 pp; Monica B. Cragnolini, *Derrida, un pensador del resto*, op.cit., 156 pp; de la misma autora, la compilación *Por amor a Derrida*, 262 pp; Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*, op. cit., 186 pp, y *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, 91 pp.

¹⁷⁸ Ricardo Nava Murcia, *Deconstruyendo la historiografía. Edmundo O’Gorman y La invención de América*, Tesis de Maestría, op. cit., <<http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/014623/014623.pdf>>. También puede verse una síntesis de la tesis en el artículo: “Deconstruyendo la Historiografía. Edmundo O’Gorman y *La invención de América*”, *Historia y Gráfica*, op.cit., pp. 153-184.

continúan multiplicando? Es precisamente la multiplicación de los comentarios, las ediciones en distintas lenguas y las reediciones de sus escritos, las que vienen a justificar la necesidad constante de volver a comenzar a escribir sobre sus textos, porque la multiplicación de sus escritos y sobre sus escritos señalan los puntos de una “obra” siempre recomenzada y no agotada. Por otra parte, si los textos sobre Derrida y de Derrida se multiplican, ahí hay la necesidad y necesidad, no sólo de volver a comenzar sino de pensar sus escritos a partir de modos distintos que expliciten, bien tal o cual aspecto, la relación con alguna disciplina, o bien, la generalidad y consistencia de sus textos. Porque, nuevamente, hay ahí ceniza. Mi propia escritura traicionará aquí la empresa de no tomarla como conjunto de textos, más o menos diferenciados y nunca los mismos, pero que provocan el efecto de “Obra”. Imposible sustraerse. Sin embargo, lo haré con la conciencia de que es imposible dar coherencia fiel a lo que no la tiene. Por tanto, este capítulo toma el riesgo de una decisión.

La decisión es continuar multiplicando, una vez más, qué hace la deconstrucción, cómo bebe de la tradición y cómo la desmonta; multiplicar más y de otra forma aquello que ya se cree que se sabe para poder permitir emerger alguna nueva consistencia o aspecto poco trabajado o no dicho. No basta con la multiplicación de lo escrito sobre Derrida y de Derrida o la deconstrucción, y no sólo porque nunca sea suficiente, ni última, una nueva interpretación sobre este filósofo, sino porque el hecho de que haya multiplicación activa de sus textos y sobre sus textos justifica sin más, que esto se siga multiplicando en una deriva sin fin. Quizá esto es a lo que el mismo Derrida jamás hubiera renunciado, porque el acto de multiplicar interpretaciones sería coherente con lo que planteaba como diseminación. Finalmente la escritura de Derrida es una diseminación nunca previsible, anticipable, determinada, acabada sino deriva que multiplica las derivas. Él mismo renunció

a anticipar a su lector, a calcularlo o a programarlo. La complejidad de su escritura, hace que nos jalemos el cabello intentando comprender aquello de lo que habla, pero poco a poco, como él mismo dijo, uno se va forjando como lector; deja de anticipar el sentido, de buscar la tesis y el argumento que confronte las posturas tratadas; de formular la pregunta de lo que quiso o quiere decir en tal o cual párrafo; y así, sólo de esta forma, adviene una lectura distinta, novedosa, sorpresiva, no anticipada, más allá de cuáles hayan sido las intenciones de Derrida mismo.

Es por eso que la escritura de Derrida no es un objeto unificable o asimilable; de cierto modo, no existe un Jacques Derrida, éste sólo está multiplicado en una deriva textual sin fin. Acude como espectro, o más bien, como muchos espectros; sólo se trata de una escritura que de facto, es ya virtual en esta multiplicación diseminal. Derrida sólo arriba totalmente Otro cada vez única, como espectrografía de una ausencia que borra toda posibilidad de asimilación de sus textos. Puestos a la deriva, derivan aquí, en este capítulo, para sacar aspectos que permitan una lectura deconstructiva de la deconstrucción llevada a cabo por Derrida sobre el concepto de archivo en *Mal de archivo*.

En consecuencia, el modo de tratamiento de ciertos textos de Derrida y sobre Derrida que vienen a multiplicar lo ya escrito, para comprender de un cierto modo la empresa de tratamiento del archivo es el siguiente:

La primera parte tratará de lo que la deconstrucción viene a hacer en esta investigación más allá de una cierta táctica de lectura. Un primer aspecto consiste en presentar a modo hipotético, pero funcional, una especie de epistemología presente en la deconstrucción, quizá más una cierta perspectiva sobre el conocimiento que ha habitado constantemente los textos deconstructivos de Derrida. A continuación, se explicitará, desde ciertas lecturas, cómo fue articulándose la noción de huella en la construcción y

deconstrucción del concepto de escritura en Derrida: la noción de signo, de juego y de escritura permitirán una cierta comprensión de lo que la deconstrucción hace con el concepto de archivo. La deconstrucción, viene a ubicarse, en consecuencia, como una forma de romper la tradicional concepción de la comunicación, además de vincularla a la muerte. Otro aspecto a tratar en este apartado, es aquel que viene a ubicar a la deconstrucción como una práctica que se desplaza de una heterología a una heterografía de la ausencia, la muerte y lo Otro. Aspecto importante para comprender la ubicación del problema del archivo en relación a su impronta (impresión) y su mal radical (pulsión de muerte).

El penúltimo apartado viene a ubicar a la deconstrucción en su distinción con la historia de los conceptos. La idea principal es que no se confunda una deconstrucción del concepto de archivo con una mera historia de los conceptos. A partir de esta distinción, es posible poder comprender la especificidad que la deconstrucción tiene al tratar cualquier concepto histórico y por qué la deconstrucción opera también un modo particular de historizar.

Al final es importante mostrar cómo la deconstrucción es un pensamiento de la huella y del resto que intenta pensar históricamente la tradición recibida y que trata de reactivar esa herencia de un cierto modo, llevando hasta el límite la tradición y sacando aquellos aspectos que han estado en ella, de algún modo, reprimidos. Se escribirán una serie de consecuencias y lo que deja la deconstrucción, tanto para la teoría de la historia como para el pensamiento.

La deconstrucción o el espacio de la diseminación.

Siempre –en la medida de lo posible, por supuesto, y por “radical” o inflexible que deba ser una deconstrucción– me prohibí herir o aniquilar. Precisamente, reafirmar siempre la herencia es el modo de evitar esa ejecución. Incluso en el momento en que –y es la otra vertiente de la doble exhortación– esa misma herencia ordena, para salvar la vida (en su tiempo finito), reinterpretar, criticar, desplazar, o sea, intervenir activamente para que tenga lugar una transformación digna de tal nombre: para que algo ocurra, un acontecimiento, la historia, el imprevisible por-venir. La experiencia de una “deconstrucción” nunca ocurre sin eso, sin amor, si prefiere esta palabra.

-Jacques Derrida.

La deconstrucción es el espacio de la diseminación. Jorge Luis Borges tiene la mejor analogía de lo que en este espacio se produce: un jardín de senderos que se bifurcan.¹⁷⁹ Con este cuento el espacio de la diseminación es como un libro y un laberinto al mismo tiempo. Derrida le va llamar singularmente: el fin del libro y el comienzo de la escritura. Este fin del libro entendido, como se verá más adelante, como la ruptura con la tradicional y con la idea de un libro que coloca los signos en orden lineal y descendente. El fin del libro será el arribo de una nueva concepción del libro y de la escritura: un jardín de senderos que se bifurcan.

La diseminación es indecidiblemente finita/infinita. Ts’ui Pên, cuenta Borges, había redactado la idea con la siguiente frase: “*Dejo a los varios porvenires (no a todos) mi jardín de senderos que se bifurcan.*” La diseminación es el hecho de cómo un signo remite a otro y éste a otro, en un diferimiento similar al que describe otro de los personajes de

¹⁷⁹ Jorge Luis Borges, “El jardín de senderos que se bifurcan” *Narraciones*, p. 105.

Borges, Albert: “No conjeturé otro procedimiento que el de un volumen cíclico circular. Un volumen cuya última página fuera idéntica a la primera, con la posibilidad de continuar indefinidamente” Esta similitud, esta circularidad expresada así por Borges, permite ver cómo la repetición viene siempre cargada con una diferencia, lo mismo no se repite salvo como Otro en lo mismo. Este diferimiento, se verá, es lo que desencadena la enigmática diseminación que ha ocurrido desde los orígenes de la filosofía misma, en la filosofía; y que la deconstrucción saca de la represión u ocultamiento. “Imagine también una obra platónica, hereditaria, transmitida de padre a hijo, en la que cada nuevo individuo agrega un capítulo o corrigiera con piadoso cuidado la página de los mayores”¹⁸⁰

Borges ficciona cómo, la novela de Ts’ui Pên, disemina cualquier rumbo, pues es una novela caótica en donde la frase “varios porvenires (no a todos)” sugiere la imagen de la bifurcación en dos aspectos: tiempo y espacio. El espacio de la diseminación planteado por Derrida es sumamente análogo. Borges pone en boca de su personaje cómo en todas las ficciones, cuando un hombre se enfrenta con diversas alternativas, decide por una y no por otra; mientras que en la novela de Ts’ui Pên, opta simultáneamente por todas, creando diversos porvenires, diversos tiempos que proliferan y se bifurcan. Es lo que ocurre con el sentido de un concepto, de una palabra o de una frase, éste nunca se agota en la primera vez, en el primer sentido, pues es simultáneo a otras posibilidades de sentido, que a su vez encadena con otras posibilidades, y otras más. La diseminación, al bifurcarse, vuelve el sentido un sentido diseminado, activo, constante y nunca definitivo. Cada enlace, aquí, cada sentido, es el punto de partida de otras bifurcaciones. El jardín de senderos que se bifurcan es también, dice Borges, una gran metonimia del tiempo. No es la idea del tiempo, señala Borges en boca del personaje Albert, uniforme y absoluto en el que Newton y

¹⁸⁰ *Ibid*, p. 105.

Schopenhauer hacían reposar sus certezas; el tiempo es una vertiginosa multitud de tiempos divergentes convergentes y paralelos. Esta ficción muestra lo que en realidad la deconstrucción, como espacio de la diseminación, intenta pensar: no sólo la posibilidad de pensar históricamente, sino asumir el tiempo como un tiempo devastado, colapsado, en tanto lo que hay son múltiples experiencias del tiempo coexistiendo unas con otras diferidamente. “Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca *todas* las posibilidades.”¹⁸¹

Borges viene, de esta manera, a complicar las certezas respecto al sentido de las palabras y a instaurar otra dimensión en la que el lenguaje se traza en un tiempo y espacio diferido, y en diferimiento. Complica de esta manera la linealidad de la palabra y el sentido estable. Muestra en la ficción lo que Derrida viene a señalar en la filosofía: la diseminación del sentido en la lectura/escritura en un espacio otro, incierto, que acciona una deconstrucción en curso, que hace tambalear la metafísica y la ontología tradicionales.

Franz Kafka señala a su manera, y tiempo antes que Borges, esta falta de certeza, esta inestabilidad de las palabras que vagan en un espacio que ya no pertenece al sujeto. Uno de los cuentos de este escritor checo es sugerente al respecto: “Conversación con el que reza”.¹⁸² La narración presenta a un hombre que todos los domingos reza en la iglesia con la intención premeditada de ser visto por todos en su piedad y religiosidad, exagerando las posturas y el modo de rezar. Por ejemplo, se ponía de rodillas y golpeaba su cabeza contra el suelo. El narrador del cuento, que asistía para mirar a una chica de la cual estaba enamorado, un día se harta y decide confrontar al hombre que reza. Llevándolo a un callejón le pregunta por qué reza así, siendo eso tan fastidioso para el resto de la gente que

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 109.

¹⁸² Franz Kafka, *Conversación con el que reza. Conversación con el borracho*, 46 pp.

asiste al templo. El hombre que reza le contesta afirmando que el fin de su vida es ser observado por la gente. El enojo del narrador ante semejante respuesta interpela: “Tengo experiencia, y no hablo en broma cuando digo que se trata de un mareo en tierra firme. Consiste en que habéis olvidado el verdadero nombre de las cosas y dejáis caer ahora sobre ellas, en medio del apuro nombres casuales.”¹⁸³

La conversación con el que reza continúa hasta que finalmente el narrador se ve confortando, ahora por el que reza, invirtiéndose los papeles. El hombre que reza le pregunta al narrador que si sabe por qué quiere ser observado por la gente, Y la respuesta que articula es que él mismo nunca se ha convencido de su propia vida. “Es decir, capto las cosas que hay a mi alrededor con ideas tan caducas que siempre creo que las cosas han vivido alguna vez; pero que ahora están hundiéndose.”¹⁸⁴ La conversación termina tras otras anécdotas. Al final, el hombre que reza elogia la corbata y buena vestimenta del narrador diciendo que las confesiones más claras son aquellas que se desmienten.

¿Qué muestra esta escena? Uno de los posibles e inestables contextos de ese espacio enigmático de la diseminación. *Conversación con el que reza*, escrito alrededor de 1909, muestra de otro modo la soberanía solitaria en la que el lenguaje estaba ya abismado a principios del siglo XX.¹⁸⁵ La relación sujeto-objeto había sido ya trastocada, y el cuento de Kafka muestra literariamente cómo ésta se invierte: el sujeto que quiere interpelar, sólo se encuentra con qué él, ahora es interpelado por el sujeto a quien quiere dominar y sobre quien se considera superior. Es evidente que lo que esta escena resalta es la pérdida de todo referente. La ilusión de dominio sobre las cosas se ha perdido. El lenguaje resbala por la superficie de las cosas; nombrar es sólo el intento de que el mundo no se escape. Se

¹⁸³ *Ibid.*, p. 29

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 5 (introducción al libro).

constata algo más, que los límites de la representación: lo que Kafka muestra, a mi juicio, es lo que Derrida pondrá más como el fin de la representación. Dicho de otra forma, con la diseminación hay un desplazamiento: de los límites de la representación al fin de la misma. Una crisis se hace patente hasta hoy: el impedimento de seguir concibiendo la unidad de lo existente, sólo palabras solitarias, conceptos comunes que se emplean y se desintegran. ¿Se podrá hablar alguna vez una lengua del mundo de las cosas? ¿Rezar corresponde a lo que ese hombre hace? La no correspondencia entre lenguaje y realidad constituye el espacio de la diseminación que efectúa la deconstrucción. Un mareo en tierra firme, es el espacio de la diseminación.

La deconstrucción como espacio de la diseminación: una epistemología de la diferencia.

Abre, por el contrario, camino a “la” simiente que no (se) produce pues, no se adelanta más que en el plural. Singular plural que ningún origen singular habrá precedido jamás. Germinación, diseminación. No hay primera inseminación. La simiente es primero dispersada. La inseminación “primera” es diseminación. Huella, injerto cuyo rastro se pierde. Se trate de lo que se denomina “lenguaje” (discurso, texto, etc.) o de inseminación “real”, cada término es un germen, cada germen es un término.

-Jacques Derrida. La diseminación.

En el capítulo anterior, con Michel Foucault, Michel de Certeau y Alfonso Mendiola, se caminó a través de un espacio en el que el lenguaje vaga en su dispersión propia, en su soberanía solitaria. La historia, al moverse en ese espacio quedó en una situación en la que su decir sobre el pasado es tan contingente como los modos de comprenderse a sí misma en su función social. Esto constituye, a su vez, el planteamiento del problema para abordar la deconstrucción derridiana de otro modo: el límite de nuestro

pensamiento que se da al ser interpelado por lo Otro señala una frontera con aquello que más se resiste a ser pensado. El pensamiento aparece aquí como esa experiencia en la que el lenguaje forja mundo y se hace mundo. Con Foucault se vio que el pensamiento se abisma desde el momento en que el sujeto se desdobra en tanto sujeto que piensa y objeto pensado. Michel de Certeau activa el pensamiento hacia una poética de lo imposible. Alfonso Mendiola, con el giro historiográfico, señala el modo en el que el pensamiento puede observar lo Otro desde un modo de operar con las paradojas como observación de segundo orden. De esta manera, el pensamiento se sitúa como condición de posibilidad, que desde un lenguaje que no le pertenece se encara hacia la posibilidad de pensar lo no pensado, esto es, hacia la posibilidad de pensar históricamente. De ahí que el pensamiento constituya, por tanto, una experiencia sobre el límite que sigue interrogándose por hasta dónde es posible pensar históricamente, por tanto, por lo Otro y qué impide tal posibilidad.

En consecuencia, ¿cuál sería la respuesta al diagnóstico de Foucault por parte de Derrida, que marcaría una diferencia respecto al modo en que de Certeau y Mendiola lo asumen, aceptando que la respuesta no viene dada de manera directa por parte de Derrida hacia Foucault, sino que podría decirse que Derrida estuvo pensando problemas similares en los que el trabajo de Foucault se encuentra de cierta manera también interrogado?¹⁸⁶ Por lo tanto, hay dos aspectos importantes de este apartado: 1) La posibilidad de encontrar algo como una especie de epistemología implícita en la deconstrucción; y 2) observar cómo esta

¹⁸⁶ Me refiero a que Derrida no toma el diagnóstico de *Las palabras y las cosas* para enfrentarlo directamente como hacen de Certeau y Mendiola. Sin embargo, Derrida elaboró interrogaciones específicas a Foucault, desde el momento en que deconstruyó el que fue el primer libro de Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*. (c. f. “Cogito e historia de la locura” *La escritura y la diferencia*, pp. 47-89.) Interrogaciones respecto al problema de la historicidad precisamente, respecto a la posibilidad de pensar históricamente. Derrida señalará cómo Foucault en este intento por pensar históricamente no es radical, pues aún su intento por historizar la locura queda atrapado en una historia teleológica, fincada en un origen pleno (el momento inaugural de la locura será el momento cartesiano, y el mismo Foucault no se da cuenta), y contra el mismo proyecto que rechaza: los orígenes y la historia continua. Por su parte Foucault, años después y a causa de un enfado entre ambos le contestará en el anexo 1 de la segunda reedición de la *Historia de la locura*.

posible epistemología permite otro modo de enfrentar la frontera y límite de la experiencia del pensar, esto es, otro modo de enfrentar la historicidad y la otredad; con consecuencias para la escritura e investigación histórica.

Derrida, con la deconstrucción, parte de la misma incertidumbre respecto al ser del lenguaje, que desde Foucault y hasta buena parte de los postestructuralistas se percibe. Sin embargo el tratamiento que le da a éste, no se reduce a un mero giro lingüístico. Maurizio Ferraris insiste en que Derrida, a diferencia de muchos de los filósofos de su época, al privilegiar la escritura, considera que el lenguaje es ciertamente mediación conceptual con el mundo. Sin embargo, a partir de una escritura concebida como *arqueoescritura* (*archiescritura*),¹⁸⁷ está situada en un estrato más originario.

La idea básica es que antes de que se haya identificado un nivel lingüístico (aquello que Husserl habría considerado un estrato predicativo, en el que se forman juicios), y antes de que se haya aislado un ámbito de la experiencia en el que encontremos signos, nuestra experiencia está determinada por contenidos no conceptuales que se ramificarán en signos, códigos, lenguajes y conciencia.¹⁸⁸

Se trata del signo que, en tanto huella caracterizada por una iterabilidad, aparece como primera experiencia antes que lingüística y antes que comunicativa. La huella es condición de posibilidad del pensamiento y de toda experiencia.¹⁸⁹ La escritura como

¹⁸⁷ La concepción de una escritura como archiescritura se verá más adelante. Por lo pronto se puede anticipar lo siguiente: la archiescritura es una escritura anterior a todo sistema de escritura y todo sistema de la voz, un estrato originario, pero no como un origen pleno, primer principio u origen metafísico, sino como un origen dislocado, diferido, un origen que a su vez, es huella de otro origen, y éste de otro, y así sucesivamente.

¹⁸⁸ Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*, op.cit., p.78

¹⁸⁹ José Bernal pastor afirma también este desplazamiento de Derrida respecto del giro lingüístico: “Todo deviene ‘discurso’ o lenguaje [...], pero no porque todo queda atado precedentemente por la discursividad o la lingüísticidad, sino precisamente porque la condición esencial del lenguaje o del discurso es *la puesta en diferencia* del significado originario –así pues, del significado originario *del lenguaje o del discurso*–, la inclusión del mismo en el sistema de su diferimiento. Todo deviene lenguaje porque no hay significación originaria y totalizadora en general, y no la hay del lenguaje en particular; porque el lenguaje es el sistema de las diferencias intralingüísticas –entre significados, entre significantes, entre unos y otros– y, al mismo tiempo, *la huella del sistema del diferimiento del sistema de las diferencias intralingüísticas en general, la*

marca, como huella, viene a obturar los límites de la representación que ha dejado Foucault, lanzándola al abismo y a una ruina, a una quiebra irremediable. Es decir, la deconstrucción viene a socavar estos límites para señalar más bien un fin de la representación. Además, viene a dismantelar la noción clásica de interpretación: la noción hermenéutica que se sostiene en el poder de la presencia, esto es, en el poder de la voz. Las consecuencias para la epistemología se van a ver también desde esta posibilidad.

¿Cómo pensar, desde Derrida, una epistemología de la diferencia y la paradoja? A través de un camino que opera a lo largo de una deconstrucción abierta, haciéndose en la muerte en tanto historicidad, y con la muerte de Derrida, en tanto envío y transmisión recibida; una diseminación que actúa desde una historicidad declarada en la deconstrucción misma. De qué camino se trata, es lo que Bernal Pastor comentará de una forma particular. Derrida comprende su propio trabajo como un discurso que asume una problemática: la incertidumbre del origen y de origen.¹⁹⁰ Se trata de una incertidumbre como acto primero en el ejercicio de conocer y pensar, tanto como una incertidumbre por el origen, el lenguaje y el fin del conocimiento. Esta incertidumbre por el conocimiento y el lenguaje está, además, ligada con la incertidumbre misma en cuanto a su resultado.

A continuación se observará cómo Derrida lleva hasta el exceso esta actividad de la incertidumbre, asumiendo los riesgos y declarando repetidamente la deriva que atraviesa su discurso y pensamiento. También se verá cómo el pensamiento puede dar un paso a partir de la incertidumbre indefinida.

José Bernal Pastor, dedica un capítulo a esclarecer la oscuridad que atraviesa el pensamiento y escritura de Derrida. Explicita por qué los textos de Derrida tienen grados de

huella del sistema diferencial que excede y comprende al sistema de las diferencias como lenguaje.(Las últimas cursivas son mías) (*El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida, op. cit.*, p. 45.)

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 88.

ilegibilidad y legibilidad, en el sentido de un lenguaje que se sustrae a presencia plena y aparece como oscuro sin estar plenamente ausente. Se trata de una paradoja en el pensamiento y escritura derridiana. Si bien la intención de Bernal Pastor es explicar esto desde el análisis de un fragmento particular en el que Derrida toma una posición, no por primera vez, pero sí con un cierto modo de declararla; para los propósitos de este apartado en mi propia investigación, llevaré a cabo un desplazamiento: tomaré el mismo fragmento y en parte la interpretación misma de Bernal Pastor, para llevarla hacia la posibilidad de encontrar ahí mismo la articulación de una epistemología de la diferencia, las multiplicidades y la paradoja. Dicho en otras palabras, desde este pasaje observar qué postura asume Derrida respecto a las posibilidades del conocimiento en general y del pensamiento en lo particular.

En el texto *El tiempo de una tesis*,¹⁹¹ Derrida cuenta cómo hacia el año de 1957 registro un tema de investigación, cuyo título fue *La idealidad del objeto literario*. Su director Jean Hyppolite la recibió generosamente. Cuenta Derrida cómo, Hyppolite le permitió trabajar con apertura y atención aún sobre aquello que permanecía todavía ininteligible. Lo dejaba ir a donde lo llevaran sus pasos. Posteriormente, Derrida cuenta lo que ocurrió en un coloquio en 1966:

Tras algunas observaciones amistosas sobre la conferencia que yo acababa de pronunciar, Jean Hyppolite añadía: «Aparte eso, verdaderamente no veo adónde va usted». Creo haberle contestado poco más o menos lo siguiente: «Si viese claramente, y por anticipado, adónde voy, creo realmente que no daría un paso más para llegar allí». Quizás pensé entonces que saber adónde se va puede indudablemente ayudar a orientarse en el pensamiento, pero no ha hecho jamás dar un paso, todo lo contrario. ¿Para qué ir adonde se sabe que se va y adonde se sabe uno destinado a llegar? Al recordar hoy esta respuesta, no estoy seguro de comprenderla bien, pero seguramente no quería decir que nunca veo

¹⁹¹ Jacques Derrida, “El tiempo de una tesis”, *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, pp. 11-22.

adónde voy ni que no lo sé, y que, en consecuencia, en esa medida, en la medida en que sé, no es seguro que haya dado jamás un paso, o, que haya dicho algo. Eso quiere decir también, quizás, que de ese lugar adonde voy sé lo bastante como para pensar, con un cierto terror, que allí las cosas no marchan bien, y que, teniéndolo en cuenta todo, mejor valdría no dirigirse allí. Pero hay Necesidad, una figura que he querido llamar recientemente Necesidad, con la mayúscula de un nombre propio y Necesidad dice que siempre hay que rendirse. Con riesgo de no llegar. Con riesgo, dice, de no llegar. Liberado con que no llegues. (Quitte *á* ne pas arriver. Quitte, dit-elle, *á* ne pas arriver. Quitte pour ce que tu n'arrives pas.)¹⁹²

Bernal Pastor muestra este fragmento para expresar cómo Derrida recurre a las palabras de Hyppolite para indicar el riesgo que corren sus propios textos en el momento en que se reconocen oscuros. Esto es, cómo la obra de Derrida corre el riesgo de ser ininteligible. El argumento: la conciencia que Derrida tenía respecto a que Jean Hyppolite no era cualquier lector. “Derrida da a entender que lo que dice Hyppolite respecto a la conferencia que motiva su observación, es de algún modo, el paradigma de lo que habría de decir todo lector cuidadoso respecto al conjunto de su obra.”¹⁹³

El desplazamiento de la interpretación de Bernal sobre este pasaje citado, parte de las siguientes preguntas: ¿hasta dónde es posible encontrar implicada en la deconstrucción, en el afuera o en el adentro, en los bordes o por dónde, una epistemología más o menos planteada, o al menos una postura respecto a cómo Derrida observa el conocimiento, sus procesos, sus dificultades? En otras palabras, ¿hay una teoría del conocimiento o al menos una opinión funcionando como operación en la deconstrucción?

Siguiendo y desplazando la interpretación propuesta, habrá que poner atención a algunos aspectos del pasaje. Bernal Pastor muestra cómo se está ante un Derrida desdoblado en dos personajes: el objeto de memoria y el que hace memoria. Hay una

¹⁹² *Ibid.*, p. 12.

¹⁹³ José Bernal Pastor, *El desplazamiento de la filosofía... op. cit.*, p. 90.

distancia histórica en el acto de su memoria: el 2 de junio de 1980, momento en que Derrida recuerda el intercambio que sostuvo con Hyppolite en 1966. Frases como “quizás haya pensado entonces”, “Al recordar hoy esta respuesta no estoy seguro de comprenderla bien”, “Seguramente no quería decir” y “quiere decir...quizás”, muestran cómo Derrida hace de su incertidumbre un objeto de reflexión. Bernal Pastor sugiere que ahí se lleva al acto una transmisión: “Todo tiende a indicar, pues, que la verdadera protagonista de esta escena es la incertidumbre que se traslada de Hyppolite a Derrida. Ella los emparenta: ambos resultan ser lectores perplejos de unas palabras que se les escapan.”¹⁹⁴ Así, Derrida aparece como un continuador de la pregunta que le transmite Jean Hyppolite, en consecuencia, de la incertidumbre, de una incertidumbre como condición de posibilidad del pensamiento.

El papel que juega aquí la incertidumbre puede indicar el rasgo fundamental de una epistemología implícita en la diseminación derridiana. Como se verá, la deconstrucción opera desde ciertas tácticas, las cuales no se repiten como si fuesen un método que aplicar a los textos. Lo que sí, es que algunas tácticas son reconocibles en muchos pliegues textuales de Derrida. De esta manera, una de ellas es la que toma a los textos, a sus autores y lleva los conceptos hasta el exceso, hasta sus límites y hasta donde ellos no fueron capaces de llegar, ya sea porque no lo vieron, porque dieron vuelta atrás en el camino, o simplemente porque no arriesgaron la palabra y el pensamiento. Uno de estos pensadores con los cuales Derrida dialoga es Descartes. Este filósofo del siglo XVII, es considerado como el fundador de la epistemología moderna, la filosofía de la conciencia y el método científico.

Puede decirse, sin lugar a dudas, que Derrida sigue a Descartes de una manera fiel, pero con esa fidelidad que implica una cierta infidelidad, como le señalará Roudinesco a

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.91.

Derrida mismo.¹⁹⁵ Es decir, puede suponerse que Derrida sigue a Descartes en el principio mismo del conocimiento: la incertidumbre, o más bien, lo que Descartes llama duda metódica. El problema es que Descartes va muy bien cuando asume la duda como primer principio del conocimiento, pero se regresa a aquello que pone en duda, en el momento mismo en que idea un método para asegurarse el conocimiento. La incertidumbre es el motor que permite el conocimiento, pero sólo como principio y medio para asegurárselo, llegando de este modo a la verdad. Ahí ocurre verdaderamente la quiebra y el fin del conocimiento. Lo que Derrida podría señalar en Descartes es precisamente que piensa la incertidumbre como condición de posibilidad del conocimiento y en lugar de mantenerla como incertidumbre indefinida, la sustrae a esa dimensión y la anula al reducirla para asegurarse la verdad. En una palabra, la anticipa.

Por lo tanto, ser fiel a la herencia cartesiana es habitar la incertidumbre y no dar vuelta atrás como el mismo Descartes. Habitar la incertidumbre como incertidumbre indefinida. ¿Cuál sería el camino de esta incertidumbre? Aquel que se puede enunciar con una palabra que el mismo Derrida construye para significar múltiples cosas: *destinerrancia*.¹⁹⁶ El principio de una incertidumbre indefinida es pues, una destinerrancia.

Destinerrancia. Esa posibilidad que Derrida anuncia afirmando que un gesto puede no siempre llegar a su destino, puede atribuírsele otros niveles semánticos. En castellano, destinerrancia es un neologismo que expresa un oxímoron. Ahí se anudan dos términos

¹⁹⁵ “Y pensé que había tenido razón de hacer hablar las obras en el interior de sí mismas, a través de sus fisuras, sus blancos, sus márgenes, sus contradicciones, sin tratar de aniquilarlas. De aquí proviene la idea de que la mejor manera de ser fiel a una herencia es serle infiel, es decir no recibirla literalmente, como una totalidad, sino más bien pescarla en falta, captar su ‘momento dogmático’” Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, “Escoger su herencia” *Y mañana que... op cit.*, p. 10.

¹⁹⁶ Para Derrida la noción de destinerrancia es otro modo de decir indecidibilidad: “Por consiguiente, creo que, lo mismo que la muerte, la indecidibilidad, lo que denomino también la “destinerrancia”, la posibilidad que tiene un gesto de no llegar nunca a su destino, es la condición del movimiento del deseo que, de otro modo, moriría de antemano” (Jacques Derrida, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, p. 42.).

antinómicos, dos conceptos opuestos que vienen a indicar varias cosas: destino y errancia. ¿Se puede ser errante cuando ya hay un destino como punto de llegada, como meta? Normalmente, si hay destino, hay cálculo y programa; meta hacia la cual transitar con pasos seguros. Incluso, desde un punto de vista metafísico o teológico, destino alude también a algo de lo que no se puede escapar, que está ya marcado y trazado de antemano, esto es, anticipado. Por su parte, errancia indica dos posibles sentidos, el primero es el de errar como vagar sin rumbo, sin meta, sin patria, sin destino; como se dice a propósito de un judío errante. El segundo sentido es el de errancia como el de errar de equivocarse, de cometer un error; como se dice a propósito de haber errado el camino. Y aún se podría incluir otra semántica más si a errancia se le agrega una “h”: herrar (h)errancia.¹⁹⁷ De esta manera herrar vendría a añadir la posibilidad de forjar con hierro, construir. Destinerrancia remite, por lo tanto, a ir sin destino, ir a la deriva, sin rumbo y sin punto de llegada, sin patria. Pero también quiere decir ir hacia un fin, hacia un trazo, hacia un punto de llegada. Sin embargo, en ese caminar, en ese ir a la deriva, el viajero puede errar, equivocarse, no una sino muchas veces. Al equivocarse, sin embargo, no todo está perdido, el equívoco, el sin destino con destino forja, construye nuevas posibilidades al abrir lo imprevisible. Destinerrancia como deconstrucción y construcción.

Destinerrancia como nombre propio de un sitio que se sabe de antemano destinado a no llegar. Que hace camino errante abandonado a no llegar, como riesgo de toda transmisión. De lo que se trata entonces es de una escritura y un cierto modo de leer, que comienza, también en esta investigación, escribiéndose a partir de la destinación, del destino, del envío y de la muerte. En *El tiempo de una tesis*, como se verá más abajo,

¹⁹⁷ El uso de errar con la h antepuesta entre paréntesis va precisamente en el título de uno de los libros ya citados sobre Derrida: Roberto Ferro, *Escritura y deconstrucción. Lectura (h)errada con Jacques Derrida*.

Derrida se preguntaba ¿Para qué ir a donde se sabe uno de antemano destinado a llegar? La deriva que introduce la pregunta puede contravenir el sentido común, sin embargo, esta deriva abre la posibilidad de dejar venir la singularidad como aquello imprevisible y espectral, permite los retornos, las idas y las vueltas, la apertura en el pensamiento de aquello que no ha podido pensarse.

Porque para Derrida, pensar sabiendo por anticipado el fin del pensamiento no ha hecho dar un paso al pensamiento. Me parece que aquí, la crítica que establece Derrida se dirige hacia la ciencia más clásica: aquella que enuncia la verdad a partir del establecimiento de hipótesis que, al demostrarse, sitúan aquello que será verdad. Para este filósofo, esto no ha sido otra cosa más que una reducción tautológica.¹⁹⁸ Esto significa que el pensar ha seguido una trayectoria circular cuando se encamina hacia el fin que tiene prefigurado desde el principio. “Derrida no hace depender la posibilidad de movimiento del pensamiento del cuál sea el fin que se persiga, sino del acto mismo de pensar persiguiendo un fin”¹⁹⁹ Bernal Pastor señala cómo Derrida indica que este trayecto ha tenido diferentes pasos, como la dialéctica y la hermenéutica. El pensamiento da progresivamente una vuelta entre los distintos puntos de la circunferencia. La negación de Derrida consiste aquí en mostrar que el pensamiento se reduce a esta trayectoria circular hacia un solo punto: “aquel en el que la prefiguración del fin, origen del movimiento de ese pensamiento, coincidiera exactamente con el fin mismo, ya que este sería el único caso donde, en efecto, ocurriría que pensar conforme a un fin, nunca habría hecho dar un

¹⁹⁸ Bernal pastor es el que hace notar cómo en este fragmento, Derrida está diciendo, de algún modo, que el saber recorre un círculo tautológico. Recupero esta interpretación no sólo en el sentido de Bernal, quien lee esto para mostrar por qué la escritura de Derrida es oscura. (El desplazamiento... op.cit., p. 92.).

¹⁹⁹ *Loc. Cit.*

paso.”²⁰⁰ Derrida propone seguir el camino de la incertidumbre en lugar de la certeza en la que el pensamiento se dirige al fin prefigurado. Esta certeza sólo ha sido una reiteración tautológica de lo mismo, por tanto, cuando Derrida niega el hecho de que pensar sabiendo claramente a dónde se va, la lógica interna de esto significa que no tenga otro resultado que pensar lo que en cierto modo ya se sabe. Es decir, que en la ciencia, en el pensamiento, la hipótesis funciona como un saber ya sabido, y la demostración de ésta es solamente para terminar sabiendo lo que ya se sabe. Y no es que Derrida niegue que la ciencia ha producido saber y técnica. Me parece que la ciencia produce básicamente desde esta reducción tautológica. Si bien esto no es general para toda la ciencia, se puede pensar que mucho del conocimiento ha sido dispuesto de esta manera.

Tampoco significa que Derrida desprecie el trabajo académico de la ciencia, o que nunca haya dado un paso o dicho que nunca vea a dónde va, o bien, que no lo sepa; o que nunca es seguro que haya dado un paso. Me parece que la invitación de Derrida es a que el conocimiento nunca se establezca acomodado hacia el fin, que no haga de sus hipótesis el fin en sí mismo, sino que aprenda a desplazarlas, a no depender de ellas, a estar abiertos a lo imprevisible.

En consecuencia, Bernal señala que para que el pensamiento de un paso, para poder pensar lo no sabido, lo que no se ha podido pensar, aquello que queda pensado para toda la historia del pensamiento,²⁰¹ debe afrontarse como experiencia del pensar lo que le impide constituirse a éste como tal: *sin no-saber no hay saber*. El pensamiento que ya no se encamina hacia el fin prefigurado sólo llega como pensamiento, sólo adviene como

²⁰⁰ *Loc. Cit.*

²⁰¹ Pero, ¿es posible pensar lo que no ha sido pensado? Esta afirmación atenta contra toda lógica del conocimiento, pues pareciera que es una falacia: no es posible pensar lo que no ha sido pensado, pues sólo se puede pensar aquello que no es pensable. Aquí es donde Derrida sitúa precisamente el punto: dar un paso en el pensamiento sería pensar aquello que no ha sido pensado.

pensamiento en tanto que queda originariamente puesto a la deriva como pensamiento, esto es, perdido respecto a sí.²⁰² Lo que significa que la incertidumbre como principio del conocimiento es poner a éste mismo, desde el principio, abandonado a la deriva, a la destinerrancia, de no saber por anticipado a dónde va a llegar, de no saber cuál es el fin, su fin; de renunciar a encontrar la certeza y sólo aprehender lo indecible, la paradoja.

Esto permite pensar que, para Derrida, el pensamiento sólo puede acontecer como *no-pensar*. Porque pensar sabiendo hacia dónde apunta el pensamiento, dice Bernal Pastor, tiene como consecuencia enclaustrar el pensamiento, esto es, hacer de su movimiento un permanente retorno a lo mismo. En otras palabras, demostrar una hipótesis no hace otra cosa más que terminar sabiendo lo que ya se sabe; y esto es cerrar el pensamiento, paralizarlo, porque no puede advenir lo no pensado. Es como decir que una vez hallada la verdad, si acaso esto fuera posible, no tendría caso recorrer el camino del saber, pues el pensamiento se agotaría, llegaría a su fin. Contrario pues a lo que podría pensarse, lo que Derrida afirma no es parálisis del pensamiento sino que hace que el pensamiento, y por tanto el conocimiento sea más fértil, más productivo, pues nunca llegaría al fin. Es por esto que la incertidumbre, como experiencia primera del pensar, puede llegar a anunciarse, afirma Bernal Pastor, como el signo de la exploración de lo no pensado. Correr el riesgo de lo incierto, en lugar de establecerse sólidamente en la seguridad que produce la mismidad, permite salir al encuentro de lo imprevisible, esto es, de lo que más tarde Derrida llamará, lo Otro. Como se verá, este signo de exploración de lo no pensado abre posibilidades para pensar lo otro, que permitirán explorar los mismos problemas de la teoría de la historia de otro modo.

²⁰² *Ibid.*, p. 93.

Bernal Pastor, advierte en esta lectura de *El tiempo de una tesis*, respecto a que esto no debe entenderse, en Derrida, como una soberbia del pensamiento. El compromiso de Derrida está en no reducir lo no pensado, a lo pensado, y es éste rechazo lo que provoca su movimiento. La exploración de lo no pensado exige que Derrida tenga una disposición a no volverlo pensable.²⁰³ Volver el pensamiento pensable significa la persistencia en algo que Derrida interroga desde la deconstrucción: la presencia y la mismidad. Esto ubica a Derrida en la misma discusión teórica de la historia que se ha visto atrás: pensar históricamente, pensar lo Otro, particularmente el pasado como otredad que funda.

Bernal Pastor señala cómo la persistencia de Derrida se encamina a cuestionar la mismidad como mismidad de lo pensado. Por tanto, se trata de pensar de otro modo como posibilidad de pensar lo Otro: esto acontece como no pensar, como lo que no tiene lugar constituido.

Si como Derrida quiere, lo que ha asegurado la mismidad del saber a lo largo de toda la historia de occidente, si lo que delimita en esencia a la filosofía, el (no) pensamiento de la im-presencia corre el riesgo de no ser sino un pensamiento que ni siquiera tiene presencia, como un pensamiento que no llega a hacerse presente; en consecuencia, no como el que da un paso más allá de la filosofía y sale de ella, sino el que no consigue en modo alguno llegar a dar el que da ésta.²⁰⁴

Por otra parte, en el fragmento que se va leyendo de la mano de Bernal Pastor, hay otros puntos que comentar. Derrida habla de que en el fin las cosas no van bien. ¿Qué significa saber que las cosas van bien en el fin? Para Derrida podría significar que sabe que en el fin, y en tanto que tal, algo no está en buen estado, que de algún modo hay algo en él que a él le produce cierta quiebra, cierto pesar. Parece que Derrida sólo tiene una intuición, afirma Bernal Pastor, pues, ¿cómo podría Derrida estar seguro de saber esto, de saber que

²⁰³ Ibid., p. 93,4.

²⁰⁴ Loc. Cit.

las cosas no van bien en el fin? Tampoco lo sabe, porque suponer el fin consiste en suponer que hay tal quiebra. Se trata también, en Derrida, de un no-saber, cierto no-saber que solamente tiene ante sí la quiebra del fin, esto significa, por tanto, no tener a éste adelante y, en el extremo, estar impedido para traerlo a presencia, para reconocerlo en su estado pleno. Implica que “saber de la quiebra del fin es hallarse en una situación en la cual ya no sedan las condiciones para saber del fin que se ha quebrado”²⁰⁵ Este lugar, o más bien, este no-lugar, es el de Derrida. Por lo mismo, se puede comprender más, por qué Derrida respondió a Hyppolite diciéndole no saber a dónde iba.

¿Qué se puede ir desprendiendo de esto para comprender el pensamiento de Derrida como una epistemología de la diferencia y cómo ésta está ligada al diagnóstico de los límites de la representación y a la necesidad de pensar históricamente? ¿No produce, como dice Derrida, un cierto terror saber por anticipado a dónde se va? Bernal Pastor, confirma que, efectivamente, Derrida asume que no saber del fin puede tener consecuencias dañinas para el pensamiento, y para quien piensa de este modo. Entonces, ¿por qué Derrida, y el pensamiento no podría dirigirse a otro lugar que no represente amenaza? ¿Cuál podría ser la respuesta de Derrida?²⁰⁶ El enigma que transmite es este: “Hay Necesidad [...] y Necesidad dice que hay que ir” Bernal Pastor se interroga, ¿Cómo comprender esta Necesidad? Que contradicción: primero, Derrida afirma que para qué ir a donde se sabe, y luego dice que hay necesidad de ir allí donde hay quiebra del fin. Lo que aparece es una diferencia: aquella que introduce una extraña aparición de la incertidumbre en el mismo seno de lo necesario, que lo necesario en tanto que tal lo sea: “De no poder definir nunca la unidad de un

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 95.

²⁰⁶ *Loc. Cit.*

proyecto y de su objeto. De no poder escribir el discurso de su método ni describir los límites de su campo”²⁰⁷

Bernal Pastor afirma que, al tratar de la necesidad, Derrida la expresa en términos de *no-saber* del fin. Esta Necesidad, diferencia, singularidad, mencionada con la mayúscula de un nombre propio, suscribe el quebranto del fin, la incertidumbre respecto al fin. Esto es, que hay necesidad de ir, de conocer, aunque el fin esté quebrantado. ¿No es esta incertidumbre la que abisma a cualquier destino, como el que convoca aquí respecto al lenguaje, las posibilidades del conocimiento y el intento por pensar históricamente?

Bernal Pastor aclara que, sin embargo, para Derrida tener que ir necesariamente a donde hay quiebra del fin, no implica ser arrastrado fatalmente hacia un lugar, sino quedar expuesto al riesgo de no llegar. Para Derrida no se trata de un destino fatal sino de un abandono *de y ante* la certidumbre de lo ineludible, o más bien, de lo necesario. Hacer camino, destinerrrar con el riesgo de no llegar.

Una epistemología de la diferencia comienza aquí a verter sus consecuencias. La Necesidad que motiva a Derrida tiene un efecto: ganancia en medio de la pérdida. En este abandono, en esta destinerrancia, hay algo que se gana. Bernal Pastor advierte que no se trata de la entrega a una Necesidad donde perderse, pues se gana algo dentro de la pérdida: la posibilidad de tratar de dar un paso en el pensamiento. *Un* paso, y no *el* paso. Así, es necesario llegar donde se pierde la seguridad en la simplicidad de las cosas; es preciso ir allí donde el pensamiento se agota, porque en ese lugar es donde el pensamiento se pone en jaque.²⁰⁸

²⁰⁷ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 14, citado por José Bernal Pastor, *El desplazamiento... op. cit.*, p. 96.

²⁰⁸ *Loc. Cit.*

Ganancia en medio de la pérdida. La amenaza del sinsentido asoma por la ventana de las conciencias más puras del pensamiento, que hurgan entre los escombros desesperadas por el encuentro de la estabilidad y la verdad de las cosas. Me parece que este abandono, este ir con el riesgo de no llegar, bien puede anunciarse como un sinsentido ante la vida y el conocimiento, pues ciertamente se trata de una deriva. No hay más que lenguaje en su soberanía solitaria, observación de observaciones, poesía de lo Otro. Al llegar a este punto el sinsentido parece el temor que hay que conjurar en los ámbitos del conocimiento. Una desolación, ¡Quizá! Pero una desolación dulce.²⁰⁹

Nietzsche cuenta una historia en *Así habló Zaratustra*.²¹⁰ Cuando Zaratustra llega a la primera ciudad, encuentra a una multitud reunida en el mercado, a causa de la exhibición de un volatinero. Predicaba sobre el superhombre como superación del hombre. Les advertía sobre ese algo que los hombres habían creado por encima de sí mismos, retrocediendo a lo animal más que superar al hombre. Mientras llamaba a ser fieles a la tierra, esto es, a afirmar la vida en el aquí y ahora, dejando fuera ideas sobreterrenales, el pueblo reunido comenzó llamar al volatinero, quien hizo su aparición en ese momento. Todo el pueblo, narra Nietzsche, comenzó a reírse de Zaratustra y el volatinero creyó que lo hacían de él, así que en ese momento se puso a trabajar.

Y es precisamente, mientras eso ocurría que Zaratustra reflexionaba lo siguiente: “La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso”²¹¹ Una vez más, aquí se ve el sentido en que Derrida

²⁰⁹ Fue al estar exponiendo esto en un curso sobre hermenéutica, en la Universidad del Claustro de Sor Juana, que una alumna, Jackie Filoteo, expreso esta frase: “todo esto es como una desolación, pero una desolación dulce”.

²¹⁰ Friedrich W. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, http://www.google.com.mx/search?hl=es&source=hp&q=nietzsche&meta=&aq=0&aqi=g10&aql=&oq=Nie&gs_rfai= (11 de abril de 2010).

²¹¹ *Ibid.*

asume esta destinerancia, este no anticiparse el fin, esta deriva, tanto de su pensamiento como del que nos invita a realizar. Hay necesidad de ir, abandonados a no llegar.

Zaratustra continuó hablando, dando un discurso que no era comprendido por el resto, lo cual lamentaba demasiado. Hasta que la gente dijo que se volteara hacia arriba. Y allí estaba, el volatinero saliendo de una pequeña puerta y caminando sobre la cuerda. Pero cuando el volatinero se encontraba a la mitad de su camino, la puerta volvió a abrirse y otro volatinero vestido de muchos colores, como un bufón comenzó a caminar por la cuerda también, burlándose y afirmando que él era mejor. Y acercándose más y más, ocurrió algo inesperado, que cuenta Nietzsche, hizo callar a todos. El segundo volatinero salto por encima del primero. El segundo volatinero, al ver que era vencido, se precipito al vacío. El pueblo se hizo a un lado, menos Zaratustra dejando que el cuerpo maltrecho cayera a su lado. El volatinero, cobrando algo de conciencia pudo observar cómo Zaratustra se arrodillaba ante él. El volatinero habló a Zaratustra: “¿Qué haces aquí?, dijo por fin, desde hace mucho sabía yo que el diablo me echaría la zancadilla. Ahora me arrastra al infierno: ¿quieres tú impedirselo?” Zaratustra en ese momento le respondió que eso no existe y que su alma estaría más pronto muerta que su cuerpo. Con lo que el volatinero respondió diciéndole a Zaratustra que si lo que éste decía era cierto, entonces nada perdía con morir pues no era más que un animal a quien se le ha enseñado a bailar. “No hables así, dijo Zaratustra, tú has hecho del peligro tu profesión, en ello no hay nada despreciable. Ahora pereces a causa de tu profesión: por ello voy a enterrarte con mis propias manos.”

Esta escena muestra, no sólo las etapas del nihilismo (resentimiento, mala conciencia, ideal ascético, muerte de Dios, el último hombre y el hombre que quiere perecer), también expone lo humano demasiado humano del hombre, y ahí en ese ser humano demasiado humano, Nietzsche afirma la vida, aún en medio del sinsentido, de la

desolación y del desencanto. Si la verdad ya no es el lugar de destino en el cual reposar tranquilamente, es porque no hay destino que pueda ser anticipado. Se afirma la vida como se afirma la necesidad de hacer del deseo camino y no fin satisfactorio. Nuevamente el duelo imposible y anticipado aparece aquí como la destinerrancia.

Por eso, la actitud de Derrida ante la Necesidad que se suscribe en la incertidumbre, afirma Bernal Pastor, no es la parálisis ni la derrota del pensamiento, sino más bien la exploración arriesgada que adopta la Necesidad como programa. “Queríamos [...] anunciar los límites y los presupuestos de lo que parece obvio y conserva para nosotros los caracteres y la validez de la evidencia.”²¹²

Las consecuencias de esta ganancia en medio de la pérdida muestran que el pensamiento tiene límites en cuanto a aquello que intenta pensar y sólo puede arriesgarse a ir, abandonado a no llegar. Asumir el riesgo a no llegar es atender a esta Necesidad de la que habla Derrida. De esta manera, la diseminación se anuncia como el signo de esta posibilidad, de esta destinerrancia. Intenta mostrar que aquello que se tiene como verdad, como certeza, como incuestionable sólo es el resultado de un conjunto de operaciones que lleva a cabo el sujeto en tanto observador. Dicho de otra forma, lo evidente es un efecto derivado de un conjunto de presupuestos y operaciones de sistemas de pensamiento específicos.

En este sentido, y de manera particular, la escritura de la historia en tanto operación historiográfica, puede pensarse desde esta posición epistemológica que aparece en Derrida, pues abre un nuevo espacio para dar cara a eso que se sigue llamando insistentemente “realidad del pasado histórico”: del estudio de las prácticas y los discursos transidos de

²¹² Jacques Derrida, *De la grammatologie*, traducido y citado por Bernal Pastor, *El desplazamiento de la filosofía... op. cit.*, p. 97.

poder a una poética de lo imposible; de ésta al análisis de las operaciones que realiza un observador para ver por qué observa de esa manera y no de otra, y desde aquí a lo que me parece importante en esta forma de pensar las posibilidades del conocimiento en Derrida: abrirse al riesgo de dejar venir lo Otro en tanto Otro, renunciando a calcularlo, programarlo y anticiparlo.

Lo que la deconstrucción viene a abrir como posibilidad es una forma distinta a las expuestas en el capítulo anterior respecto a cómo pensar históricamente, cómo pensar desde la diferencia, lo múltiple y lo heterogéneo; viene a abrir un espacio de comprensión de cómo la deconstrucción se aplica al concepto de archivo. Si hasta ahora, la condición de posibilidad del pensamiento está en la muerte, esto es en la finitud, y esto paradójicamente no es pensable; si el objeto de la historia está en aquello que más se resiste a ser pensado; si lo que permite que haya empiricidad, positividad y lenguajes es una región no dominable, un espacio de inconsciente; en suma, si de lo que se trata es sobre cómo poder pensar lo Otro, la deconstrucción permite una posibilidad más.

Michel Foucault, al diagnosticar este estado de la ciencias humanas, en donde el lenguaje vaga en su soberanía solitaria, en donde la representación llega a su límite por la conciencia histórica y la pregunta por la función, en donde el hombre no es más que una invención reciente, entonces abre caminos posibles para dar con una conciencia histórica más radical, esto es, para poder pensar históricamente. De esta manera, trata de dar con aquello no visible a partir del estudio de las prácticas y los discursos, preguntándose por aquello que las encadena silenciosamente, por aquello que se teje en forma de poder y hace del sujeto un ser disciplinado, objeto y producto de discurso, determinado y que sólo resiste a partir de inventarse y ejercer la crítica. Foucault, en resumen, trata de desenmascarar aquello que hace del hombre, un sujeto sumiso. Foucault, intentando pensar históricamente,

de una manera brillante y enigmática, arroja al pensamiento a una posibilidad de poder decir/conocer lo Otro.

Michel de Certeau, por su parte, presenta al discurso histórico como aquello que trata de lo ausente. Hacer historia constituye un acto de duelo, o más bien un duelo imposible, anticipado. Un trabajo que a cada paso, a cada libro de historia producido, se muestra lo que se oculta: un tiempo de ausencias. De esta manera, para poder pensar el pasado, en tanto lo otro ausente, de Certeau muestra lo que fabrica el historiador cuando hace historia desde la explicación de lo que constituye la operación historiográfica. Y aquí, en el inter de esta ontología y epistemología de la historia, el acto de duelo imposible teje su propuesta para poder pensar lo otro: una poética de lo imposible. Frente a aquello que no es posible pensar, ni decir, pues el riesgo de colonizarlo y conquistarlo está permanentemente presente; poetizar al otro significa asumir que los saberes tienen un límite. Éste viene dado por aquello que es imposible pensar: lo Otro. Lo Otro señala el límite y la necesidad de una poética de lo imposible, en el momento en que al resistir ser pensado él dice al saber que no es lo que supone o describe. Es decir, la posesión no es una histórica, salvo para la historia y el psicoanálisis, pero estos saberes, al no poder decirlos, al no poder alcanzar de ningún modo su alteridad, quedan como saberes cuestionados, interrogados y limitados, ahí en su mismidad. Una poética de lo imposible abre una posibilidad de pensar aquello que más se resiste a ser pensado: el pasado.

En la propuesta de Alfonso Mendiola, el giro historiográfico constituye una posibilidad más para poder observar no el pasado, su alteridad, su resistencia, sino para poder observar el conjunto de operaciones que despliega la ciencia de la historia para poder decir algo del pasado y no otra cosa. Lo que el giro historiográfico interroga no es al otro en cuanto Otro, éste es inaccesible. La pregunta se articula de otro modo: para quién lo Otro es

así. De esta manera, aquello que es posible pensar es el discurso, teoría o lenguaje, en suma comunicación, respecto a lo otro. Esto Otro, por tanto, interroga las certezas del saber histórico, en tanto ausente y siempre dicho por un discurso que lo inventa. A partir de la teoría de los sistemas sociales de Luhmann, Mendiola vuelve consciente a la historia de sus propios procedimientos desde la posibilidad de observar y construir una epistemología de la diferencia y la paradoja.

Entre estos tres caminos transitados y por transitar, me parece que el de la diseminación de Derrida viene a abrir un modo distinto respecto al problema de lo Otro, y en particular el pasado. Para que el pensamiento de un paso es necesario habitar la paradoja de la destinerancia: para qué ir a donde se sabe uno destinado a llegar y, sin embargo, hay necesidad de ir abandonado al riesgo de no llegar. La incertidumbre indefinida respecto al conocimiento es la renuncia expresa a querer anticiparse el fin, de querer calcular, programar, determinar de manera absoluta aquello que se espera conocer. Esta renuncia intenta salir del círculo tautológico de la ciencia que, como se vio, termina sabiendo lo ya sabido. De tal manera que si lo Otro no puede ser calculado, determinado anticipadamente y de manera absoluta, entonces esto Otro se escapa a los marcos que el pensamiento ha establecido para asegurárselo como conocimiento. Lo otro aparece como lo radicalmente otro en la medida en que es imprevisible, en la medida en que aparece de manera sorpresiva, no anticipada ni calculada, no programada. Lo otro como lo imprevisible por-venir.

Una deconstrucción está activa y reiniciándose constantemente. Desde ésta deconstrucción activa, puedo ofrecer un ejemplo de cómo viene lo otro en tanto imprevisible. Pensar la democracia, como Derrida afirmó en varios trabajos, es pensarla siempre como una democracia por-venir y no como una democracia Porvenir. La diferencia

es sustancial, si es Porvenir, ésta está claramente anticipada, definida por un discurso canónico filosófico, programada en tanto proyecto político, en un palabra, la democracia está estabilizada. De tal manera que excluye cualquier otra posibilidad de democracia imprevisible, obvio porque no ha sido pensada, definida, ni anticipada. ¿Qué se desprende de esto? Que la democracia es lo imposible, en tanto siempre está por-venir. Lejos de paralizar la praxis política, esta idea que se puede tejer desde la deconstrucción, permite lo contrario, la necesidad y urgencia de compromisos democráticos. La diferencia está en que en la medida en que se deje de sujetarse al concepto clásico y estable de la palabra democracia y su proyecto, se estará en posibilidad de dejar venir lo que podría ser lo auténticamente democrático: la democracia imprevisible, Otra, no anticipada, no programada, no calculada, esa que llega sorpresivamente. De tal manera que si un día abro el periódico y leo un acontecimiento en el cual yo pueda decir, “bien, por fin algo auténticamente democrático que nadie esperaba como tal”, pues sale de los marcos estables que la anticiparon, y me la creo, es decir, me creo que eso es democracia terminaría estabilizándola de nuevo, entonces la democracia se cancelaría. Lo que el saber que anticipa y define los conceptos estabilizándolos ha hecho no es otra cosa que anularlos desde el momento en que están calculados y programados. La destinerancia abre, por tanto, un espacio para poder dar la cara a lo Otro: en tanto eso Otro es siempre imprevisible no calculado ni programado. Lo otro viene como lo radicalmente otro en la medida en que se le deja venir totalmente otro sin anticiparlo y apareciendo como lo sorpresivo.

¿Qué se obtiene por tanto como alteridad? ¿Lo otro en su consistencia? No, lo Otro es lo ausente, como concuerdan las tres propuestas anteriores. Lo que se obtiene es cómo el otro viene a romper nuestras más íntimas certezas, como nos abisma en un incertidumbre radical, cómo viene a decir a cada momento que él no es eso, pero a diferencia de cómo lo

veía de Certeau, a esta frase se suma que él no es eso sino algo que no se esperaba que fuera, y quizá donde tampoco se sepa que podría ser.

La destinerancia en tanto incertidumbre indefinida está abierta a lo imprevisible del Otro. Apertura que se despliega en actitud abandonada al resigo de no llegar, afirmando la venida del Otro en una hospitalidad que nos interroga. Cómo afirma Anne Dufourmantelle en *La Hospitalidad*, con la descripción de un doble movimiento que atraviesa la incertidumbre (y que sitúo aquí, a propósito de lo que se puede obtener en esta forma de intentar pensar lo Otro, su alteridad si imprevisibilidad: no es que se aparezca como lo que es, sino más bien cómo viene a interrogar nuestra mismidad): apertura que se ofrece como don y abandono a ser interrogado por lo Otro.

La hospitalidad se ofrece, o no se ofrece, al extranjero, a lo extranjero, a lo ajeno, a lo otro. Y lo otro, en la medida misma en que es *lo otro*, nos cuestiona, nos pregunta. Nos cuestiona en nuestros supuestos saberes, en nuestras certezas, en nuestras legalidades, nos pregunta por ellas y así introduce la posibilidad de cierta separación dentro de nosotros mismos, de nosotros para con nosotros. Introduce cierta cantidad de muerte, de ausencia, de inquietud allí donde tal vez nunca nos habíamos preguntado, o donde hemos dejado ya de preguntarnos, allí donde tenemos la respuesta pronta, entera, satisfecha, la respuesta, allí donde afirmamos nuestra seguridad, nuestro amparo. Amparamos, pues, a lo otro, al otro, lo alojamos, hospitalariamente lo hospedamos, y eso otro, ese otro ahora por nosotros amparado nos pregunta, nos confronta con ese ahora nuestro desamparo.²¹³

En consecuencia, para que le pensamiento de un paso, si acaso esto es posible, debe abrirse a lo imprevisible, dejar venir lo Otro imprevisible, sólo de esta forma eso Otro adviene en su radical otredad, sin que eso signifique que ésta pueda ser aprehensible en su consistencia, pero sí al menos se sabrá que lo otro advino como otro, en el momento en que nos sabemos cuestionados, en la medida en que nos abisma e introduce cierta cantidad de

²¹³ Jacques Derrida y Anne Dufouermantelle, *La hospitalidad*, pp. 7, 8.

muerte. Con la diseminación se abre otra posibilidad de pensar históricamente. Como abrir el periódico y decir, eso es, pero aún, está por-venir.

La escritura, el signo y el juego.

Un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada, al primer llegado la ley de su composición y la regla de su juego. Un texto permanece además siempre imperceptible. La ley y la regla no se esconden en lo inaccesible de un secreto, simplemente no se entrega nunca, en el presente, a nada que rigurosamente pueda ser denominado una percepción.

-Jacques Derrida. *La farmacia de Platón.*

En *El informe de Brodie*,²¹⁴ Borges ficciona con la mirada etnológica. Cuenta acerca de unos yahoos, (nombre que Borges toma de J. Swift), tribu gobernada por un rey y cuatro hechiceros. El personaje, un misionero que habita con ellos, es quien sustenta y describe esta mirada etnológica. Cuenta cómo viven, describe lo que a su mirada occidental constituye torpeza, salvajismo y superstición. Los yahoos son seres a quienes les falta la memoria. El misionero, sospecha que más bien son gobernados principalmente por los cuatro hechiceros. En las reflexiones del misionero, una particularmente interesante: aquella que describe el fabuloso don de previsión, de poder declarar lo que ocurrirá en los próximos 10 o 15 minutos. “Indican, por ejemplo: *Una mosca me rozará la nuca* o *No tardaremos en oír el grito de un pájaro.*” El tiempo constituye algo enigmático en esta tribu. El futuro es accesible sólo en una diminuta inmediatez, pero el pasado es oscuro.

²¹⁴ Jorge Luis Borges, *El informe de Brodie*, <http://www.laciudadletrada.com/Borges/Borges.%20Jorge%20Luis%20-%20El%20Informe%20de%20Brodie.pdf> (18 de abril, 2010)

Con el cuento, Borges anticipa lo que la diseminación desliza en su propuesta: cómo la escritura es una marca iterable originariamente puesta a la deriva. Hay un fragmento que muestra cómo los yahoos articulan el lenguaje:

El idioma es complejo. No se asemeja a ningún otro de los que yo tenga noticia. No podemos hablar de partes de la oración, ya que no hay oraciones. Cada palabra monosílaba corresponde a una idea general, que se define por el contexto o por los visajes. La palabra *nrz*, por ejemplo, sugiere la dispersión o las manchas; puede significar el cielo estrellado, un leopardo, una bandada de aves, la viruela, lo salpicado, el acto de desparramar o la fuga que sigue a la derrota. *Hrl*, en cambio, indica lo apretado o lo denso; puede significar la tribu, un tronco, una piedra, un montón de piedras, el hecho de apilarlas, el congreso de los cuatro hechiceros, la unión carnal y un bosque. Pronunciada de otra manera o con otros visajes, cada palabra puede tener un sentido contrario. No nos maravillamos con exceso; en nuestra lengua, el verbo *to cleave* vale por hendir y adherir. Por supuesto, no hay oraciones, ni siquiera frases truncas.²¹⁵

Aunque aquí, es claro que los yahoos tienen una lengua en la que cada monosílabo corresponde a una idea general, Borges muestra cómo a la luz de la mirada occidental, en este caso, la del misionero, esta lengua no resulta de mucha utilidad, porque el mismo fonema puede significar cosas diversas. Hay que notar lo que Borges denuncia en el fondo: por una parte, la primacía de la voz por encima de las marcas materiales, esto es, de cualquier tipo de escritura. Por otra parte, que cualquier signo, sea oral o escrito está sujeto a una diseminación, si por esto, de momento se ha de entender los múltiples significados puestos a la deriva más allá de quien habla y más allá del contexto de habla en el que surgen. La diseminación constituye esta indecidibilidad misma de las palabras, en donde el contexto del uso permite la performatividad y la comunicación, con bastantes límites, pero en donde se deja ver que las palabras no significan nada. La diseminación implica que los significantes vagan en esa dispersión que les es propia derivando al infinito toda la gama de

²¹⁵ *Ibid.*

posibilidades semánticas y de efectos performativos. Es en la diseminación, como se verá, que la escritura como marca, como huella iterable, da a ver la complejidad de los signos y anuncia el quiebre de la representación.

Los yahoos no son otra cosa más que humanos demasiado humanos, pues al recorrer el espacio del lenguaje con el salvajismo que les caracteriza, una cosa es cierta, no se pierden, como nosotros tampoco lo hacemos con la deriva de las palabras. Los yahoos poseedores de una lengua tan ambigua como la nuestra, no dejan de recordar lo que nos sucede con el lenguaje y con la Internet. Derrida viene precisamente a producir un yahoo.

Porque Borges y la deconstrucción tematizan, mucho antes de su existencia lo que ocurre hoy con la Internet, y particularmente con uno de los motores de búsqueda más utilizados: Yahoo. El nombre es significativo en este contexto, pues el buscador es precisamente lo que lleva al acto la diseminación, que Derrida insiste, ya ha estado presente siempre en la escritura, pero reprimida por la primacía de *logos*, de la *phoné* y del falo.

De esta manera, la diseminación muestra a los signos, a las huellas como una Biblioteca de Babel,²¹⁶ el otro cuento de Borges, en donde

El universo (que otros llaman la Biblioteca) se compone de un número indefinido, y tal vez infinito, de galerías hexagonales, con vastos pozos de ventilación en el medio, cercados por barandas bajísimas. Desde cualquier hexágono se ven los pisos inferiores y superiores: interminablemente. La distribución de las galerías es invariable. Veinte anaqueles, a cinco largos anaqueles por lado, cubren todos los lados menos dos; su altura, que es la de los pisos, excede apenas la de un bibliotecario normal. Una de las caras libres da a un angosto zaguán, que desemboca en otra galería, idéntica a la primera y a todas. A izquierda y a derecha del zaguán hay dos gabinetes minúsculos. Uno permite dormir de pie; otro, satisfacer las necesidades finales. Por ahí pasa la escalera espiral, que se abisma y se eleva hacia lo remoto. En el zaguán hay un espejo, que fielmente duplica las apariencias. Los hombres suelen inferir de ese espejo que la Biblioteca no

²¹⁶ Jorge Luis Borges, La biblioteca de Babel, <http://www.literaberinto.com/vueltamundo/bibliotecaborges.htm> (18 de abril de 2010).

es infinita (si lo fuera realmente ¿a qué esa duplicación ilusoria?); yo prefiero soñar que las superficies bruñidas figuran y prometen el infinito...

La diseminación aparece como la deriva del lenguaje originariamente puesto a la deriva. Esto abre la cuestión por la infinitud o finitud del mismo. Se trata más bien de una deriva de los significantes indecible respecto a la finitud o infinitud. Sin embargo, Borges lo manda a lo indecible, a la pura *différance*:

Acabo de escribir infinita. No he interpolado ese adjetivo por una costumbre retórica; digo que no es ilógico pensar que el mundo es infinito. Quienes lo juzgan limitado, postulan que en lugares remotos los corredores y escaleras y hexágonos pueden inconcebiblemente cesar, lo cual es absurdo. Quienes la imaginan sin límites, olvidan que los tiene el número posible de libros. Yo me atrevo a insinuar esta solución del antiguo problema: La biblioteca es ilimitada y periódica. Si un eterno viajero la atravesara en cualquier dirección, comprobaría al cabo de los siglos que los mismos volúmenes se repiten en el mismo desorden (que, repetido, sería un orden: el Orden). Mi soledad se alegra con esa elegante esperanza.

En este apartado se tratará de cómo Derrida deconstruye el concepto tradicional y metafísico de escritura, la cual puede ser observable desde una de las cadenas que funciona como condición de posibilidad de esta deconstrucción y cómo opera en los textos y la tradición filosófica. La finalidad es poder observar qué hace la deconstrucción en un caso específico y delinear, pedagógicamente cómo se lleva a cabo una especie de deconstrucción, con la nota de que no se trata de ofrecerla como un método sino de enunciar como interviene en los textos, ciertas tácticas que la caracterizan, pero a las cuales no se reduce. Esto permitirá a su vez, comprender de un cierto modo cómo Derrida deconstruye el concepto de archivo y lo que puede ofrecer a los historiadores.

La condición de posibilidad del signo: historia y estructura en el mundo de la vida.

Pues hay dos maneras heterogéneas de borrar la diferencia entre el significante y el significado: una, la clásica, consiste en reducir o en derivar el significante, es decir, finalmente en someter el signo al pensamiento; otra, la que dirigimos aquí contra la anterior, consiste en poner en cuestión el sistema en que funcionaba la reducción anterior: y en primer lugar, la oposición de lo sensible y lo inteligible.

-Jacques Derrida. *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas.*

El 21 de octubre de 1966, Jacques Derrida participa en una conferencia pronunciada en el *College international* de la Universidad Johns Hopkins, Baltimore, sobre “Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre”, con el título *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*.²¹⁷ Se trataba de un coloquio que de algún modo estaba dando algo así como una bienvenida oficial al movimiento estructuralista en los Estados Unidos. Esta conferencia es la que lanza al escenario público internacional a Derrida. De algún modo podría decirse que les ahorra, a los estadounidenses, el paso por el estructuralismo. A partir de esa conferencia, el ámbito anglosajón usará la palabra deconstrucción para identificar el trabajo de Derrida.

El epígrafe de esta sección muestra el problema que convoca aquí a la comprensión de uno de los hilos que tejen a la deconstrucción: la cuestión de la estructura y de la historicidad. Derrida, en esta conferencia, hace un cuestionamiento muy duro al estructuralismo realizando una lectura de uno de los pensadores más representativos, si no es que el líder del movimiento estructuralista: Claude Lévi-Strauss. Derrida muestra al

²¹⁷ Jacques Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” *La escritura y la diferencia*, pp. 383-401.

estructuralismo como un humanismo y como un pensamiento aún en la metafísica, que no logra, respecto al signo, distanciarse de la oposición binaria entre lo inteligible y lo sensible.²¹⁸ Señala, por otra parte, cómo la etnología acoge en su discurso mismo las premisas del etnocentrismo en el momento mismo en que lo denuncia. El etnólogo Lévi-Strauss constituye un ejemplo más, pues a partir de la oposición naturaleza-cultura reproduce aquello mismo que intenta superar.

Derrida viene a poner en cuestión cómo el significante, en la vía estructuralista, sólo es derivado y finalmente el signo es sometido al pensamiento, esto es, cómo la escritura es depreciada respecto a la voz y a lo inteligible. El signo aparece en el discurso estructuralista como un suplemento, cuestión que, como se verá más adelante, es crucial para comprender el valor que Derrida dará a la escritura, sacándola de su represión.

Es en esta conferencia donde Derrida comenta también el problema de la historicidad. Si bien la filosofía introduce esta cuestión, la historicidad es reintroducida siempre por medio de la determinación de del ser como presencia garantizado por la voz. “La historia se ha pensado siempre como el movimiento de una reasunción de la historia, como derivación entre dos presencias.”²¹⁹ Lo cual lleva el riesgo de recaer en un ahistoricismo clásico, determinado por la misma historia de la metafísica. Lévi-Strauss neutraliza el tiempo y la historia, ahí donde la historia rompe tal posibilidad de presencia. “La presencia de un elemento es siempre una referencia significativa y sustitutiva inscrita en un sistema de diferencias y el movimiento de una cadena. El juego es siempre juego de ausencia y presencia”²²⁰ Por tanto, hay que pensarlo como afirma Derrida, antes de la alternativa entre presencia y ausencia. Para este filósofo, habría en consecuencia dos

²¹⁸ *Ibid.*, p. 387.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 400.

²²⁰ *Ibid.*, p. 401.

interpretaciones de la interpretación, de la estructura, del signo y del juego: una, aquella que sueña con descifrar un verdadero origen sustraído al juego y al orden del signo, y que vive como exilio la necesidad de la interpretación; otra, aquella que no está vuelta al origen, que afirma el juego intentando pasar más allá del hombre y del humanismo. Para Derrida ésta última ya había sido señalada por Nietzsche. Ambas posibilidades son inconciliables, y sin embargo no se trata de decidir por una, pues se reparten el campo de lo que se denomina ciencias humanas, y porque están situadas en la región de la de la historicidad. Más bien hay que pensar, señala, este suelo común y la *différance* de esta diferencia irreductible.

Desde este detallado preámbulo es que se puede comprender uno de los contextos desde los cuales Derrida toma el hilo más fino para pensar la escritura de otro modo: la discusión entre historia y estructura. Ésta está presente en Derrida desde sus primeras lecturas sobre Edmund Husserl, quien ya había intentado una síntesis de este problema. Me serviré aquí del comentario que detalla Maurizio Ferraris al respecto, pues pone una atención a este problema que otros trabajos sobre Derrida no hacen.

El problema de la dialéctica entre historia y estructura, según Ferraris, toma un nuevo empuje con la introducción del historicismo alemán por parte de Raymond Aron, antes de la guerra.²²¹ Diez años después, con la introducción del estructuralismo de Lévi-Strauss, se establece la antítesis entre historia y estructura. El segundo busco fundar una etnología y en general las ciencias humanas sobre una base no histórica, esto es, estructural. El primero, con su filosofía de la historia, parecía adherirse a una filosofía sobre lo real, pero con un riesgo y exposición al relativismo. Derrida insistirá cómo en ambos concurre

²²¹ Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida, op. cit.*, p. 16 y ss.

un etnocentrismo implícito. “La idea de ‘Historia Universal’, sería, en realidad, un producto europeo, nuestra mitología blanca e inconsciente.”²²²

El estructuralismo en este contexto resultó seductor, señala Ferraris, pues permitía superar de un solo golpe relativismo y etnocentrismo. A mi juicio, este señalamiento es importante, porque sostener que cualquier etnia refleja independientemente de su historia, estructuras en común, constituidas por un origen común, esto es, por el paso de la naturaleza a la cultura, constituye un trascendentalismo abstracto y la reactivación de una idea que se creía superada: la existencia de invariantes profundas independientes de la historicidad.

Es en este contexto intelectual que Derrida elabora su lectura de la fenomenología de Husserl. La antítesis entre historia y estructura traía de nuevo el debate entre génesis y estructura, que Husserl ya había elaborado en su momento, y en donde la dialéctica permitía resolver sus contradicciones. Cuando Husserl comienza sus primeros trabajos, lo hace desde la construcción de una filosofía de las matemáticas, en la cual se encuentran presentes el psicologismo y el historicismo en una propuesta específica: el imperio de los pensamientos puros independientes de cualquier sujeto concreto.

En esta discusión, Ferraris muestra cuál es el argumento base de Husserl: las estructuras ideales tienen una génesis que no compromete su carácter ideal y absoluto. De esta manera, Derrida muestra cómo el debate entre historia y estructura ya estaba presente en el filósofo alemán. Husserl intentó integrar la génesis, es decir la historia con la estructura, esto es, con la idea, salvando a la filosofía como ciencia rigurosa en oposición al relativismo. La necesidad será, por tanto, para Derrida, afirma Ferraris, integrar la estructura con una consideración genética sin renunciar a la dimensión estructural.

²²² *Ibid.*, p. 16.

La trayectoria de Husserl que Derrida deconstruye, según Ferraris, sigue el camino siguiente: En un primer momento Husserl entiende la dialéctica que media entre historia y estructura, condensada en el motivo de la “génesis”, esto es, en el origen de las estructuras ideales de la ciencia. A partir de las matemáticas, propone una explicación genética de las idealidades matemáticas, haciéndolas depender de la psicología: “en resumen, el número es fruto de nuestra mente; y personas con mentes diferentes de las nuestras tendrían números diferentes de los nuestros, o no tendrían número alguno.

Posteriormente, y ante la inviabilidad de esta primera etapa, Ferraris muestra el aspecto que Derrida introduce. Husserl se desplaza hacia la tentación logicista, esto es, va de la segunda sección de la *Memoria* revisando las *Investigaciones lógicas* hacia las *Ideas*. Construye una lógica pura, lo que dentro de ese contexto significa la búsqueda de una lógica completamente depurada de cualquier elemento psicológico y genético. Evidentemente, su preocupación consiste en la radical disociación de la estructura respecto de la génesis, proyecto que fracasa, pues no se puede reducir lo empírico a lo trascendental.

En un tercer momento, Husserl recupera el motivo histórico y genético, a partir de la construcción y búsqueda de una genealogía de la lógica: arraigar las estructuras formales en el mundo, sin por ello reducirlas a su origen empírico. Lo que Husserl trata, según Ferraris, es de contar con algo, ya sea en la aritmética, o en las formas en el espacio físico, o en la geometría.

Por lo tanto, desde esta tercera etapa, se trata de encontrar los orígenes de las estructuras ideales, esto es, lo que significa aclarar cómo puede lo trascendental reivindicar un papel determinante con respecto a la experiencia, la cual se muestra permeada por esquemas conceptuales, precisamente, porque el origen de estos reside en un estrato pre-conceptual del mundo de la vida, esto es, un momento ante-predicativo, anterior a la

formulación del juicio. Lo que Ferraris muestra, y que hay que resaltar, es cómo Derrida, siguiendo la huella de Husserl, comienza a pensar el signo como en un *apriori* material.

En este seguimiento, Derrida rompe con la tesis según la cual el *apriori* posee un carácter sólo formal, esto es, no hay diferencia sustancial entre juicios analíticos y juicios sintéticos.²²³ Hay que llevar a cabo una deconstrucción de la dicotomía entre el *apriori* lógico formal y necesario, y el *aposteriori* empírico, material y contingente. Ferraris ubica perfectamente el punto nodal del que partirá Derrida, manifiesto en la conferencia sobre la *différance*: la afirmación de que la filosofía postmetafísica saca aquello reprimido en las oposiciones binarias tradicionales (empírico y trascendental, forma y materia). Ferraris señala cómo lo hace Derrida: el *a priori* no está en la mente de nadie sino en el mundo, en algo anterior a la diferencia entre mente y mundo. Derrida enfatizará, desde el trabajo de Husserl y el *apriori* material, al signo como esta *différance*.

La observación de Derrida, respecto a Husserl, muestra Ferraris, es la siguiente: Que Husserl reformula, a fin de cuentas el trascendentalismo, adoptando sin saberlo la solución de Hegel. Toma como punto de partida el dato para remontarlo a sus condiciones de posibilidad, de modo que lo que Husserl aborda como el problema de la génesis es, en realidad, el problema de la síntesis: el regreso a las premisas originarias que no lleva sólo a un origen material (como pensaban los positivistas y los psicologistas); sino también a un origen ideal. En suma, partir del dato, de lo que acaece en el mundo, y remontarse a sus condiciones de posibilidad.²²⁴

En este contexto, podemos ubicar en principio algo que hace la deconstrucción asumiendo la herencia de Husserl y desplazándola: que la deconstrucción desmantela las

²²³ Para Ferraris, los juicios analíticos son aquellos en los que el predicado está incluido en el sujeto, mientras que los sintéticos, son aquellos en los que el predicado está excluido del sujeto. (*Ibid.*, p., 21.)

²²⁴ *Ibid.*, p. 24.

estructuras, analiza de qué está hecha, exhibe las bases, haciendo emerger aquello que está reprimido y que condiciona la estructura, la experiencia y el decir del mundo; pone en cuestionamiento las condiciones de posibilidad mismas. Esto permite que Derrida lleve a cabo una deconstrucción propositiva que apunta a una reconstrucción, a la reactivación del pensamiento, de la herencia, de otro modo.

La lectura que hace Ferraris de cómo va leyendo Derrida a Husserl, muestra cómo para la deconstrucción, Husserl está inmerso en una doctrina trascendentalista de la que no puede escapar, pero en la cual se debe notar cómo va dejando todo listo para pensar de otro modo el signo y la estructura. La idea es que para Derrida, Husserl estaba en la frontera de ruptura con el trascendentalismo, pero no dio un paso para salir de él. Él mismo estableció las condiciones, están en su texto, pero reprimidas por el interés trascendental ante el peligro del relativismo. Pero justo donde Derrida ve estas posibilidades de reactivación de un Husserl distinto es en cómo, mientras el trascendentalismo kantiano era el intento de determinar a priori las condiciones de posibilidad de la experiencia, el husserliano consiste, en cambio, en remontarse desde el dato hasta sus condiciones de posibilidad, esto es, se sustenta sobre el modelo de juicio reflexivo, en vez de hacerlo sobre el juicio determinante. De esta manera, afirma Ferraris, Husserl trabaja sobre el juicio reflexivo y no sobre el juicio determinante. La deconstrucción operará de la misma manera: desmantelamiento; énfasis en lo particular, sin ley universal, búsqueda de las diferencias.

Lo que me parece importante de resaltar es el señalamiento que hace Ferraris, y que permite entender por qué Derrida piensa la escritura como marca material: que para este filósofo argelino, el trascendentalismo husserliano pone en juego que el yo no puede ejercer un construccionismo formal soberano sobre el mundo, pues nunca es puro, no tanto en el sentido de estar determinado por la historia, el lenguaje, los hábitos o la fisiología,

sino porque siempre se halla necesariamente ocupado por contenido tomados de un mundo externo de referencia. Es decir, no puede haber sujeto soberano de la conciencia que se pudiese situar por encima del mundo, de los objetos; en general de cualquier ente, para dar cuenta de estos objetivamente y dominarlos en tanto sujeto del conocimiento. Y no sólo por todas las determinaciones históricas sino porque antes que todo tenemos una experiencia fáctica del mundo. Desde este punto de vista, lo empírico más que relativizar lo trascendental, lo estabiliza y articula sus leyes. Esta postura recuerda la que ya se vio en *Las palabras y las cosas* con Foucault: lo trascendental es condición de posibilidad de lo empírico, lo invisible hace posible lo visible; pero lo invisible no es pensable, ni accesible. Se trata nuevamente de la muerte como condición de posibilidad del pensamiento.

Derrida aprovecha los recursos ofrecidos por Husserl (una filosofía como ciencia rigurosa) y luego, por Heidegger (el pathos heideggeriano relativo a la existencia). Para Ferraris, este existencialismo se puede ver en dos puntos, que a mí me parecen importantes para comprender en Derrida el signo y la escritura: 1) la filosofía de Husserl implica no una conciencia teórica sino una existencia: es imposible vivir sin esquemas conceptuales, pero antes de ser científicos, son posibles porque estamos insertos en un entorno vital; 2) la problemática de los vínculos entre lo particular sensible, situado en un espacio y tiempo determinado y lo universal conceptual.²²⁵ Esto es, que el problema de la filosofía no consiste en suprimir lo individual en aras de lo universal, sino en mantener las diferencias, las multiplicidades y renunciar a la posibilidad de síntesis.

De esta manera, en *Introducción al origen de la geometría de Husserl*, Derrida buscará aquello que está reprimido sistemáticamente en la dialéctica entre individual y universal, y que posibilita estas dos abstracciones: el signo, esto es la marca singular que se

²²⁵ *Ibid.*, p. 25.

universaliza, o el elemento empírico que da lugar a la idea.²²⁶ Para Derrida, en el momento de la invención de un teorema o una ciencia, la estructura está ya idealmente presente, dado que el momento genético de una ciencia apriori es el inicio de esa ciencia, tal como se le conoce ahora. Ferraris muestra cómo para este filósofo las condiciones de posibilidad y las estructuras no están materialmente presentes para el inventor, sino que están ya implicadas en el acto constitutivo que las posibilita. Es lo que Derrida ve como derivación de la dialéctica entre historia y estructura: “la historia se orienta en dirección a la estructura, y la estructura incorpora en su interior una historia; la génesis sólo tiene sentido en vista de una idea que no es genética; la arqueología es tal sólo desde la perspectiva de una teleología.”²²⁷ La importancia de esta lectura de Derrida está precisamente en que hay un apriori material presente en todos los supuestos, este apriori es el signo. Ferraris indica cómo lo que en Hegel y en Heidegger se mostraba como un principio formal, en Derrida cobra un sentido más materialista y existencialista: “la materia, el dato y la idea, la existencia y la esencia, están involucrados en una dialéctica (más tarde, en una ‘diferencia’) ininterrumpida, que tiene lugar en la experiencia de cada individuo.”²²⁸

Lo que Ferraris señala preliminarmente como conclusión es que para Derrida, tanto Husserl como Heidegger parten de un principio formal, que la deconstrucción capitalizará: aquello que recibe como un nuevo *pathos* existencialista y materialista, esto es, la materia y la forma, el dato y la idea, la existencia y la esencia están constituidos por una *différance* ininterrumpida que tiene lugar en la experiencia del individuo. De esto Ferraris desprende la siguiente interrogante: “¿Es el signo tan sólo un vehículo instrumental del

²²⁶ *Ibid.*, p. 26.

²²⁷ *Ibid.*, p. 27.

²²⁸ *Ibid.*, pp. 27,8.

pensamiento, o constituye la condición de posibilidad de las ideas, es decir, precisamente el origen de la verdad?”²²⁹

Hasta aquí debe observarse que Derrida desarrolla, a partir de la fenomenología de Husserl, la cuestión del signo como algo importante que será el trazo de su gesto deconstructivo, particularmente en torno a la noción de escritura como *archiescritura*. Esta pregunta lo lleva a una especie de tesis que Ferraris apunta: que entre episteme e historia no hay una oposición, pues el motivo histórico, como historicidad está introducido, de algún modo, aún en los pensadores del método. Derrida presta una atención precisa al signo, pero un signo que está marcado por la historia, histórico. Los teoremas de la geometría no son menos históricos que cualquier acontecimiento. El signo es a un mismo tiempo vestigio y vehículo. En la geometría, por ejemplo, la idea se fija en el sujeto mismo, la formula lingüísticamente y la transmite a otros escribiéndola. Esto es lo que Ferraris señala como la posibilidad de que la idea se salve, se mantenga.²³⁰

De ahí que Derrida conciba una escritura como marca material, como una huella, un rastro que, como se verá, en tanto un trazo, permite transmisión independientemente del autor y de su momento de inscripción. Porque como señala Ferraris, ya Husserl había visto que los instrumentos que permiten pasar de la mera intuición a la idea, son, de la índole del signo. Las ideas tienen como condición de posibilidad el surgir a partir de formas de inscripción. Husserl aparece, así, como un filósofo de la escritura. Lo que permite observar cómo Derrida asume su herencia y la desplaza. “Esto es lo que permite el tránsito de lo

²²⁹ *Ibid.*, p. 29.

²³⁰ *Ibid.*, p. 31.

subjetivo y ocasional a lo objetivo y necesario; el mundo hiperurano de las ideas existe no *aunque* haya formas materiales de transmisión, sino precisamente *porque* las hay.”²³¹

Ferraris explica, por tanto, cómo cualquier forma de inscripción es condición de posibilidad de la idealización, al estar emancipada de su carácter contingente y subjetivo, por lo tanto histórico. Y con Derrida se verá esto, incluso, cuando se trata de la oralidad. Ésta perfecciona la idealización que está ya en acto desde la percepción. En ambos casos, ya sea la voz o la escritura, el signo está liberado de toda subjetividad del inventor. En consecuencia, un gesto deconstructivo aparece aquí, cuando Ferraris dice que Derrida valoriza lo que Husserl había identificado, pero no había alcanzado a ver: que el signo para éste, era visto como un medio inerte, con posibilidades de transmisión en la ciencia, pero en donde al mismo tiempo puede volverse estéril en una ciencia alejada de sus verdaderas motivaciones. Para Derrida esto no es así sino todo lo contrario, es lo que hace posible que haya saber, que haya eso que ya Foucault llamaba *episteme*, o al decir de Khun, paradigma.

Con todo esto se puede ver cómo para Derrida, el caso de Husserl es que estuvo impedido de ver lo que su misma escritura e indagación hicieron posible: el signo como marca independiente del autor y de su contexto. Esto sólo pudo ser posible porque Husserl escribió determinado por un trascendentalismo aún kantiano y hegeliano, esto es, por una metafísica en la cual, la presencia como motivo *epistémico*, resguarda siempre la posibilidad de todo sentido estable y trascendente.

Ferraris supone la aceptación general de que las ideas son dependientes del lenguaje en que se formulan y que se admite que el lenguaje tiene su condición de posibilidad en la escritura. Sin embargo, hay una resistencia a la hipótesis de que la idealización lingüística dependa a su vez de la originaria idealización asegurada por el signo en general, que ofrece

²³¹ *Ibid.*, p. 32.

la posibilidad de iterar aún en ausencia del primer sujeto que tuvo una sensación o una intuición.²³²

El siguiente razonamiento que deriva Ferraris, y que en esta investigación justifica el detallado análisis de la lectura que hace Derrida de Husserl, permitirá comprender por qué piensa la escritura como una marca iterable. A partir de la pregunta por qué es una idea, Ferraris afirma que se trata de una entidad independiente de quien la piensa, que puede existir después de aquel que la ha pensado, y que ha dejado de pensarla, por esa vez o para siempre. Hay una cierta espiritualización para hacerla depender del puro acto psíquico del individuo. Así, dice, Derrida no se concentra en el carácter espiritual de la idea, sino que pone una atención específica al hecho de que una idea, para ser tal, debe resultar indefinidamente iterable, en tanto es una traza; en cuanto tal, se repite por el momento en que se instituye un código, “cuya forma arquetípica (originaria y no derivada) es ofrecida precisamente por el signo escrito, por el rastro, no necesario, incluso en ausencia del escritor.”²³³ De este modo la escritura toma un estatuto distinto.

El signo aparece como algo constitutivo del mundo de la vida. Ahora se puede entender lo que en el capítulo 1 se mencionó como condición de posibilidad de todo lenguaje y comunicación. Derrida está pensando en un estrato más originario. El sujeto tiene que ver, originariamente puesto a la deriva, con signos antes que con el lenguaje y comunicación. Toda experiencia del mundo es primera con signos. De ahí que se situaba a Derrida en un esquema en el que el signo cobra importancia como condición anterior, mientras que con Foucault es el lenguaje y mientras que con Luhmann es la comunicación. Por lo mismo, ni Luhmann, ni Derrida son meros continuadores del giro lingüístico. El

²³² *Ibid.*, p. 33.

²³³ *Ibid.*, p. 34.

signo, por tanto la escritura, cualquier tipo de inscripción en general, resulta ser lo que hace posible el pensamiento, el lenguaje y la comunicación. Este nuevo estatuto del signo es el que se verá a continuación, a partir de cómo Derrida lleva a cabo una deconstrucción del concepto de escritura.

La escritura, el signo y el juego de la iterabilidad.

Por supuesto que no se trata de recurrir al mismo concepto de escritura ni de invertir simplemente la disimetría que se ha puesto en duda. Se trata de producir un nuevo concepto de escritura. Se lo puede llamar grama o différance. El juego de las diferencias supone en efecto, síntesis y remisiones que prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté presente en sí mismo y no remita más que a sí mismo. Ya sea en el orden del discurso hablado o escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento. Este encadenamiento hace que cada "elemento" –fonema o grafema – se constituya a partir de la traza que han dejado en él los otros elementos de la cadena o del sistema. [...] No hay nada, ni en los elementos ni en el sistema, simplemente presente o ausente. No hay, de parte a parte, más que diferencias y trazas de trazas.

-Jacques Derrida.

A continuación se explicitará cómo Derrida lleva a cabo una deconstrucción del concepto tradicional de escritura. Al mismo tiempo se intentará delimitar algunas de las tácticas deconstructivas que se pueden desprender de esta deconstrucción. Se trata de una doble tarea: mostrar cómo Derrida realiza una deconstrucción y al mismo tiempo dejar una especie de pasos que se pueden realizar al momento de leer un texto o un discurso. Por último se intentará comprender cómo, dicho concepto de escritura deconstruido permite comprender el trabajo de Derrida no sólo en cuanto a una táctica de lectura sino también en

cuanto a cómo puede deconstruirse un concepto y articular el pensamiento de un cierto modo. Quizá porque de esta manera el pensamiento podría dar un paso en la comprensión del concepto de archivo. Cabe señalar, como nota, que como se ha afirmado, la deconstrucción no es un método ni una teoría, ni tampoco un proyecto, del cual se puedan derivar algo así como pasos deconstructivos; de ningún modo se trata tampoco de reducir la deconstrucción a estas tácticas o gestos. Más bien, la intención es mostrar, de manera un tanto didáctica, lo que la deconstrucción hace y qué se puede hacer en determinados casos con la tradición, con el texto o con los conceptos.

La idea que Derrida postula como tradicional respecto a la escritura es aquella que parte del hecho de que ésta ha estado degradada, reprimida y subordinada al pensamiento y la voz, por tanto a la presencia plena de quien habla. Esto es lo que Derrida llama *logocentrismo*. Una interrogante que podría hacerse es por qué significa esta degradación y que habría de malo en ella. Si se comienza por señalar que esta degradación está dada debido a su inmersión en un sistema metafísico, podría ir abonándose una respuesta.

La escritura está anclada a lo que Derrida llama una metafísica de la presencia, esto es a un *logofonocentrismo* (primacía de la palabra y el logos como razón). Esta metafísica está constituida por ser un sistema compuesto por oposiciones binarias, en las cuales el primer término de la oposición está jerárquicamente por encima del segundo, es decir, lo degrada y lo excluye como un elemento negativo. El primer término se posiciona como el elemento positivo, mientras que el segundo como elemento negativo. El binarismo llama a la toma de una decisión por el lado bueno o por el lado malo. La decisión se presenta obligada siempre por el mismo binarismo, pues si bien, éste insta una diferencia, ésta se entiende como una diferencia en oposición y no por una diferencia en sí misma. Esto significa que no se trata de una diferencia por la pura diferencia, en cuanto a una alteridad

radical sino de una diferencia abiertamente opositora y degradante. Las consecuencias de los binarismos que se han reproducido incansablemente a lo largo de la historia del pensamiento occidental han derivado en los etnocentrismos más radicales, en los fundamentalismos y en las grandes exclusiones de la cultura occidental. De ahí que cuando se preguntó más arriba por qué podrían tener de malo estos binarismos, afine el enunciado y diga lo siguiente: no se trata de entre lo malo o lo bueno sino de la pregunta que interroga a nuestra cultura, ahí donde cree tener sus certezas más estables. Interrogación que lleva implícita hasta aquí una respuesta: los binarismos no han permitido pensar la diferencia, ni construir conocimiento por medio de paradojas, ni tampoco un pensamiento de multiplicidades.

Por último, y antes de analizar este ejercicio de Derrida sobre la escritura, podría sospecharse que Derrida, al señalar el lugar secundario y derivado en el que la escritura ha sido colocada en la cultura occidental, trate de un contrasentido, pues no hay nada más representativo en el Occidente moderno que la escritura. Los sistemas económicos, jurídicos, académicos y en general sociales, están soportados por la primacía de la escritura, desestimando aparentemente la de la voz que Derrida cuestiona. Sin embargo, ¿en verdad la escritura es primaria como forma de comunicación a tal punto que, como dice el refrán, “papelito habla”? Desde el punto de vista de la deconstrucción insistiré en mostrar que esto no es así, que si de verdad se confiara en la escritura, como podría afirmarse, no habría hermenéutica, exégesis, ni teorías de la interpretación, pues se confiara realmente en la escritura, siempre afirmando lo que esta dice tal y como lo dice. Sin embargo, esto no ocurre. En el fondo, y sin percatarse, se desconfía de la escritura. Se le sigue dando más valor a la presencia y a su acto de habla, porque se cree que hay más garantía de transmisión del sentido. No es lo mismo, por ejemplo, escuchar al profesor, a quien se le

puede interrogar si algo no está claro, con quien se puede establecer un diálogo y llegar a un acuerdo sobre el sentido de sus palabras, más o menos aceptable, que si éste deja un escrito suyo, retirándose de la clase y afirmando que esa es la clase. Los alumnos, como cualquier otro lector en circunstancias de estar frente a un libro, enfrentan la dramática pregunta por qué es lo que el autor, en este caso el profesor, quiere decir. En ese momento reflexivo de lectura, tanto los alumnos como cualquier lector están desconfiando de la escritura. Hay que aplicar alguna teoría de la interpretación para dar con el sentido resguardado en el texto y encontrar lo que éste quiere decir. Si se confiara en la escritura, no tendría por qué haber interpretación.

Sin embargo se dirá, que esto no es represión de la escritura, que todo proceso de lectura tiene que acudir fenomenológicamente al sentido del texto, porque éste guarda uno, siempre escondido. Se dirá además que la escritura tiene importancia pues ahí está el mundo representado. Desde el punto de vista de la deconstrucción, esto no es así. Simplemente no se percibe la degradación de la escritura porque ésta está reprimida en los sistemas de pensamiento. Porque estas objeciones muestran lo que ocultan: que la escritura es una mera transcripción de la voz, que la escritura es representación del habla, que la escritura es una tecnología de la comunicación, que la escritura es auxiliar de la memoria; y esto es lo que para Derrida constituye tal degradación y la metafísica que les es propia. Si no se percibe es porque, analógicamente con el psicoanálisis, la escritura es algo reprimido en el “inconsciente” del pensamiento filosófico occidental. La deconstrucción opera sentando en el diván a la filosofía, la interroga, la deja hablar para que emerja el estatuto reprimido de la escritura misma.

En consecuencia, deconstruir los sistemas binarios, constituye una necesidad que se abandona al riesgo de no llegar. Derrida lleva a cabo una deconstrucción del concepto

tradicional de escritura tal y como ha sido construida por la filosofía occidental. Esto lo lleva a cabo a partir de una cierta lectura del *Fedro* de Platón, del libro, *El origen de las lenguas* de Rousseau, de una lectura del *Curso de lingüística General* de Saussure, y de ciertos textos de Lévi-Strauss.

Esta deconstrucción está enmarcada en un contexto específico que recordaré aquí: por un lado, el colapso hermenéutico propio de finales del siglo XIX, y por otro, el desvío que la deconstrucción realiza respecto a lo que la hermenéutica en general no considera.²³⁴ En el primer caso, Hans Ulrich Gumbrecht²³⁵ entiende por colapso hermenéutico la emergencia de lo que ahora se llama observador de segundo orden, debido a que los saberes se percatan de la imposibilidad de acceder al mundo de manera directa. Esto permite la universalización de la hermenéutica como aquella que, para evitar el peligro del relativismo, se aboca a la tarea de delimitar y encontrar siempre el sentido, sobrehermeneutizando a las ciencias del espíritu. Esto significó que, a partir de ese momento, todo se interroga por el sentido dejando fuera los efectos, que este autor llama, de presencia. Presencia aquí como tangibilidad y no como el concepto que Derrida está impugnando en su deconstrucción. Lo que interesa aquí es observar cómo al dar prioridad a los efectos de sentido se excluyen los efectos de tangibilidad, esto es de sensibilidad. Por ejemplo, uno se interroga normalmente como acto primero por el sentido de un libro, de una película, de una teatralización, dejando como acto segundo lo que éstas producen como tangibilidad, como experiencia sensible. Es decir uno se pregunta por qué significó la película y sólo después por qué hizo sentir. Gumbrecht sostiene que si bien esto no es una

²³⁴ Para una profundización de ambos aspectos puede verse mi tesis de maestría: Ricardo Nava, *Deconstruyendo la historiografía... op. cit.*

²³⁵ Hans Ulrich Gumbrecht, “La fascinación por el pasado”, entrevista por Alfonso Mendiola, *Historia y Grafía*, núm. 19, pp. 195-217.

ley, se trata de operaciones que priorizan el sentido, aunque siempre se está oscilando entre tangibilidad y sentido. La hermenéutica da prioridad al sentido y excluye lo sensible, la materialidad.

Esto puede explicar por qué la hermenéutica se sostiene en la búsqueda del sentido y no en la experiencia sensible. La deconstrucción viene a diferir de la hermenéutica en aquello que ésta deja fuera: la materialidad de la escritura. La deja fuera porque la hermenéutica sigue trabajando con un concepto de escritura derivada y representativa de la voz, por tanto degradada y metafísica.

La deconstrucción aparece, en este contexto como una táctica que da peso a la materialidad y a los efectos de tangibilidad oscilando permanentemente entre el sentido y la experiencia de la lectura y escritura como el despliegue empírico y no trascendental en acto. Juega a efectos de tangibilidad y a efectos de sentido.

Desde este aspecto, a continuación explicaré cómo lleva a cabo Derrida este énfasis en una escritura entendida como marca, como traza y huella, en toda su dimensión de materialidad, al mismo tiempo que se podrá observar cómo operan ciertas tácticas de lectura de la deconstrucción.

Roberto Ferro, sitúa el gesto de Derrida, respecto a la degradación de la escritura como una *solicitud* de la filosofía occidental, en tanto que ésta se articula como una metafísica de la presencia (ontoteología: platonismo y cristianismo) o como racionalista subjetivista (kantismo y fenomenología).²³⁶ ¿En qué consiste, por tanto esta deconstrucción, esta solicitud? Ferro apunta dos tareas, desde el primer libro, propiamente dicho, que escribe Derrida intitulado *De la gramatología*: 1) Revelar el lugar secundario, derivado y suplementario que se la ha otorgado a la escritura respecto del logos, cuyas consecuencias

²³⁶ Roberto Ferro, *Escritura y deconstrucción. Lectura (h)errada con Jacques Derrida*, p. 95.

son visibles en el etnocentrismo occidental y en el *logocentrismo*; 2) Pensar a partir de qué condiciones de posibilidad puede emerger una nueva ciencia de la escritura como un tiempo histórico de clausura de la época metafísica.²³⁷

Hasta aquí, se puede ir situando la primera táctica deconstructiva al momento de intervenir en los textos y la tradición: La *primera táctica* decisiva de esta parte de una deconstrucción en curso es la de observar, en un discurso, su condición metafísica, esto es, poder ubicar su red de oposiciones jerárquicas binarias que lo gobiernan.

Desde esta primera táctica, Derrida trata de revelar la devaluación constante a la que se ha sometido la escritura, dando cuenta de cómo la filosofía occidental la ha mantenido como una mera transcripción de habla, sumergida en un pensamiento metafísico binario: voz / escritura. La deconstrucción intenta pensar la escritura desde otra historia de la escritura.

Para esto, en el ensayo *La farmacia de Platón* Derrida lleva a cabo una lectura del dialogo de Platón *Fedro o del amor*, en donde señala inicialmente cómo “El ocultamiento de la textura puede en todo caso tardar siglos en deshacer su tela.”²³⁸ Derrida se refiere a cómo la escritura ha estado subordinada a la voz y cómo una deconstrucción podría deshacer esa tela metafísica. Tomando un borde del diálogo, esto es algo poco importante dentro del mismo, dado que lo central del diálogo es el tema del amor, encuentra el relato en el que Sócrates advierte a Fedro sobre las pésimas consecuencias que ha tenido la

²³⁷ *Loc. Cit.* Respecto a esta clausura, Ferraris advierte que para Derrida no se trata de un abandono de la tradición, ni de una superación de la metafísica. Los primeros textos de Derrida se caracterizan por dar cuenta de la imposibilidad de acceder a una alteridad radical y de superar la tradición. “No podemos alcanzar lo que es exterior a nuestra racionalidad, ni ver nuestra racionalidad desde el exterior [...] es una quimera.” No se pudo superar la metafísica. Sin embargo, Ferraris ve en Derrida la posibilidad de mantener este intento de clausura como un sueño compartido que sólo vale como ideal regulatorio. (Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida, op. cit.*, p. 64, 66.).

²³⁸ Jacques Derrida, “La farmacia de Platón” *La disseminación*, p. 96.

escritura para los hombres. A propósito de esto, Derrida será definitivo en mostrar cómo sólo una lectura miope puede leer aquí una condena simple de la actividad del escritor.

Reunidos Sócrates y Fedro a las afueras de la ciudad, el segundo se admira de que el primero no traiga rollos escritos para utilizarlos en la apología de su discurso. Han estado conversando sobre el amor cuando Fedro se admira de esto. Mandando de paseo a los mitos, Sócrates sin embargo apela a uno de ellos para responder a Fedro sobre la cuestión de la escritura. Contándole el mito sobre el origen de la escritura muestra que si bien los dioses la ofrecieron a los hombres como un fármaco-remedio, en realidad lo que dieron fue un fármaco-veneno. Para Sócrates, este fármaco más que un remedio constituye un veneno, pues la escritura, al ser meramente un auxiliar de la memoria, volverá a los hombres tardos en pensamiento al impedirles cada vez más la facultad de la memoria. Derrida deja ver cómo este juicio socrático sobre la escritura presupone ya la concepción metafísica de la escritura y su condición binaria. Derrida señalará también la problemática que circunda el concepto de fármaco: el de ser una palabra, como todo lenguaje, indecible, pues fármaco tiene la doble semántica de ser cura y veneno, dos cosas a la vez. Sócrates decide establemente por una, aún habiendo visto que los dioses dieron la escritura en otro sentido. La escritura ciertamente es un fármaco, pero es imposible decidir por si es cura o veneno. Se verá más abajo cómo esto es importante para comprender el momento en que Derrida establece la *différance* entre voz y escritura. El sistema de oposiciones binarias que Derrida encuentra desde esta lectura de Fedro, queda así plasmado.

En esta dirección, para Fedro, en *De la gramatología*, Derrida intenta llevar a cabo una deconstrucción de la metafísica de la presencia y de todos los discursos derivados de

ella. Por ejemplo, la lingüística estructural, sería solidaria de ese mismo sistema.²³⁹ A mi juicio lo mismo vale para la hermenéutica, particularmente de la de Gadamer y Ricoeur.

La oposición voz / escritura, implica para Ferro, la misma situación que la diferencia entre significante y significado, pues ambas reproducen las oposiciones metafísicas del sistema, concibiendo al signo como una unidad diferenciada y arbitraria en esos dos planos, lo cual lleva a que se impongan como una simple presencia sin referencia a una huella. El privilegio de la presencia aparece como el elemento decisivo en toda teoría del lenguaje y de la comunicación,²⁴⁰ ¿no vemos esto en el intento de Gadamer, en su hermenéutica filosófica, de traer la comunicación tal y como se da en el habla viva, esto es en el diálogo y la conversación, a la interpretación de los textos cuando dice que hay que leerlos en una relación dialógica? Diferencia entre significante y significado, privilegio de la presencia dentro de toda teoría del lenguaje y hermenéutica están habitadas por el privilegio que se le ha otorgado a la voz y que ha subordinado a la escritura como una mera transcripción del habla. Una metáfora interesante para indicar esto es la que observa Ferro: aquella que enuncia que la escritura ha sido considerada como un testimonio *vicario* y aproximativo de la presencia, amenazadora y peligrosa, fundadora de decretos contradictorios y dogmáticos. De esta manera, el binarismo que se nota ya con claridad establecido respecto a la escritura es:

VOZ / ESCRITURA

Para Ferro, en éste, el habla se presenta, al menos para la tradición occidental, como la forma de expresión de un pensamiento que, a pesar de su mediación, produce el efecto de

²³⁹ Maurizio Ferraris, *Introducción... op.cit.*, p. 96.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 97.

una comunicación natural y directa. Citando a J. Culler, también describe la diferencia:²⁴¹ la escritura se presenta como meras marcas físicas que están divorciadas del pensamiento que la produjo, pues funciona en ausencia de la presencia plena, esto es, de un hablante, ofreciendo un acceso incierto al pensamiento, apareciendo incluso anónima y ajena a cualquier hablante o autor. Dicho en otras palabras, el habla es transmisión natural y directa, mientras que la escritura es artificial e incierta.

Una vez que se ubica el sistema binario de un discurso o tradición, a continuación se puede ya situar la segunda táctica de la deconstrucción: al momento de leer hay que dirigir la mirada y el pensamiento hacia los márgenes y bordes de un texto, esto es, a los comentarios de pasada, a las notas al pie de página, a los prólogos, a lo poco importante, etcétera, y ubicar ahí precisamente su condición metafísica. Quizá este podría haber sido en realidad, el primer paso, pero como se puede observar, es indecible. Es evidente que, en el intento de mostrar algunas de las tácticas, ésta que está en segundo lugar también podría venir a ser la primera. De cualquier manera, ya sea al comenzar o continuar una deconstrucción, lo importante para Derrida es cómo en un texto o discurso, justo en lo poco importante, en lo devaluado mismo por el autor o signatario, ahí están las condiciones discursivas para hallar las fisuras y la condición de la metafísica. Es por eso que insisto en la analogía que la deconstrucción tiene con el psicoanálisis, aún cuando Derrida trato de que no se viera así. El psicoanálisis trabaja sobre lo no dicho, sobre la primera palabra que se lo ocurra al paciente, esa palabra poco importante, de pasada, pero ahí justamente es donde eso habla.

Hasta aquí, por tanto, el privilegio del habla se funda en la primacía que se da al binarismo:

²⁴¹ *Ibid.*, p. 97.

SIGNIFICADO / SIGNIFICANTE

En este se puede observar, como muestra Ferro, una concepción secundaria para la escritura, la de ser derivada, exterior y representativa. Así la escritura es definida como signo de un signo, y citando a Derrida: “Esta concepción toma a la escritura fonética (silábica y alfabética) como modelo único de la escritura en general, pues es la que, por su estructura, cumple mejor las necesidades impuestas por la fonetización y el pensamiento logocéntrico.”²⁴² De esta manera, agrega Ferro, se privilegia una linealidad que deja ver una concepción vulgar del tiempo y por lo tanto de la historia: sucesión lineal, imagen gráfica de la sucesión irreversible del tiempo en el habla.²⁴³ La linealidad del libro, denunciada también por Deleuze, como el libro anclado a una raíz, propio de un pensamiento arborífero y no rizomático.²⁴⁴

Un ejemplo de esta toma de la escritura fonética (silábica y alfabética) como modelo único de escritura en general puede verse en el trabajo del etnólogo Joaquín Galarza, quien estudiando los códices prehispánicos, mediante el método estructuralista y comparativo llegó a determinar la posibilidad de una lectura de ellos. De esta manera, propuso un análisis de los códices como un sistema de escritura que podían ser leídos casi fonéticamente, pero en donde no se trataba de letras con sonidos sino de imágenes complejas que representaban algo más que un sonido, el pensamiento.²⁴⁵ De ahí que pudiesen ser leídos como una escritura. Puede observarse, en este ejemplo, que la escritura como sistema único, impuesta por Occidente, funcionó también en los intentos por presentar a las culturas mesoamericanas como altamente civilizadas y no salvajes o

²⁴² *Loc. Cit.* C.f. Jacques Derrida, *De la gramatología*, p. 21 y ss.

²⁴³ Jacques Derrida, *De la gramatología*, pp. 14-116.

²⁴⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “Rizoma” *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, pp. 9-32.

²⁴⁵ Una semblanza del trabajo de este etnólogo tanto en París como en México, puede verse en: <http://www.vozuniversitaria.org.mx/content/view/88/1/> (Abril 25 de 2010)

atrasadas. “Se piensa que no hay reglas plásticas ni convenciones en el dibujo mesoamericano y que no hay transcripción de lengua”.²⁴⁶ El esfuerzo es notable, en cuanto a la intención de romper con la superioridad occidental, sin embargo, Galarza, al adoptar la escritura como modelo único para leer los códices, terminó reproduciendo aquello contra lo cual iba, esto es, terminó reproduciendo y reeditando la cultura occidental como superior, pues lo que no es tolerable es que pueda haber culturas con sistemas comunicativos que no tengan que ver con la escritura alfabética fonética. En otras palabras, lo que no es tolerable es lo que Borges señala en el famoso cuento *El inmortal*:

Cuando salí del último sótano, lo encontré en la boca de la caverna. Estaba tirado en la arena, donde trazaba torpemente y borraba una hilera de signos, que eran como las letras de los sueños, que uno está a punto de entender y luego se juntan. Al principio, creí que se trataba de una escritura bárbara; después vi que es absurdo imaginar que hombres que no llegaron a la palabra lleguen a la escritura.²⁴⁷

Para Ferro, Derrida habla del fin del libro, en el sentido de que sólo se puede hablar de escritura, “incluso si aún es todavía bajo la forma de libro que se dejan envolver todo tipo de escrituras, literarias o teóricas.”²⁴⁸ Por eso la deconstrucción es la posibilidad de leer y de escribir de otro modo, fracturando las líneas. Comenzar a escribir sin líneas, afirma también Derrida, como volviendo a leer la escritura pasada según otra organización del espacio del libro impreso y de la hoja.²⁴⁹

Una tercera táctica de la deconstrucción, puede enunciarse ahora, consiste precisamente en el modo en que se lee y escribe fuera de esta concepción tradicional del libro: nos sólo leer entre líneas, sino escribir jugando y dislocando el espacio de la página,

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ Jorge Luis Borges, “El inmortal” *El Aleph*, p. 16.

²⁴⁸ Jacques Derrida, *De la gramatología... op cit.*, pp. 115,6.

²⁴⁹ Roberto Ferro, *Escritura... op. cit.*, p. 98.

lo que hoy ya es muy usual en internet. “Puesto que comenzamos a escribir, a escribir de otra manera, debemos leer de otra manera.”²⁵⁰ Esto explica el juego que Derrida hace con el texto impreso, dislocando su linealidad: intercala columnas, las enfrenta con dos textos distintos; en otros trabajos como la “*circunfesión*”, escrita con Geoffrey Bennington en *Jacques Derrida*,²⁵¹ el filósofo argelino intercala una literatura gris a modo de *circunfesión* que funciona para dislocar el texto central que Bennington coloca como una *derridabase*, esto es, como conceptos claves de Derrida que intentan ser explicitados, en donde uno lleva a otro y este a otro, como lo que hoy es corriente en algún buscador de la red. La *circunfesión* juega a diseminar el texto y su contexto, diseminándose también a sí misma. Un ejemplo más es el libro *La hospitalidad*,²⁵² en donde en las páginas nones escribe Anne Dufourmantelle y en las pares Derrida, respecto al gran tema de la hospitalidad. La escritura de Dufourmantelle está en cursivas, mientras que la de Derrida no. El texto puede ser leído de varias maneras: leyendo a cada autor por separado, o bien, leyendo a los dos al mismo tiempo. Esta ruptura con la linealidad del libro tiene su punto más sobresaliente con *Glas*, publicado en 1974.²⁵³ En este libro Derrida comentando la noción de estructura de Jean Genet, escribe a dos columnas. La columna izquierda es acerca de Hegel, mientras que la derecha es acerca de Genet. Sin embargo en cada columna hay, a su vez, otras dos columnas en determinados momentos y espacios. El sentido está diseminado desde la escritura y se fragmenta más al momento de la lectura, porque cada columna teje su camino alrededor de citas de todos tipos.

²⁵⁰ Jacques Derrida, *De la gramatología... op. cit.*, p. 116.

²⁵¹ Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, 399 pp.

²⁵² Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, 155 pp.

²⁵³ Jacques Derrida, *Glas*.

En suma, la escritura fonética ha permitido la configuración del saber occidental, permitiendo que por necesidad, ésta aparezca como una mera técnica auxiliar, depositaria de la transmisión del sentido. Es por eso que para Ferro, fue la Grecia clásica la encargada de este gesto, en su pensar filosófico entendido como *episteme* y la verdad como unidad de *logos* y *phoné*, reduciendo la escritura a un rol vicario, vista como permanente amenaza para la transparencia de la presencia, gesto que se ha repetido a lo largo de la historia de la filosofía.²⁵⁴

En la lectura que Derrida hace del diálogo de *Fedro* de Platón, ya había mencionado cómo Sócrates parece condenar la escritura. Sin embargo, Derrida muestra cómo Platón, presenta a partir de la muerte de Sócrates, sus escritos como juegos acusando a los escritos, en el escrito, esto es, acusando a la escritura a través de la escritura.²⁵⁵ Y esta degradación de la escritura, insiste Derrida, no dejará de reeditarse al menos en Rousseau y luego en Saussure: Tres épocas de repetición del Platonismo, y a la cual, se puede agregar la de Lévi-Strauss. Es de esta manera que Derrida va Deconstruyendo la concepción tradicional del concepto de escritura. Ferro lo comprende como el lugar que se le ha otorgado a la escritura como metafísica representacionista y *logocéntrica*, canon privilegiado de la cultura occidental:

VOZ / ESCRITURA

A partir del análisis que Ferro hace de esta situación binaria y metafísica de la presencia, se puede construir de la siguiente manera: la escritura es considerada como algo sensible (cuerpo, materia), exterior al espíritu, al verbo, al *logos*. Platón la consideró como un fármaco, peligroso, suplementario. Aunque con la contradicción de que es un remedio

²⁵⁴ Roberto Ferro, *Escritura y deconstrucción*, *op. cit.*, p. 99.

²⁵⁵ Jacques Derrida, “La farmacia de Platón”... *op. cit.*, p. 240.

necesario para la memoria, pero peligroso porque no sirve para acrecentar las ideas en la memoria, más bien, nos separa de la realidad: la escritura cura y contamina a la vez. Platón opone a ella las ideas, que presentan al ser y a la realidad misma, lo cual dominará toda la filosofía occidental.²⁵⁶ Esquemáticamente puedo presentar esto así:

IDEAS / SENSIBLE

SER / CUERPO

ESPÍRITU /MATERIA

Las contradicciones no se dejan esperar. Ferro observa cómo Derrida lee que Sócrates, en el *Fedro*, se refiere a la posibilidad de que este hijo bastardo que es la escritura-fármaco tenga un hermano bueno, un hijo bien nacido que será el habla, por lo tanto es también entendida como otro tipo de escritura. Con lo que se deduce que en tanto hermanas, ambas remiten a un padre originario. La cuestión es lo que Ferro indica: hay por tanto una buena escritura natural, viva, sabia, inteligente, interior, hablante... que se opone a una mala escritura que es artificiosa, moribunda, ignorante, sensible, exterior, muda. Esquemáticamente:

VOZ /ESCRITURA

NATURAL / ARTIFICIOSA

VIDA / MUERTE

INTELIGENTE / IGNORANTE

INTERIOR / EXTERIOR

HABLANTE /MUDA

PRESENCIA / AUSENCIA

HUELLA FECUNDA / HUELLA ESTÉRIL

²⁵⁶ Roberto Ferro, *op. cit.*, p. 100.

SIMIENTE GENERADORA /SIMIENTE DESPERDIGADA

INSEMINACIÓN /DISEMINACIÓN

En la *Farmacia de Platón*, Ferro señala lo que Derrida observa: 1) La buena sólo es designada a partir de la mala, a modo por tanto de una metáfora. Y es la metaforicidad la lógica de la contaminación y la contaminación de la lógica. “la mala escritura es, a la buena, como un modelo de designación lingüística y un simulacro de esencia.”²⁵⁷ 2) Esta red de oposiciones es platónica, estructura dominante de la metafísica, y ahí, señala Derrida, se ha jugado la filosofía, esto es en dos tipos de escritura, aún cuando no quería más que distinguir entre habla y escritura. 3) Pero Derrida hace una observación que permitirá ese otro gesto de la deconstrucción: que la conclusión de *Fedro* es menos una condena de la escritura en nombre del habla presente que la preferencia de una escritura a otra, esto es, la preferencia de una huella fecunda a una huella estéril, de una simiente generadora (depositada en el interior) a una simiente desperdigada en el exterior, en pura pérdida a riesgo de una *diseminación*.²⁵⁸ De ahí que para Derrida el punto está en cómo Sócrates prefiere más bien una escritura a otra, pero al final no condena la escritura, esto es, que deja ver que lo que hay es escritura, lo que Derrida recupera para pensar en una escritura anterior, en tanto sistema que hizo posible tanto a la voz como a nuestras formas de escritura.

Ahora bien, Ferro recupera la insistencia derridiana en cómo esta lógica del fármaco platónico se repite en la lógica del suplemento de Rousseau. Y muestra cómo Derrida señala que esta reedición, inscribe ya un gesto deconstructivo no visto por ellos mismos: la

²⁵⁷ Jacques Derrida, “La farmacia de Platón” *op. cit.*, citado también por Ferro, *Escritura y deconstrucción...* *op. cit.*, p. 100.

²⁵⁸ *Loc. Cit.*

indecidibilidad del discurso, la desestabilización del edificio de las oposiciones de la metafísica, pues introducen una cuña que pone en peligro el equilibrio de la hegemonía *logocéntrica* de la filosofía de la presencia.²⁵⁹

En el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Ferro indica cómo Rousseau reproduce este platonismo al expresar que es el habla la expresión natural del pensamiento, siendo la escritura un mero suplemento, sustituto vicario del habla, técnica artificial y peligrosa para hacer presente el habla cuando está ausente. El sentido es que un suplemento se agrega para completar algo, para compensar una falta con la que se supone se genera la completud. El suplemento aparece como exterior, extraño a la naturaleza esencial de lo aquello que lo recibe o en la que opera la sustitución.²⁶⁰

De esta manera, Rousseau concibe la escritura como una técnica sustitutiva, vicaria del habla, “un agregado que si bien no es extraño a la naturaleza del lenguaje; pero no puede controlar el otro sentido del suplemento que asedia este razonamiento.”²⁶¹ Rousseau condena la escritura como destrucción de la presencia y enfermedad del habla, pero con la contradicción de que su actividad como escritor consiste en una tentativa de restaurar, mediante ausencia de escritura, una presencia que le ha faltado al habla. Ferro observa esta contradicción con una cita en donde Derrida lee de un cierto modo a Rousseau:

Me gustaría la sociedad como cualquier otro, si no estuviera seguro de mostrarme no sólo para mi desventaja, sino muy distinto al que soy. La resolución de *escribir* y *ocultarme* es precisamente la que me convenía. Estando yo presente, nunca se hubiera sabido lo que valía. (*Confesiones*)²⁶²

²⁵⁹ *Loc. Cit.*

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 101.

²⁶¹ *Loc. Cit.*

²⁶² Jacques Derrida, *De la gramatología*, citado por Roberto Ferro, *Escritura y deconstrucción... op. cit.*, p. 101.

Es decir, Rousseau se da cuenta de cómo tiene una ruptura con sus contemporáneos, y tiene que elegir la escritura en la soledad y la ausencia para presentarse ante ellos. La escritura es, en suma para Rousseau, una mera masturbación del habla, un suplemento peligroso, un añadido perverso, una práctica que, en su concepción de la sexualidad, se agrega a la sexualidad normal, de la misma manera que la escritura se agrega al habla.

Un señalamiento importante a la luz de todo lo anterior es cómo Derrida muestra, según Ferro, como el gesto Roussouniano indica, respecto a la escritura, la exhibición de una carencia originaria en el núcleo mismo de la metafísica de la presencia. El punto está en que para Derrida, los textos de Rousseau muestran que la presencia está siempre aplazada, diferida, que lo suplementario es posible porque existe una carencia originaria. Una vez más, Derrida observa cómo en la misma tradición filosófica, la deconstrucción está ya activa en el mismo discurso, esto es reprimida. Significa que si la presencia está siempre aplazada, no hay en realidad presencia plena, pese al esfuerzo de Rousseau de asegurársela. En suma, lo que plantea esta configuración roussouniana, según Ferro, no es que hay un más allá de los textos empíricos de una cultura sino que son los suplementos, las cadenas sin clausura de los suplementos, lo que queda a fuera, instalando la marca de la imposibilidad en la seguridad de la diferencia entre lo interior y exterior. Y no es el único texto donde Derrida pone en jaque la certeza de la seguridad entre lo interior y lo interior, lo mismo dirá respecto a la obra de arte, en la cual ya no se puede sostener la diferencia entre el marco de la pintura y la pintura, esto es, entre lo interior que es la obra de arte y su exterior.²⁶³

¿Qué consecuencias se pueden ir desprendiendo de la lectura que hace Derrida de Platón y Rousseau? Ferro muestra un aspecto que aquí puede ser concluyente: que la

²⁶³ Jacques Derrida, *La verdad en pintura*, 396 pp.

escritura pensada como suplemento del habla, implica a su vez que el habla esté marcada con las características de la escritura: ausencia y malinterpretación. A esto se puede sumar también, la observación de que la escritura, al ser considerada como veneno auxiliar de la memoria y como un suplemento artificial agregado a la naturaleza, evidencia que lo aparentemente natural no es completo, es decir, que no hay ni presencia ni naturaleza en sí. En otras palabras, que hay una falta constitutiva tanto en el sujeto como en el mundo y que lo artificial, lejos de ser algo negativo y despreciable es algo necesario para completar. La escritura es necesaria para la transmisión del sentido, del saber, del pensamiento, y esto no significa algo negativo sino algo que puede explotarse, como hará Derrida, de manera afirmativa. Lo artificial compone lo aparentemente natural. Es como las lentes par los miopes, completan por una carencia originaria, permitiendo ver aquello que de otro modo no se puede ver. Si la presencia siempre está diferida, el sentido nunca podrá ser aprehendido de manera estable y unívoca. El sentido estalla constantemente en una diseminación. Y esta diseminación muestra que la escritura, al no ser considerada como fértil, como una inseminación, hace que el sentido se desparrame en tierra, esto es, que la actividad del escritor es una acción totalmente onanista, improductiva, infértil, a diferencia de la de un orador. De tal manera que el riesgo de la deconstrucción es el que pueda llegar al sin-sentido, que no produzca ninguna certeza, ninguna seguridad, que no se reproduzca bajo la ley de lo que debe ser natural.

Con esto se puede proponer el cuarto gesto de una deconstrucción en curso: invertir la jerarquía de las oposiciones binarias. Esta posibilidad ya opera dentro del discurso metafísico. Invertir la jerarquía permite obtener, al mismo tiempo la aporía o el límite de la diferencia, no tanto para sustituir un valor por otro, porque esto sólo llevaría al mantenimiento de la misma metafísica que se desea deconstruir. Más bien para que el

concepto o el discurso manifiesten el límite que los constituye. De tal manera que se perciba la dificultad de ser concebidos como una oposición jerárquica y se pueden observar en su *différance*.

Escritura / Voz

La voz también está perdida, pues si fuese posible pensar que transmite de manera natural el pensamiento, al emitir un enunciado es lanzada a un exterior y por tanto a una deriva, ya que no somos dueños del sentido de nuestras palabras. Dicho de otra forma, está sujeta también al malentendido. Por su parte, la escritura permite que de cierta manera el pensamiento sobreviva a su autor, independientemente de las intenciones o de su querer-decir. En este sentido, la voz también es ausencia. Una vez dicha la palabra, ya no tiene ninguna garantía de presencia, pues su sonoridad se pierde en la recepción. La escritura, a su vez manifiesta cierta presencia, al estar colocada en marcas que transmiten. La voz también es muerte, una vez emitido el enunciado, está muerto en cuanto a su sentido. La escritura es por tanto, también vida, una vez escrita, queda materialmente como depósito de la memoria, es decir, como archivo. La voz es también una cierta diseminación, una cierta infertilidad, al estar desconectada del pensamiento y al ser depositada en un afuera que no garantiza tampoco el acceso directo al pensamiento de quien habla. Así, la escritura tiene la fertilidad de inseminar para la memoria una *différance* de sentidos siempre abiertos y posibles.

Después de la inversión de la jerarquía, un quinto gesto: buscar un concepto que no se deje atrapar en el régimen binario metafísico, que no sea dialéctico, ni hermenéutico y que instaure la *différance*. Un tercer concepto que para Derrida, en esta deconstrucción, sólo puede darse a través de pensar la escritura como una *archiescritura o arqueoescritura*:

Ferro sitúa cómo Derrida llega a plantear este concepto nuevo de escritura al recuperar estos enunciados de Derrida:

Sugerir que la pretendida derivación de la escritura, por real y masiva que sea, no ha sido posible sino con una condición: que el lenguaje “original”, “natural”, etc., no haya existido nunca, que nunca haya sido intacto, intocado por la escritura, que él mismo haya sido siempre escritura. Archiescritura cuya necesidad queremos indicar aquí y esbozar el nuevo concepto; y que sólo continuamos llamando escritura porque comunica esencialmente que el concepto vulgar de escritura. Este no ha podido imponerse históricamente sino mediante la disimulación de la Archiescritura, mediante el deseo de un habla que expulsa su otro y su doble y trabaja en la reducción de su diferencia.²⁶⁴

Para Roberto Ferro este concepto permite la distinción a través del cual Derrida concibe la escritura. Marca una diferencia con el sentido tradicional y restringido de escritura, tal y como lo constituye el pensamiento *logocéntrico*. Es por eso que para Maurizio Ferraris, como ya se indicó, Derrida no puede ser considerado como un mero continuador del giro lingüístico. Al privilegiar la escritura acepta que el lenguaje media las relaciones del sujeto con el mundo, pero la escritura, en tanto que es considerada por Derrida como una huella, se sitúa en un estrato más originario y estructural. Es decir, antes de que se haya identificado un nivel lingüístico, y antes de que se haya aislado un ámbito de la experiencia en el que encontremos signos, nuestra experiencia está determinada por contenido no conceptuales, que se ramifican en signos, en códigos, lenguajes y conciencia. Las huellas, desde estas consideraciones de Ferraris, son la condición de posibilidad, tanto del pensamiento como de la experiencia. Con lo cual se puede afirmar que si fuera posible

²⁶⁴ Jacques Derrida, *De la gramatología... op. cit.*, pp. 73,4. Citado por Roberto Ferro, *Escritura y deconstrucción... op. cit.*, p. 102.

encontrar una estructura o una realidad última, un fundamento absoluto para la experiencia, éste tendría la forma de la huella.²⁶⁵

La archiescritura, comenta Ferro, coloca a Derrida tomando en cuenta la interrelación del habla y la escritura. Interrelación que observa en toda la tradición metafísica (De Platón a Lévi-Strauss) desmontando todo lo reprimido en tanto prejuicios consolidados por la tradición occidental. Ciertamente hay una inversión del binarismo, pero, para Derrida, no se trata de una simple inversión sino de constituir la escritura; “pero no como un sustituto que reproduce otro real y presente situado más allá de ella.”²⁶⁶ Es decir, la noción de una archiescritura permite observar cómo Derrida rompe con la noción clásica de representación, que se funda en la necesidad imprescindible de la ausencia de una presencia originaria, advierte Ferro. Una presencia cuya pérdida se pretende hacer presente. Derrida no está haciendo otra cosa que evidenciando la matriz jerárquica entre el mundo sensible y el mundo inteligible, que ya Nietzsche había anunciado como la muerte de Dios y como el ocaso de la metafísica. La representación aparece como falta de todo fundamento, poniendo de manifiesto un vacío esencial.²⁶⁷ De tal manera que, ahí donde Michel Foucault señalaba los límites de la representación a partir de la conciencia histórica y la pregunta por la función, dejando al signo como aquel que no puede representar establemente lo que designa, arrojado a poner en evidencia la imposibilidad de la adecuación entre enunciado y realidad, Derrida muestra que se trata más de una ruptura con el concepto de representación, no de límites sino más bien de un fin de la representación: arrojada al vacío, sólo puede considerarse como Deleuze la articuló: un mero simulacro.

²⁶⁵ Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida... op. cit.*, p. 78,9.

²⁶⁶ Roberto Ferro, *Escritura... op. cit.*, p. 103.

²⁶⁷ *Loc. Cit.*

Esta oposición entre inteligible/sensible, afirma Ferro, es la base de una cadena de oposiciones que enmascaran un orden jerárquico, en las que un término aparece como centro, como fundamento en detrimento del otro. El término privilegiado manifiesta una presencia superior, presencia que corresponde al orden del logos.

La archiescritura no debe pensarse como un concepto dialéctico, dado que no realiza una síntesis de la diferencia entre voz y escritura que asegurará una concepción estable y una unidad entre ambas formas de escritura. Ahí donde la dialéctica elimina las diferencias y reconcilia los contrarios, este concepto trata de enunciar la *différance* constitutiva. Si se recuerda aquí, lo que Derrida está entendiendo por *différance*, entonces puede quedar claro por qué permite escapar a la oposición jerárquica metafísica. Archiescritura constituye una *différance* en tanto que difiere posponiendo, retardando, demorando su sentido y estabilidad. Esto es, en tanto lo que queda pospuesto es que se trate de una escritura originaria que asegurará el origen de la voz y la escritura. Se trata de un origen sin origen pleno. Un origen tachado, por tanto, una escritura originaria diferida, originariamente puesta a la deriva. La archiescritura no es, en este sentido, un sistema identificable o que se pudiese demostrar empíricamente. Para Derrida se trata de un sistema anterior a todo sistema de voz y escritura, pues es de esta manera que se entiende por qué el habla y la escritura están sujetas a aquello que en la segunda se desprecia: equívoco, muerte y ausencia.

¿Cómo pensar entonces la teoría de la historia con esta ruptura de la representación y esta construcción del concepto tradicional de escritura? Si el saber es de un orden metafísico, articulado sobre la oposición jerárquica, que como indica Ferro, es la raíz del rechazo de la escritura como degradada, sensible, entonces la epistemología más clásica aparece como una epistemología logocéntrica, al asumir que se puede acceder al saber

como un otro asimilable. ¿Qué es por lo tanto preguntarse por qué es lo que la escritura representa y no representa? En este sentido, “La escritura sólo sería la que se produce en el juego, en la deriva sin fin de la *différance*.”²⁶⁸

Ferro señala como nota, que la archiescritura no se circunscribe sólo al campo lingüístico, sino que considera a todo los signos, sean o no lingüísticos. Es así como entendemos porque esta archiescritura hace estallar el horizonte semántico que gobierna la noción de comunicación, condición de posibilidad del lenguaje en tanto sistema articulado.²⁶⁹ En consecuencia, Derrida apostará por tomar en serio y de otra forma aquello que ha sido visto como degradado en la escritura, para afirmarla en el campo del lenguaje, la comunicación y la interpretación, entre otras cosas.

La iterabilidad.

De esta manera se llega a lo que Derrida propone como característica de esta archiescritura y de toda inscripción en general: la iterabilidad. Ferro comenta cómo, para Derrida, esta iterabilidad, en principio, depende de comprender que una cadena de significantes o de sonidos tiene función significativa en tanto son repetibles, esto es si son susceptibles de ser reconocidos como los mismos en diferentes circunstancias. En *Firma acontecimiento, contexto*,²⁷⁰ Derrida explica esta característica de la iterabilidad. Ferro desprende varios aspectos a considerar para comprender la iterabilidad: 1) La posibilidad de que un signo sea repetido y de funcionar más allá de una intención significativa concreta como condición de todos los signos lingüísticos, no sólo de la escritura; 2) archiescritura que contiene la iterabilidad que funda el habla y la escritura; 3) Habla y escritura suponen

²⁶⁸ *Loc. Cit.*

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 104.

²⁷⁰ Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la filosofía*, pp. 347-372.

una archiescritura como condición de posibilidad de todo lenguaje; 4) En tanto institución de signos, el lenguaje supone duración; cada signo en tanto dura, se inscribe en una huella que lo constituye como diferente de todo otro signo dentro del sistema de pertenencia; 4) Así, la huella instituida es ya una escritura, de lo que se infiere que ningún lenguaje es pensable fuera del horizonte de la escritura.

En *Firma, acontecimiento, contexto*, Derrida explica cuáles son los predicados esenciales de una determinación minimal del concepto clásico de escritura:²⁷¹

En primer lugar, que un signo escrito es una marca que permanece y que no se agota en el presente de su inscripción, dando lugar a una repetición en la ausencia y más allá de la presencia de un sujeto empíricamente determinado, esto es que la marca se repite independientemente del contexto en que se ha producido. La iterabilidad se entiende, por lo tanto, como el hecho de que un signo, en tanto marca material pueda repetirse más allá de su autor, dado que el ser marca permite que funcione como huella repetible.

En segundo lugar, Derrida señala que por lo anterior, un signo escrito comporta una fuerza de ruptura con su contexto, entendiendo por contexto el conjunto de presencias que organizan el momento del trazo de una inscripción. Esta fuera de ruptura no es un mero accidente, sino la estructura misma de lo escrito. Para Derrida, este contexto es aquel denominado como “real”, como presente de la inscripción, la presencia del escritor, el medio ambiente, el horizonte de experiencia, la intención, el querer-decir, todo lo que hace posible la inscripción. La iterabilidad hace que la marca pueda ser legible, aún si el contexto se ha perdido para siempre, incluso si no se puede saber lo que el autor ha querido decir en conciencia y en intención en el momento en que ha escrito. El signo está abandonado a una deriva esencial por su misma iterabilidad. Además, explica Derrida, esto

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 358-360.

también incluye el contexto semiótico e interno de un texto, pues en éste la fuerza de ruptura no es menor. Por la iterabilidad se puede tomar un sintagma escrito fuera de la cadena en el que está dado sin que pierda toda su posibilidad de funcionamiento en la comunicación. De aquí que Derrida sostenga que un signo, marca o sintagma pueda ser sacado de su contexto originario y se injertado en otro contexto. Ningún contexto puede cerrarse sobre él mismo, como tampoco ningún código. La iterabilidad, en consecuencia, asume que ningún contexto es absolutamente determinable para estabilizar el sentido de una frase o discurso. Como tampoco ningún contexto es absolutamente determinable. Esto subraya la fuerte crítica que Derrida hará a la hermenéutica en general: aquella que sostiene que todo texto fuera de contexto es puro pretexto, haciendo depender una multiplicidad de sentido como válidos, sí y sólo sí están determinados y controlados por el contexto en el que se produjo la comunicación o emisión. Para Derrida, al contrario, todo texto fuera de contexto es productivo, hace sentido y puede funcionar en otros contextos ajenos al originario.

En tercer lugar, para Derrida, esta fuerza de ruptura se refiere también al espaciamiento que constituye un signo escrito. Se trata de un espaciamiento que separa al signo de los otros elementos de la cadena contextual interna (la posibilidad de ser sacado e injertado, dice Derrida) y de todas las formas de referente presente. Se trata de un espaciamiento que no es una simple negatividad, sino la condición de posibilidad de surgimiento de la marca.

Derrida afirma que estos tres predicados no se reducen a la comunicación escrita sino que constituyen a todo lenguaje, esto es que también el habla está en condición de iterabilidad. Pues cualquier lenguaje hablado tiene por condición para que funcione el estar localizado en un código. Una palabra emitida es reconocida por su repetibilidad, a partir de

las variaciones empíricas y del tono de la voz. Con un determinado acento siempre es posible reconocer la identidad de una forma significativa:

Esta unidad de la forma significativa no se constituye sino por su iterabilidad, por la posibilidad de ser repetida en la ausencia no solamente de su “referente”, lo cual es evidente, sino en la ausencia de un significado determinado o de la intención de significación actual, como de toda intención de comunicación presente. Esta posibilidad estructural de ser separado del referente o del significado (por tanto, de la comunicación y de su contexto) me parece que hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general, es decir, como ya hemos visto, la permanencia no-presente de una marca diferencial separada de su pretendida “producción” de origen. Y yo extendería esta ley incluso a toda “experiencia” en general si aceptamos que no hay experiencia de presencia pura, sino sólo cadenas de marcas diferenciales.²⁷²

Ferro advierte que la dependencia del lenguaje sobre la escritura no significa que Derrida la considere como una dimensión anterior al lenguaje. La *différance* (temporización y espaciamiento) que constituye la escritura es la que hace posible cualquier lenguaje, es su condición de posibilidad.²⁷³ De ahí que anteriormente se haya insistido en que la escritura, el signo, como materialidad sea un estrato anterior a toda experiencia del lenguaje y por lo tanto, de comunicación, en el entendido de que la comunicación sólo es la reducción de equívocos en la comprensión, pues la comunicación en cuanto tal es lo imposible.

Además, Ferro explica que la archiescritura entendida de este modo, exigió que Derrida llevara a cabo una reflexión en términos trascendentales, pero al mismo tiempo, poniendo en duda dicha trascendentalidad. Y cita al respecto a Derrida: “Para no recaer en este objetivismo ingenuo es que nos referimos a una trascendentalidad que por otra parte

²⁷² *Ibid.*, p. 359.

²⁷³ Roberto Ferro, *Escritura y deconstrucción... op. cit.*, p. 107.

ponemos en duda. Creemos que hay un más acá y un más allá de la crítica trascendental.”²⁷⁴

Ahora se entiende mejor, en qué sentido Derrida habla de una Archiescritura tachada.

Lo que aquí llamamos tachadura de los conceptos debe señalar el lugar de esta futura meditación. Por ejemplo, el valor de *arquía* trascendental debe hacer experimentar su necesidad antes de dejarse tachar. El concepto de archihuella debe atender a esta necesidad y esta tachadura. La huella no sólo es la desaparición del origen; quiere decir aquí que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituido salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia, o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de archihuella.²⁷⁵

Para Ferro, este pasaje por la trascendentalidad es transitorio por dos anotaciones importantes: 1) que el concepto de *arquía* tachada refiere a que los conceptos sólo permanecen en cuanto posibilidad de cancelación, como instancias estratégicas del discurso. Anuncian el agotamiento de la metafísica. 2) El lenguaje que la archiescritura hace implica el estar libre de cualquier privilegio que articule dependientemente el sentido, tanto de la consciencia como de la voz, esto es, de todo modo de querer-decir.²⁷⁶ De tal manera que las derivas del paso por la trascendencia permiten desmontar las nociones de presencia, de sentido y de significado trascendental, haciendo posible la táctica deconstructiva al interior de los textos.

Con todo esto, la cuestión de la comunicación y la deconstrucción merecen una atención.

²⁷⁴ Jacques Derrida, *De la gramatología... op. cit.*, p. 80. Citado por Roberto Ferro, *Escritura... op. cit.*, p. 107.

²⁷⁵ *Loc. Cit.*

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 108.

Escritura, muerte y comunicación.

“La vida es una muerte que nos lleva tiempo.”
-Emily Dickinson.

Extraña cita para continuar explicitando a la deconstrucción y que venga a dislocar críticamente el concepto de comunicación. ¿Se trata de una máxima?, ¿de un performativo que viene a recordarnos lo inevitable del “fin de cada vez un único mundo posible”? ¿Una enseñanza en los límites de la verdad?, o bien, ¿una frase dicha por alguien como mensaje transmitido en un tiempo de duelo? Performativo que introduce la muerte en la vida a través de un único tiempo. Epígrafe o cita que injertada en la escritura de Derrida viene a confirmar que ante el otro siempre hay un duelo anticipado. Un hola que siempre es ya un adiós, en donde para compartir se necesitan dos que se hablan, que se comunican en un “la vida la muerte” permanentemente indecible. Habitamos la ficción de hablar al otro, de comunicar, de transmitir un sentido, como un “querer-decir”. Ficción porque si hay algo así como comunicación, es sólo porque el acto de habla, de viva voz o escrito, se disemina constantemente en restos que balbucean intentando llegar al otro o recibirlo. Así, pienso que algo que produce Derrida en sus operaciones textuales de escritura y lectura, es el performativo de que la comunicación está asediada por la muerte, que todo diálogo es un diálogo con fantasmas, desde mi condición fantasmática hacia el duelo anticipado que habita la relación con el otro.²⁷⁷

El planteamiento que sigue aquí como resto, en este intento de comunicar, transmitir algo, respecto a la deconstrucción que disloca el concepto de comunicación, es el siguiente:

²⁷⁷ Mónica B. Cragnolini llamó precisamente mi atención sobre este desplazarse en duelo anticipado hacia el otro como condición fantasmática de la propiedad. (Mónica B. Cragnolini, *Derrida, un pensador del resto*, pp. 35-46.)

La deconstrucción derridiana, viene a dislocar, a poner en cuestión el ideal de la comunicación como unidad de transmisión del sentido, y esto a partir de dos, y no únicos, planteamientos en varios de sus textos: la deconstrucción del concepto tradicional de escritura, como ya se explico más arriba; y con ello la problemática del tratamiento del texto en lo maquinal y lo que constituye hoy en día la producción artificial de la información a través de lo maquinal. En ambos casos, la comunicación puede ser pensada como lo imposible y a la vez como la condición de posibilidad de la interacción humana, dada por restos no asimilables a una comunicación plena de sentido. Una comunicación que nos liga, desde esta posibilidad-imposibilidad a la muerte, en tanto nostalgia de la amistad que implica, en actos comunicativos, que uno de los dos sobrevivirá al otro.²⁷⁸ En consecuencia, una comunicación dislocada sólo transmite “sentido” en restos. Una posibilidad de asumir este duelo comunicativo es la práctica de heterografías,²⁷⁹ esto es, escritura sobre otro que ya nos habita dentro como duelo anticipado, en donde el gesto comunicativo se inscribe en un dejarnos habitar por el otro tanto como en un inventar siempre al otro.

Un diagnóstico. Si se recupera aquí lo que ya se vio respecto al diagnóstico que establece Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*,²⁸⁰ que el lenguaje es una dispersión que prolifera indefinidamente. Que no somos dueños del sentido de nuestras palabras y que todo saber reposa en un espacio negro donde reina lo impensado. Este diagnóstico ha sido incisivo en señalar que el signo, que la representación tiene límites en el sentido de que no

²⁷⁸ El duelo anticipado como ese saber insoportable de que en una relación, se sabe que uno de los dos sobrevivirá al otro, es una idea fundamental que Derrida propone en varios de sus textos, principalmente en *Cada vez única, el fin del mundo.*)

²⁷⁹ Noción bastante sugerente que encontré al leer *Derrida, un pensador del resto*, (*op.cit.*) y más sugerente que la que propone Michel de Certeau como heterologías, (C. f. *La escritura de la Historia*, *op. cit.*) pues al final se trata de producir escrituras de lo otro, antes que saberes de lo otro.

²⁸⁰ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*

hay adecuación entre lenguaje y realidad, y esto por dos razones que ya se comentaron: la introducción de la conciencia histórica, en tanto muerte y finitud; y la pregunta por la función. Respecto a este diagnóstico, también debe recordarse cómo Michel de Certeau desplaza esta problemática hacia las cuestiones de cómo pensar desde la muerte y a partir de los límites de la representación.²⁸¹ Se observó que su propuesta se enlaza en dos tejidos, uno, el planteo de construir heterologías, esto es, estudios de lo otro; y el otro planteo, que la muerte nos habita dentro como ausencia, llevándonos a la imposibilidad de saber al otro, por tanto, sólo se puede intentar poetizarlo o bien, asumir que la creencia es la posibilidad de todo lazo social.

Ahora bien, desde este diagnóstico, ¿lo que está en juego entre saber y otredad, no es acaso la imposibilidad de la comunicación, en tanto ésta debería transparentar al otro, como sentido pleno en una relación dialógica que permita un mutuo entendimiento?

Es aquí donde Derrida se desplaza aún más en torno a las condiciones de posibilidad de la comunicación, del sentido y del encuentro con el otro. Este desplazamiento lo puedo ubicar concretamente en lo ya señalado más arriba como propuesta: pensar la comunicación como lo imposible y como lo posible en restos diseminales, es desplazarnos de las heterologías hacia las heterografías, en donde en efecto, la muerte nos habita dentro, pero como duelo anticipado, o más propiamente dicho como un duelo imposible, en tanto que no se trata de interiorizar al otro asimilándolo en la mismidad, sino manteniéndolo en la memoria y en la espera en toda su dimensión de alteridad.²⁸² Para Derrida, por tanto, esta

²⁸¹ Michel de Certeau, “El sol negro del lenguaje” *Historia y psicoanálisis... op. cit.*, pp. 75-90.

²⁸² Las cuestiones abiertas para pensar la alteridad a partir de la no asimilación de lo Otro a lo Mismo han sido un punto central en las reflexiones de Gilles Deleuze (*Diferencia y repetición*); Michel Foucault (*Las palabras y las cosas, op. cit.*, principalmente lo planteado en el prefacio); Emmanuel Lévinas (*La huella del otro*); Una reflexión constante en los trabajos de Jacques Derrida (*Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida; Políticas de la amistad; y La hospitalidad... op. cit.*, entre otros); Mónica Cragolini ha elaborado

dimensión de la muerte indica que la comunicación es lo imposible, y en consecuencia, de manera radical, se puede reiterar que nunca somos dueños del sentido de nuestras palabras.

Escritura y muerte. La deconstrucción permite una reflexión sobre la escritura, el papel, las máquinas procesadoras de texto, lo virtual y la comunicación. De esta manera, el planteo base de Derrida es que la escritura está atravesada por la muerte y por la ausencia. Pero, como ya se señaló, de ningún modo, se trata para él, de una negatividad metafísica que diera prioridad a la voz y a la presencia viva como posibilidades de la comunicación. Más bien, se trata de asumir que la escritura, entendida ya, bajo el concepto nuevo de archiescritura, es muerte y ausencia como condición de posibilidad de poder decir algo, que sólo se constituye en restos diseminales de sentidos (no plenos, no unívocos) diferenciales constituidos por la materialidad de marcas, de huellas sin fondo y sin fin.

En este sentido, y como se ha visto, para Derrida, la escritura en tanto una marca material que existe independientemente del autor, de su momento de inscripción y de su momento de producción, disemina la comunicación. La escritura no es el fármaco, en tanto veneno, suplemento de la voz, transcripción del habla, mera representación de las ideas, sino un indecible (la lógica del ni/ni) que tiene la propiedad de repetirse en la alteridad, esto es, como se trato más arriba, que la escritura se activa como *iterabilidad*. En consecuencia, si toda marca es descifrable independientemente de las intenciones del emisor, incluso, aunque ese desciframiento no constituya nada de la original intención comunicativa, entonces las marcas dicen algo, pero por tanto, no comunican, en el sentido de una comunicación total y transparente, o que permita consensos y acuerdos; las palabras se escapan y no tenemos garantía de su sentido.

esta idea a propósito de lo que ella llama una “melancología” de la alteridad (*Derrida, pensador del resto, op. cit.* pp. 97-112).

La *iterabilidad* viene a instaurar lo múltiple y la diferencia. Si toda marca es repetible en ausencia de emisor y destinatario originario, las consecuencias que desprende Derrida se sitúan en que todo trazo, toda marca, puede ser sacada de su contexto de emisión y producción e injertada en un contexto otro, ajeno, extraño, diferencial. Esto permite entender por qué la comunicación está colapsada. Porque es lo que Derrida llama la posibilidad de la citacionalidad. Lo que se produce como posibles sentidos, no dependen de contextos saturables sino de diseminaciones que se constituyen como restos de lenguaje. Restos que no son asimilables a una unidad de sentido sino que estallan indefinidamente.

Esta escritura, que es muerte, sólo se materializa en papel y en las máquinas, por tanto, es en este papel-máquina, el lugar donde se juega el lenguaje, el signo, la muerte, la representación y el modo en que circula la información, sin ninguna garantía de la transmisión de un sentido.

Muerte y comunicación. Escritura y voz en su *différance* también se han dispuesto en las modernas teletecnologías de la comunicación, convertidas en imágenes mediáticas. Nada tiene que ver más con la muerte y el duelo anticipado que esto. Escritura y voz se desplazan aceleradamente en forma de ecografías. Ecografías de la televisión es un concepto-simulacro utilizado por Jacques Derrida y Bernard Stiegler.²⁸³ Trata de un gesto que ecografía la televisión analizando la cuestión de la técnica, de lo tele-tecnológico y los efectos que se producen de realidad a partir de su *artefactualidad* espectral.

Siguiendo la propuesta que ha desplegado la deconstrucción en torno al concepto de signo, escritura y comunicación, hay que enfatizar la reflexión llevada a cabo por Derrida sobre la producción artificial de la información a través de lo maquinal. Artefacto que como indica Derrida a Stiegler, trata de un gesto público, calculado, formateado, inicializado por

²⁸³ Jacques Derrida y Bernard Stiegler, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*.

un dispositivo que es ante todo y por todo mediático.²⁸⁴ Derrida acuña, de esta manera, un neologismo que indicará en una palabra esta problemática: *artefactualidad*. Esto es, toda actualidad es recuperada a través de diversos dispositivos artificiales que dan a ver una “realidad” referida a dicha actualidad, es decir, para ser más claro, referida a un acontecimiento. Por tanto, esta *artefactualidad* implica siempre una mediación ficcional. Derrida precisa que esta palabra es un comodín para significar que no hay actualidad, yo agregaría, que no hay comunicación en sí, a partir del hecho de que un conjunto de dispositivos técnicos o políticos eligen o deciden que hechos deben ir en las informaciones. De este modo hay una apropiación del tiempo y del espacio público por quienes ejercen el poder mediático y que a su vez, producen y comunican ficciones, realidades virtuales. Y no es que Derrida asuma, sin más, el enunciado de Baudrillard, en el sentido de que la guerra del Golfo, por ejemplo, nunca tuvo lugar, porque a pesar de haber sido una realidad ficcionalizada y mediática, no se debe olvidar que hubo muertos en ambos lados, muertos reales. ¿Qué es lo que los medios dan a ver? Y si esta pregunta se plantea, entonces, ¿Hay comunicación? ¿Hay comunicación que no esté atravesada por la muerte como duelo anticipado y por la presencia diferida siempre aplazada?

Los autores hacen una comparación: que las tele-tecnologías son productos envueltos en discursos que no se identifican con su contenido y que se vinculan con el consumo de imágenes espectrales. Aquí para Derrida, lo espectral y lo fantasmal como metáforas de lo virtual juegan un papel importante. Pues no se trata de reproducciones fieles y auténticas sino de falsificaciones espectrales, visiones alteradas de lo real, que sin embargo, nunca son, nunca vienen. En suma, la *artefactualidad*, lo virtual, el ciberespacio y

²⁸⁴ Todo esto se profundizará al final del capítulo 3.

el uso de la información implica el análisis como tarea política de continuar pensando y deconstruyendo la comunicación: ¿qué es lo que se da a ver?

Heterografías, duelo y comunicación. La comunicación, indecidibilidad entre lo imposible y lo posible, tiene que ver con el otro. La unidad del sentido está quebrada. Sólo se transmiten restos de un sentido ya dislocado que nos señala el límite de nuestro pensamiento: eso no es. La escritura como muerte y ausencia abre la posibilidad de diseminar eso que se llama el sentido sin centro y anclaje absoluto hacia otro inasimilable, permanentemente indecidible con un adiós anticipado. Por otra parte, las artefactualidades corroboran que el otro no es apropiable, está ficcionalizado por lo que se nos da a ver. Derrida afirma cómo una fotografía es siempre ya mi muerte anticipada, en tanto que así me verán cuando ya no esté, pero en donde nunca he sido más yo.

De ahí que dos cuestionamientos abiertos por Derrida valen la pena recordar: “¿Qué es un arribante? Y ¿qué quiere decir ‘esperarse’, ‘esperarse uno mismo’, ‘esperase el uno (la una) al otro (a la otra) –(en) la muerte’”²⁸⁵ Dirigirse al otro, comunicar, es la renuncia expresa a dar cuenta de él, a asimilarlo en lo Mismo, es mantener abierta su alteridad en tanto imposible comunicar (se). Se dialoga con ese otro ilocalizable, inaprensible, opaco, no ontologizable, no comunicable, un fantasma. Y precisamente ese otro, en tanto otro nos asedia, nos coloca no sólo en el duelo anticipado en donde estoy ya siempre despidiéndome, sino que además instaaura más muerte en algo que sería más bien un duelo imposible, en tanto pérdida siempre irrecuperable, como dejo de saldo la perspectiva de Michel de Certeau con la historia como erótica del duelo. El duelo está siempre allí antes de toda muerte, en toda comunicación que intenta transmitir un mensaje, pero como

²⁸⁵ Jacques Derrida, “Esperarse (en) la llegada”, *Aporías. Morir –esperarse (en) los “límites de la verdad”* pp. 77-130.

imposibilidad: el otro en mí, como radicalmente otro, extraño, extranjero, diferido, demorado. La comunicación imposible, en donde sólo hay restos que se diseminan constantemente en el intento de la transmisión; implica que el otro no es asimilable, pues lo que atraviesa todo gesto “comunicativo” es el acto de ganar y perder al otro en un único y sólo tiempo posible, que convoca a aprender a vivir con la pérdida en ese acto de duelo imposible.

¿Cómo comunicarse con el otro? ¿Cómo decir al otro? La escritura en Derrida aparece entonces como posibilidad, como intento de nombrar, enumerar, contar, decir al otro, al amigo presente, al amigo ausente, a la amada o el amado, a partir de ese acto de duelo imposible. La escritura es una heterografía que escribe ante el otro que ya nos habita dentro en el adiós; escritura, que en tanto huella, trazo, es ausencia y muerte, que excede toda posibilidad de aprehensión de *un* sentido, que rompe con toda posibilidad de apropiarse del otro, y que sólo convoca a dejarse habitar por su alteridad e inventarlo en cada marca que se traza sobre el papel-máquina, o bien, dejarlo venir como otro imprevisible, siempre pospuesto, por-venir, y por tanto, imposible.

Este apartado lo termino con una cita de Mónica B. Cragolini a propósito del vínculo entre Blanchot y Derrida: “La base de la comunicación no es para Blanchot [y Derrida] ni el habla ni el silencio, sino la exposición a la muerte del otro, otro cuya presencia implica siempre su ‘insoportable ausencia’, que se encuentra inscrita en la vida misma. Es bajo esta condición que existe la amistad, puesta en juego y arriesgada a cada instante a la pérdida. Comunidad de amigos o comunidad de amantes, imposible en la sociedad mercantil, en la que existen comercio y tratos –pero no amor sin condiciones. Por ello la comunidad de amantes es ‘máquina de guerra’, amenaza constante para la sociedad.

El amor es siempre excesivo, por eso, la única manera de vivir un amor es en la pérdida:
'Perdiéndolo antes de que advenga' .»²⁸⁶

Para comprender la deconstrucción del concepto de archivo: la diferencia entre la historia conceptual y la deconstrucción de un concepto.

Si la deconstrucción asume la insaturabilidad del contexto como algo no determinable, ni anticipable del sentido, esto es, la posibilidad de leer fuera de contexto y en múltiples contextos que no sean los históricos, ¿cómo afecta esto el trabajo del historiador cuando su tarea es precisamente poner en contexto textos y acontecimientos? Esta cuestión me ha llevado a plantear una nueva pregunta: ¿qué aportaría la deconstrucción al oficio concreto de la historia? Esta investigación, si bien ha construido su límite en la imposibilidad de dar una respuesta al problema del contexto que instaura la diseminación al interior del oficio de la historia, sí puede proponer una respuesta a la pregunta por lo que la deconstrucción puede ofrecer al oficio de la historia: los historiadores podemos enriquecer nuestro oficio desde una reflexión crítica del concepto de archivo como un paso anterior a las discusiones respecto al problema del análisis y crítica de fuentes.²⁸⁷ Una reflexión sobre el concepto de archivo puede ofrecer ciertos indicadores respecto a la memoria, la huella, el testimonio, el tratamiento de los acontecimientos, el borrado de las huellas y nuestra relación con el pasado, aplicables a la Historia Cultural. De aquí la importancia por introducir la cuestión del archivo como un concepto histórico y espacio performativo de la memoria, como problema anterior a la lectura de fuentes y del análisis historiográfico. En suma, la pertinencia de esta investigación radica en cómo la

²⁸⁶ Mónica B. Cagnolini, *Derrida, un pensador del resto*, op. cit., p. 135.

²⁸⁷ Si una presupuesto hay en la deconstrucción del concepto de archivo es este: Que el concepto de archivo es un concepto archivado en la palabra archivo. (Jaques Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, p. 98.)

deconstrucción del concepto de archivo puede ofrecer nuevos modos de tratamiento del pasado y del sentido que instauramos de éste en la escritura de la historia.

Es en el contexto de esta investigación y de la teoría de la historia que se ha explicitado anteriormente, desde donde puede justificarse el estudio del concepto de archivo tal y como lo comenzó a deconstruir Jacques Derrida.²⁸⁸ La intención explícita se formuló en el trayecto de una pregunta: “¿Por qué reelaborar hoy día un concepto de archivo? ¿En una sola y misma configuración, a la vez técnica y política, ética y jurídica?”²⁸⁹ A modo de ensayo, Derrida señala la importancia de la necesidad de pensar nuevamente el concepto de archivo. Para él, los desastres del fin del milenio constituyen un archivo del mal, en tanto son destruidos, disimulados prohibidos desviados o reprimidos. El tratamiento de los archivos es refinado y masivo. Hay un acto inconsciente, dice Derrida, al apropiarse de un poder sobre el documento. Varias preguntas abren el desafío de Derrida para pensar el archivo: “¿Más a quien compete en última instancia la autoridad sobre la institución del archivo? [...] ¿No es preciso comenzar por distinguir el archivo de aquello a lo que se lo ha reducido con demasiada frecuencia, en especial la experiencia de la memoria y el retorno al origen, más también lo arcaico y lo arqueológico, el recuerdo o la excavación, en resumidas cuentas la búsqueda del tiempo perdido?”²⁹⁰ Aquí me parece que reside la importancia de Derrida para los historiadores: permite pensar el archivo, en una deconstrucción en curso, como el lugar de una impresión freudiana; como lugar de la memoria y el olvido; de lo reprimido y lo que retorna repetidamente; el mal radical como pulsión de muerte que habita el archivo.

²⁸⁸ En adelante nos referiremos a la deconstrucción del concepto de archivo llevada a cabo por Derrida como una deconstrucción en curso. Parto del supuesto de que este libro no constituye una deconstrucción definitiva del concepto de archivo, sino el planteamiento de una deconstrucción en curso e indefinida.

²⁸⁹ Jacques Derrida, *ibid.*, hoja inserta.

²⁹⁰ *Loc. Cit.*

Para Derrida, el concepto de archivo es un concepto resquebrajado.²⁹¹ En donde todo concepto funciona dislocándose siempre dado que nunca hace uno consigo mismo. “Lo mismo pasa con la tesis que propone y dispone los conceptos, la historia de los conceptos, su formación tanto como su archivación.”²⁹²

Este planteamiento de Derrida hace pertinente llevar a cabo una distinción con lo que ha venido trabajando desde la segunda mitad del siglo XX la historia conceptual,²⁹³ dado que la deconstrucción del concepto de archivo no es una mera historia del concepto, sino que difiere de la historia conceptual en el modo de tratamiento de los conceptos. La historia conceptual es un método con una teoría específica que ha constituido una herramienta importante para la historia social, pues ofrece al historiador instrumentos de análisis respecto al uso de conceptos históricos, al mostrar los cambios semánticos que ciertos conceptos han sufrido en distintas épocas. Esto permite que la historia social tenga claro el uso de conceptos como democracia, justicia o modernidad, entre otros, para así poder explicar procesos y acontecimientos históricos sociales. La historia conceptual parte del hecho de que los conceptos se basan en sistemas sociopolíticos más complejos que su concepción en comunidades lingüísticas determinadas.²⁹⁴ “La historia conceptual es en primer lugar un método específico para la crítica de las fuentes, que atiende al uso de los términos relevantes social o políticamente y que analiza especialmente las expresiones centrales que tienen un contenido social o político.”²⁹⁵

²⁹¹ *Ibid.*, p. 92.

²⁹² *Loc. Cit.*

²⁹³ La *Begriffsgeschichte* (historia conceptual) surge en el siglo XVIII, pero sólo a mediados del siglo XX adquiere su estatuto filosófico, particularmente con Hans-Georg Gadamer y Reinhart Koselleck. (José Luis Villacañas y Faustino Oncina, “Introducción” en Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y Hermenéutica*, p. 9)

²⁹⁴ Reinhart Koselleck, “Historia conceptual e historia social” *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, p. 106.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 112.

La historia conceptual, busca traducir los significados pasados de las palabras a nuestra comprensión actual.²⁹⁶ Puede decirse que, fiel a la hermenéutica, busca actualizar los conceptos desde los distintos contextos que los han posibilitado. Aquí el contexto constituye, en tanto saturable, la condición de posibilidad de su comprensión en la época actual. Para Koselleck, la función semántica de un concepto no es deducible solamente de los hechos sociales y políticos a los que se refiere sino incluso, un factor de ellos.²⁹⁷ Saturabilidad del contexto en el que se entienden los conceptos, pues como afirma Koselleck: “Con cada concepto se establecen determinados horizontes” que hacen posible proporcionar conocimientos que desde un análisis objetivo no serían posibles. La historia conceptual es la convergencia entre concepto e historia²⁹⁸ De aquí se deriva, por tanto, el hecho de que la historia conceptual opera desde una hermenéutica que distribuye el sentido desde un contexto saturable y total del cual depende toda posible significación para un horizonte actual.

La deconstrucción del concepto de archivo, por el contrario, parte, como se ha dicho más arriba, de que todo concepto histórico funciona dislocándose a sí mismo, pues nunca es idéntico a sí, lo mismo ocurre con la historia de los conceptos en cuanto a su constitución y luego en cuanto a su archivación. Como se verá más adelante, la deconstrucción, al intervenir tácticamente en los textos, en los signos o en las huellas, perturba la unicidad aparente que produce efectos de estabilidad del sentido, ya sea en su sucesión histórica o en su contexto histórico y social de producción.

La deconstrucción es considerada hiperconceptual, y ciertamente lo es; en efecto, hace un gran consumo de los conceptos que produce así como de los que heredan, pero sólo hasta el punto en que cierta escritura pensante

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 113.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 118.

²⁹⁸ *Loc. Cit.*

excede la agarrada o el dominio conceptual. Entonces intenta pensar el límite del concepto, hasta padece la experiencia de este exceso, amorosamente se deja exceder. Es como un éxtasis del concepto: se lo goza hasta el desborde.²⁹⁹

De esta manera, al abordar un concepto histórico, como en este caso el de archivo, la deconstrucción no se agota en mostrar los cambios semánticos, disloca y divide, multiplicando el sistema binario y metafísico en el que un concepto constituye su función y su ley. Si bien acepta que los conceptos se basan en sistemas sociopolíticos complejos, asume que éstos no se agotan, no se identifican plenamente, ni son un mero factor de ellos. Lo que la deconstrucción viene a mostrar al trabajar sobre el concepto de archivo es que éste no será el resultado de una mera convergencia entre concepto e historia, sino un concepto habitado por un mal, por una pulsión de muerte que afecta la memoria, los documentos y la escritura de la historia.

Consecuencias de la deconstrucción para la teoría de la historia y para pensar el archivo.

Para Maurizio Ferraris lo que queda después de la deconstrucción es la construcción de conocimiento a partir del establecimiento de aporías. Éstas se presentan cuando una indagación o una investigación no alcanzan una solución o fundamentación estable. Para Ferraris, la deconstrucción no lleva de ningún modo a una solución, es una forma de análisis y escritura que sólo trata de dar cuenta de los rasgos y los límites, los presupuestos inexpresados, las premisas históricas de un concepto o discurso examinado. Y muestra por ejemplo que deconstruir los conceptos de tiempo, sujeto, presencia, no lleva necesariamente a conclusiones, más bien da a ver implicaciones e interconexiones que nos

²⁹⁹ Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, “Escoger su herencia”, *Y mañana qué...*, p. 13.

deberían volver más conscientes de nuestros prejuicios del pensamiento.³⁰⁰ Me parece que además, la deconstrucción mantiene la posibilidad de apertura a lo imprevisiblemente Otro, sorprendente, inesperado; aquello que viene a la deriva. Como se dijo cuando se habló de la posibilidad de una epistemología en la deconstrucción: se trata de ganancia en medio de la pérdida. La aporía como límite de lo pensable y la posibilidad de una teoría de la historia, de lo múltiple y lo heterogéneo, que asuma la imposibilidad radical de asimilar el pasado y lanzar a la escritura de la historia como una huella sin rastro pleno, sin fondo y sin fin; abierta a ser injertada en múltiples cadenas de sentido y de contextos que hagan posible, a cada paso, una nueva historia.

Para Ferraris el mayor beneficio es moral-práctico: la polarización entre negro y blanco implica un aturdimiento moral. Esto significa, dice, que cualquier principio para regular el comportamiento, en la medida en que define una esfera de responsabilidades, determina a su vez, un margen de irresponsabilidad.³⁰¹ Como señala Keith Jenkins, a propósito de Derrida y la historia: ya no hay ya criterios absolutos de juicio sobre los cuales hacer descansar las decisiones. Muestra cómo Derrida afirma que toda decisión ética, si la hay, debe pasar por el momento de la aporía, de la indecidibilidad. De otra manera, el sujeto sólo aplica una regla y no toma nunca una decisión real. En otras palabras, cuando un sujeto se atiene a un criterio absoluto de juicio, en realidad no está decidiendo nada, sólo aplica una regla, pero en el momento en que suspende todo criterio, en el momento en que se da cuenta que ya no hay éticas universales y necesarias, ese momento de aporía, lo

³⁰⁰ Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida... op. cit.*, pp. 99-102.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 99.

traslada a una situación en la que debe juzgar o decidir por cuenta y riesgo propios, asumiendo la responsabilidad de su propia decisión.³⁰²

Otra consecuencia que Ferraris propone es la argumentación por medio de antinomias,³⁰³ lo que a mi juicio tiene que ver más con la paradoja. La paradoja como enunciado que lleva una autocontradicción lógica, esto es, que en los niveles lógicos de los enunciados, o a través de metáforas, o que contradicen el sentido común, cobran en Derrida la forma de lo que Ferraris prefiere llamar a antinomia, que consiste en que al presentarse dos soluciones, ambas se muestran posibles: indecidibilidad.

Ferraris señala, además, que hay un absoluto al que llega Derrida de tipo moral antes que cognoscitivo, diferenciándose del modelo hegeliano. “La síntesis no se encuentra en el final, sino al comienzo, es el origen no-simple, [...] es lo indiferenciado que reside en el origen de diferimiento de dos series (naturaleza / espíritu; real / ideal, etc.)”³⁰⁴ En rigor, comenta Ferraris, Derrida presta poco interés por lo absoluto, ya que prefiere la desedimentación de la tradición. Por lo mismo Ferraris, señala que si la síntesis se produce al comienzo, el porvenir está abierto. Para él, la síntesis en Derrida habría que pensarla como una especie de dialéctica no concluida, ya que se presenta como una filosofía de lo imprevisible y lo incalculable. Esto significa que el instante de la decisión es una locura, en el sentido en que una decisión, pensada como el resultado de la suma de todo cuanto la precedió no sería una decisión en sí, sino la ejecución de un programa; la elección, en sus aspectos verdaderamente decisivos, libres, trasciende a todos sus antecedentes. Puesto que desde nuestra finitud no disponemos de la totalidad de las condiciones, nunca podremos decir si existe algo así como una decisión o un acontecimiento. Lo que resulta imposible es

³⁰² Keith Jenkins, “Acerca de Jacques Derrida” *¿Por qué la historia?*, p. 72.

³⁰³ *Ibid.*, p. 100.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 101.

la Decisión, aunque el sujeto moralmente debe seguir suponiendo que existe y que es libre, aunque teóricamente sea indemostrable.³⁰⁵

En cuanto a esto absoluto, por último, y para evitar equívocos que pudieran ver en Derrida algún residuo de contradicción metafísica, tomo un comentario más de Ferraris para comprender esto de lo absoluto en Derrida. El sentido global de lo absoluto en Derrida es el de lo indefinido. Aquello a lo que se llega partiendo de lo finito, desde el punto de vista heideggeriano como la apertura de las posibilidades. Hay que observar cómo al señalar esto Ferraris respecto a Derrida, está situando precisamente algo que se ha discutido como base desde el capítulo 1, y que permite comprender el lugar que puede ocupar la deconstrucción en la historia: partir de la finitud como intento de pensar históricamente, pensando desde la muerte que habita dentro. Sólo esto permite entender porque la finitud no permite más que llegar a lo indefinido, a la aporía y al límite de lo pensable.

Deconstrucción y teoría de la historia

Con la deconstrucción puede sentirse, hasta estas líneas, que se está frente a una escritura que oscila en una deriva sin fin del pensamiento, que lleva al caos y que no puede pretender, al final, ninguna estabilidad en los ámbitos en lo que ella discute. Sin embargo, aquí recupero una observación que Jenkins toma de C. Mouffe:³⁰⁶ que la postura de la deconstrucción frente a lo estable, esto es, frente a las convenciones, instituciones y consensos (que son estabilizaciones), ya sean de larga duración o microestabilizaciones, asume que toda estabilización es esencialmente e inestable y caótica. Aquí lo que me parece que Mouffe está asumiendo a fin de cuantas es la historicidad como un elemento de

³⁰⁵ *Loc.cit.*

³⁰⁶ C. Mouffe (ed.), *Deconstruction and pragmatism*, pp. 83,4. Citado por Keith Jenkins, “Acerca de Jacques Derrida”... *op. cit.*, p. 71.

facto caótico e inestable, esto es, que la historicidad misma de las instituciones las hace totalmente contingentes e inestables. De tal manera que Mouffe afirma la necesidad de estabilizar dado que la estabilidad no es natural. Es decir que es debido a la inestabilidad que la estabilidad se hace necesaria. La deconstrucción se articula también como una lucha contra las hegemonías, es una oportunidad de cambiar de desestabilizar como algo continuo, puesto que la estabilidad no es natural, el caos es a la vez un riesgo y una opción, lo imposible y lo posible entrecruzado.

La deconstrucción implica por tanto, la continua necesidad de seguir reflexionando teóricamente, volver continuamente a la teoría. Dos aspectos me parecen que conectan la deconstrucción con el estado actual de la teoría de la historia: el problema de la representación y de la historia como acto de duelo.

Ahí donde Michel Foucault establece los límites de la representación tal y como se ha visto desde el capítulo 1, y con las observaciones que se han hecho en la relación de estos límites con la deconstrucción, ésta habla más de un fin de la representación, al considerar la escritura al interior de una teoría del lenguaje que aparece como un sistema de diferencias, en donde cada elemento remite a otro y ese otro, a su vez a otro más en una cadena sin fin. Pero también este proceso de remisiones implica síntesis, esto que cada elemento del sistema lleva la marca de la diferencia del otro. Esto ha permitido ver que el lenguaje y, por tanto, la escritura en tanto archiescritura, siempre posponen su sentido. El sentido está permanentemente diferido. Esto impide la posibilidad de estabilizarlo. En consecuencia, la escritura particularmente, puede ser enviada y remitida a múltiples contextos. El problema de la representación se colapsa con la deconstrucción, ahí donde a final de cuentas un signo puede no significar nada y significar lo que se quiera que signifique.

La deconstrucción muestra, en este caso, algo que viene a dislocar la pretendida seguridad que los historiadores tenemos para representar el pasado y sostener la posibilidad de un conocimiento histórico. La historia, mostró Michel de Certeau, es el deseo por el otro ausente, llevó la actividad de los historiadores a la realización de un rito de entierro constante como un acto de duelo imposible. Se hacen los funerales en cada historia y al mismo tiempo el pasado, en tanto alteridad radical, anuncia su ausencia y al imposibilidad de ser recuperado. La deconstrucción, al interior de estos planteamientos, viene a operar de manera táctica interrogando la actividad del historiador y el tipo de discurso que produce.

Ahí donde de Certeau lleva a la historia al lugar de una heterología, como se mencionó anteriormente, la deconstrucción prefiere escribir heterografías. Es decir, propone un desplazamiento: de una *ciencia* o *saber* de lo otro ausente, imposible, a una *escritura* de lo múltiple, de lo Otro y de la diferencia. Una piensa lo Otro como la posibilidad de un acercamiento desde la diferencia, desde la distancia entre lo Mismo y lo Otro, trabaja con y desde una muerte que habita dentro, desde una melancolía permanente; instituye un saber de lo Otro en donde eso Otro es lo imposible, aquello a lo que sólo se puede “acceder” poéticamente; y ciertamente produce heterologías en la escritura.

Las heterografías, por su parte, asumen un *no-saber*. No se escriben ni intentan decir al otro ausente. En tanto escritura como marca material, se deslizan posponiendo diferidamente lo Otro. Sin cálculo, sin anticipo, sin tener frente así el fin, se escriben en un movimiento diferido que sólo puede asumir la posibilidad de dar un paso abriéndose al imprevisible por-venir de lo Otro, siempre diferido, no anticipable, no calculable. En tanto escritura de la diferencia y de lo múltiple, las heterografías juegan escribiéndose dislocando las páginas, la escritura lineal y poniendo a esas alteridades constantemente diferidas con gestos de escritura paradójal y derivas textuales que impiden que en ningún momento el

concepto, el texto, la frase o el discurso establezcan aquello por lo que se interrogan. La poética y la retórica también juegan un papel importante en la enunciación. Las heterografías, al ser una deconstrucción en curso (en tanto se escribe y se lee deconstructivamente) toman recursos de la retórica para llevar a cabo el desmontaje y la diseminación de aquello que se quiere desestabilizar, sacar a la luz la contradicción o mostrar sin ambages las aporías que lo circunscriben y determinan. En tanto escritura diferida y siempre pospuesta, en cuanto a lo que puede significar, tanto ellas como el objeto de su discurso, las heterografías, al ser deconstructivas, cultivan toda forma de género que permita instaurar la diferencia: el polílogo, la ficción, el poema, las postales o cartas, el juego impreso de múltiples columnas, la nota al pie sobre una nota, incluso el discurso clásico del ensayo o artículo académico. Se advertirá que de algún modo esto que menciono es en última instancia, la forma de escritura de Derrida y de cualquier discurso deconstructivo.

De aquí la necesidad de replantear las formas de escritura de la historia. Habría que pensar otras formas de escritura de la historia que saquen al historiador de la pretensión de que el texto lineal, explicativo y rigurosamente delimitado y trazado, pueda acceder al pasado. Evidentemente, con lo que se ha visto hasta aquí, esto constituye una imposibilidad. Una escritura de la historia como heterografía abre un paso a pensar con de Certeau, Foucault y la observación de segundo orden en una escritura contingente, que renuncia a un querer decir el pasado y propone una escritura que se abre a la venida de lo imprevisible, ahí en donde hacer historia como acto de duelo imposible se escribe en un cómo se ha escrito la historia, dando cuenta de las formas en que se relaciona una sociedad presente con su pasado, o cualquier sociedad en un tiempo específico. En otras palabras, como se ha visto se trata de pensar la historia como una deconstrucción en curso que

delimita nuestros propios regímenes de historicidad en un tiempo dislocado, no lineal y que piensa el tiempo y la memoria como múltiples historias. Esto abre, por tanto, otra forma de pensar el archivo como algo anterior a las formas en que los historiadores nos relacionamos con las fuentes.

Jenkins afirma, a la luz de lo que se ha visto, precisamente que la deconstrucción nos sólo destruye toda vinculación entre hechos y valores sino que además mina la idea de que sea posible una historia verdadera u objetiva sobre la cual pudiéramos haber imaginado poder dar juicios formales y morales. Si bien, continua, las representaciones históricas hacen referencia a un pasado exterior a ellas, al historizar, manda al pasado a un vacío en el que incluso su alteridad se ve trastocada respecto a nosotros, volviéndose totalmente textual, esto es, un nosotros en espera de que seamos nosotros mismos quienes lo volvamos histórico.³⁰⁷ Con esto habría que entender, a mi juicio, que lo que la deconstrucción vuelve a plantear es por el cómo y hasta dónde es posible pensar históricamente.

Jenkins recuerda lo que ya se ha dibujado al comienzo de este capítulo, que para Derrida la historiografía es un concepto determinado, la historia del significado mismo: historia siempre lineal ligada a todo un sistema de conceptos metafísicos y problemáticos: teleología, escatología, acumulaciones de significado, tradición, continuidad, verdad, etc. Así lo que para este autor Derrida probablemente quiere decir es que la historia no es una determinación por lo que se han escrito en un sentido convencional como historia. Más bien, considerando la noción de escritura y de texto que maneja la deconstrucción, implica que decir de la historia un determinación significa que está constituida por una lógica general de huellas y restos, que es general e ilimitada porque esas huellas y restos no son en

³⁰⁷ Keith Jenkins, "Acerca de Jacques Derrida... *op. cit.*, p. 90.

sí mismos ni presencias ni orígenes, pues estos son a su vez, huellas y restos, residuos.³⁰⁸

Agregaría a esto que precisamente son restos, residuos diferidos originariamente puestos a la deriva como el origen mismo que es ya diferido y derivado.

De este modo, Jenkins afirma que el historiador no podrá saber dónde comenzar sus relatos o dónde terminarlos. Las tramas se convierten en restos y residuos que vuelven a ser material de elección. De tal modo que dotar el significado es algo nunca puede ser dado de manera estable. Contextualizar (y esto podría ser una respuesta arriesgada que argumento desde este comentario de Jenkins, al cuestionamiento inicial que se me había señalado anteriormente respecto a que si la deconstrucción asume que es imposible contextualizar, entonces dónde quedaría el trabajo del historiador que debe contextualizar acontecimientos y fuentes) combinar, conectar y desconectar no está en los objetos mismos, sino en el encuentro diferido con la textualidad que representa el pasado. Jenkins afirma que en este sentido nosotros somos parte de esos restos y residuos, que nosotros mismos somos textuales, somos también materia de la historia. Como afirmó Mendiola a propósito del giro historiográfico: el historiador es parte de aquello que observa, en tanto despliega un conjunto de operaciones que hacen posible su observación como distinción.

Para Derrida el trabajo de la historia habría que entenderlo como el trabajo sobre restos y residuos desde restos que son ya de antemano, textualidad. Una vez más, signo antes que lenguaje y comunicación. “Donde quiera que estemos ya estamos en un texto”³⁰⁹ Jenkins aclara la indecidibilidad de esta noción de textualidad, señalando que Derrida no afirma que el pasado nunca haya existido fuera de la historiografía (entendida aquí como textos literales) o que los campos de concentración son literalmente textos. Habría que

³⁰⁸ *Ibid.*, p 92.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 93. Derrida citado por Jenkins, sin referencia explícita.

recordar que lo que Derrida llama texto implica todas las estructuras llamadas “reales”, “económicas”, “históricas”, “socio-institucionales”, en suma todos los referentes posibles. “No hay nada fuera del texto”, afirmó Derrida en alguna ocasión. Lo que no significa que todo esto esté encerrado en libros, aclara Jenkins, sino que todo referente y toda realidad tienen la estructura de una huella diferencial y que no es posible hacer referencia a esa “realidad”, a esa estructura diferencial de la huella, más que en una experiencia interpretativa.³¹⁰ Yo agregaría que precisamente porque presupone una experiencia tangible de los signos, luego del lenguaje y posteriormente de la comunicación.

Así, la pregunta por hasta dónde es posible pensar históricamente, sólo puede arriesgar un paso que se lleva al límite de la aporía: pensar históricamente es lo imposible, pues la palabra misma y el gesto impiden tal posibilidad. Pero en este límite, el paso que se puede arriesgar es aquel que puede y debe articular la posibilidad como ideal regulativo e instrumental. De tal manera que intentar pensar históricamente puede llevarse a cabo de manera diferida y siempre pospuesta, por-venir; ahí donde esa alteridad, en lugar de ser reducida a lo mismo o poetizada, mediante una heterografía delimita los límites, desmonta la estructura metafísica que reprime o coloniza la alteridad. De tal manera que una deconstrucción se afirma como posibilidad de pensar históricamente en la medida en que renuncia a anticipar al Otro, a lo Otro y se abre a su imprevisible por-venir como aquello que no ha podido aún ser pensado, como pensar aquello que no ha sido pensado para la historia del pensamiento. Jamás se podrá reconocer lo Otro, ni llegar a él, pero quizá, y sólo *quizá*, se pueda reconocer algo de alteridad en el exterior de nosotros mismos, en el momento en que nuestros saberes y certezas son cuestionados, en el momento en que lo

³¹⁰ *Ibid.*, p. 94.

Otro instaure cierta cantidad de muerte y nos muestra nuestra propia inconsistencia y la de nuestros propios saberes.

Por último, no puedo dejar de pasar un comentario respecto a la relación que la deconstrucción tiene con la propuesta de Mendiola del giro historiográfico. Se ha podido ver que en el actual estado de la teoría de la historia, Mendiola ha mostrado la importancia que la teoría de los sistemas sociales de Luhmann tiene a partir de la noción de observación de segundo orden. Yo he tratado aquí de mostrar la importancia que la deconstrucción tiene para la teoría de la historia. En consecuencia establecer un comentario, solamente un comentario, al respecto constituye algo que no se puede dejar pasar. Para esto me serviré de glosar la perspectiva que Peter Sloterdijk hace sobre esta relación.

En *Derrida, un egipcio*,³¹¹ Sloterdijk rinde un homenaje a la memoria de Derrida. Frente a dos caminos de realizar esto, uno el de leer a Derrida, desde sus obras y alrededor del movimiento de sus frases y textos, otro el de situar a Derrida en el contexto amplio de sus horizontes para oír resonar el eco de su discurso, Sloterdijk opta por el segundo, a sabiendas de que es el camino que menos le hubiera gustado al mismo Derrida. La opción por este segundo camino la justifica por dos motivos: el primero, porque hay demasiadas lecturas un tanto hagiográficas sobre el mismo Derrida, y segundo, porque en ese contexto, no pudo liberarse de la impresión de que su admiración por este filósofo, no le pueda permitir encontrar un juicio suficientemente distanciado acerca de su posición en la teoría contemporánea. A partir de lo que Sloterdijk llama siete viñetas, escribe un homenaje a Derrida situándolo en el horizonte del pensamiento contemporáneo: Luhmann, Freud, Thomas Mann Franz Borkenau, Régis Debray, Geor Wilhelm Friedrich Hegel y Boris

³¹¹ Peter Sloterdijk, *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*, p. 11-25.

Groys. Yo recuperaré aquí la primera viñeta, la relación que establece entre Luhmann y Derrida.

Sloterdijk afirma que de entre todas las relaciones en la que se puede situar el trabajo de Derrida, la más desconcertante y e instructiva es la que se puede establecer con el pensamiento de Niklas Luhmann. A partir de que se ha dicho de ambos pensadores que son los Hegel del siglo XX, Sloterdijk ha preferido establecer la relación de manera más seria. Para este filósofo, ambos pensadores se ocuparon de dar los últimos retoques a una imagen consumada de la tradición occidental. Respecto a Derrida, Sloterdijk corrobora lo que se ha dicho en esta investigación: respecto al giro lingüístico y la semiología; en el caso de Luhmann, culminan los adioses a la filosofía del lenguaje proclamados por Wittgenstein, trasladando el pensamiento a la metabiología y a la lógica general de las diferencias entre sistema y entorno. Ambos agotaron las posibilidades de una gramática dada.

Sin embargo, Sloterdijk, muestra las diferencias que circunscriben a ambos pensadores. Derrida se movió entre los márgenes y bordes de la tradición: hizo estallar, según palabras de Sloterdijk, la inmanencia de los archivos, brindando al mismo tiempo la posibilidad de una cierta cohesión. Mientras que Luhmann abandonó los archivos filosóficos, asumiendo sólo la posibilidad de un quehacer sociológico, ya que para Luhmann, la filosofía sólo constituyó un juego del lenguaje totalizador y agotado, situando el instrumental teórico de la filosofía al interior de la función de los sistemas sociales.

Es muy cierta, sin embargo, la observación que realiza Sloterdijk, y que he podido constatar, con cierto pesar, a lo largo de estos años en mi lectura de Derrida: que nunca se respondieron de manera recíproca uno al otro. He podido constatar que no hay ninguna referencia en los textos de Derrida a la teoría de los sistemas sociales de Luhmann. No hay,

hasta donde he podido ver, ningún trabajo deconstructivo por parte de Derrida sobre Luhmann. Por eso, cuando Sloterdijk afirma que no hubo reciprocidad es porque sí hay que señalar que los trabajos de Luhmann siempre tuvieron a Derrida, entre líneas, tras bambalinas o abiertamente referido. A mi juicio, Luhmann fue un gran lector de Derrida, y no sólo eso, jamás lo descalifico, llegó a aceptar la reserva de que su distinción entre sistema y entorno podía ser deconstruida. “Para el entorno intelectual de ambos hubiera sido enormemente atractivo ver qué relación tenían, una con la otra, las dos eminentes inteligencias de nuestra época en una situación de diálogo desplegado.”³¹² Ninguno de los dos hubiera tratado la obra del otro de manera reduccionista, afirma Sloterdijk. Y me consta que Luhmann, jamás lo hizo en todas las referencias a Derrida. Incluso recuerdo haber leído alguna vez, cómo Luhmann advirtió que la deconstrucción era una teoría más de la diferencia como la suya. Sloterdijk confirma esto al señalar que Luhmann “reconoció en la deconstrucción de la tradición metafísica efectuada por Derrida una empresa íntimamente emparentada con sus propias intenciones.”³¹³ Luhmann veía actuar ahí una postontología, al igual que en su proyecto de teoría de sistemas. “Y admitió sin ambages que la deconstrucción era y seguía siendo una opción actual: contiene justamente ‘lo que nosotros podemos hacer ahora’”³¹⁴ para Luhmann, afirma este filósofo alemán, la deconstrucción tiene las cinco características que corresponden también a la misma teoría de los sistemas sociales: postmetafísica, postontológica, postconvencional, postmoderna y postcatastrofal. Para Luhmann la deconstrucción supone la catástrofe de la modernidad, pues debe pensarse como el vuelco de la forma de estabilidad de la sociedad tradicional, centralizada y

³¹² *Ibid.*, p. 21.

³¹³ *Ibid.*, p. 22.

³¹⁴ Niklas Luhmann, “Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung”, en *Aufsätze und Reden*, p. 286. Citado por Sloterdijk, *ibid.*, p. 23.

jerárquica, hacia una sociedad moderna diferenciada y multifocal. Y Sloterdijk señala, que justo ahí donde la multifocalidad se reconoce como el punto de partida de toda teoría elevada al punto de una observación de observaciones.³¹⁵ Esto en el sentido de lo que se ha señalado en este y el anterior capítulo: que no hay descripción directa del mundo sino descripciones de las descripciones. En esto Sloterdijk, afirma, que a su vez estas se deconstruyen. “Podríamos decir que Luhmann rinde honores a Derrida al atribuirle el mérito de haber encontrado una solución a la misión lógica fundamental de la situación posmoderna, una misión consistente en pasar de la estabilidad por centramiento y cimentación a la estabilidad por flexibilidad y descentramiento”³¹⁶

Finalmente, Sloterdijk recupera un comentario de Luhmann respecto a la deconstrucción, el cual puede servir para establecer trabajos posteriores al interior de la teoría de la historia, sobre la relación de ambos pensadores: “Así concebida la deconstrucción sobrevivirá a su propia deconstrucción, en cuanto es la descripción más pertinente de la autodescripción de la sociedad moderna.”³¹⁷

A modo de un epílogo anterior al epílogo final por-venir

En este capítulo se ha mostrado cómo opera la deconstrucción al interior de la filosofía y las posibilidades que abre para la teoría de la historia y el análisis de los conceptos con los que los historiadores trabajamos. Desde un concepto de escritura como huella y marca material que permite comprender el diferimiento del sentido como *différance*, la deconstrucción puede ser comprendida como una táctica no sólo de lectura sino de escritura y pensamiento, como una diseminación constante de lectura y escritura. Se

³¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

³¹⁷ Niklas Luhmann, *op. cit.*, p. 291. Citado por Sloterdijk, *ibid.*, p. 24.

ha señalado los aportes a la teoría de la historia y se ha tratado de clarificar el conjunto de tácticas que se pueden desplegar diseminalmente al interior de la teoría misma.

La deconstrucción como diseminación abre, por tanto, posibilidades para la deconstrucción del concepto de archivo. Jacques Derrida ha llevado a cabo esta tarea. Con este capítulo espero haber podido mostrar algunos aspectos esenciales que permitirán observar esta deconstrucción del concepto de archivo para generar una reflexión en torno a este concepto y proponer al oficio de la historia algunos indicadores que le permitan, desde una reflexión del concepto, un modo distinto de relacionarse, no sólo con las fuentes sino con el lugar que éstas tienen en tanto el archivo es más que un conjunto de enunciados, pues tiene que ver con la historiografía misma, en tanto puede ser tratado como archivo-huella diseminal. De esto tratará el capítulo siguiente.

Estoy convencido de que la destinerrancia que hace posible la deconstrucción no es el abandono a un destino fatal, ni la parálisis del pensamiento. Es quizá, como alguna vez dijo Foucault, el lugar de una escritura en la cual uno escribe para perder el rostro. Hay una pérdida irrecuperable: aquello que se ha ido para siempre, o más bien, aquello que nunca ha estado. Destinerrancia como nombre propio de un sitio que se sabe de antemano destinado a no llegar. Que hace camino errante abandonado a no llegar, como riesgo de toda transmisión. De lo que se trata entonces es de una escritura que comienza escribiéndose a partir de la destinación, del destino, del envío y de la muerte.

En *El tiempo de una tesis*,³¹⁸ vimos cómo Derrida se preguntaba ¿Para qué ir a donde se sabe uno de antemano destinado a llegar? La deriva que introduce la pregunta puede contravenir el sentido común, sin embargo, esta deriva abre la posibilidad de dejar

³¹⁸ Jacques Derrida, “El tiempo de una tesis” *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, pp. 11-22.

venir la singularidad como aquello imprevisible y espectral, permite los retornos las idas y las vueltas, la apertura en el pensamiento de aquello que no ha podido pensarse. Sólo hay que dejarlo ser. Es así como llega una frase que no ha dejado de resonar hasta hoy: *Let it be*. Sólo hay que dejar ser esta apertura y esta deriva.

En *La tarjeta postal*,³¹⁹ un signatario (un Derrida desdoblado, oculto o cancelado) envía: “Y este pequeño diálogo filosófico para tu distracción: ‘—¿Qué es eso del destino? — El lugar al que se llega. —Entonces, ¿en todos los lugares a los que se llega había un destino? —Sí. —¿Pero no antes? —No. —Es cómodo: puesto que eso llega, estaba destinado a llegar, y llegar allí, a destino. —Pero, antes de llegar, ¿eso no se destina, por ejemplo, no desea ni demanda ninguna dirección? Está lo que llega o que debía llegar, ¿pero ningún destino antes de la llegada? —Sí, pero yo quería decir otra cosa. —Por supuesto es lo que yo decía. Eso es.”³²⁰

El 31 de enero de 1969, Paul McCartney compuso la canción *Let it be*, que recorre estas líneas finales, y que ahora escucho pensando en la destinación, en el envío y en la indecidibilidad, en cómo esta destinerrancia consiste sólo en dejar ser, en dejar venir lo Otro. Esta es una canción que McCartney compuso tras soñar con su madre después de las tensas sesiones de grabación del álbum y del film que lleva el mismo título. En la letra hay versos que se pueden sacar de este contexto e injertar en el de esta escritura: “*And when the night is cloudy, there is still a light, that shines on me, shine until tomorrow, let it be.*”

Si la destinerrancia parece dejar todo a una desolación. Habría que señalar, como he insistido en este capítulo, que si acaso se trata de una desolación, ésta es una desolación

³¹⁹ Jaques Derrida, *La tarjeta postal. De Sócrates Freud y más allá*, 486 pp.

³²⁰ *Ibid.*, p. 106.

dulce. Porque aún si la noche esta nublada, hay una luz que brilla. La destinerrancia no niega el futuro, es más bien la apertura con el riesgo de lo incierto, pero finalmente apertura. Brilla sobre mi escritura, y brilla hasta un mañana. En la destinerrancia, si el futuro ciertamente nunca se sabe, hay una luz que brilla y que hay que dejar ser. Lo mismo con lo que la destinerrancia envía: la indecidibilidad que asume que un mensaje siempre corre el riesgo de no llegar. Es destinerrante respecto a las intenciones del emisor. La indecidibilidad en un sentido siempre pospuesto, diferido, nunca estable, que sólo hay que dejarlo ser. Con esta canción el envío es: déjalo ser, deja que llegue, aún destinado a no llegar. *“There will be an answer, let it be.[...] I wake up to the sound of music [...]speaking words of wisdom, let it be.”*

“P.-S. Olvidé, tienes toda la razón: una de las paradojas de la destinación es que si quisieras demostrarle a alguien que algo no llega jamás a destino, se arruina. La demostración, una vez llegada a su meta, habrá demostrado lo que no tenía que demostrar. Pero por esto, querida amiga, yo digo siempre ‘una carta puede siempre no llegar a destino, etcétera’. Es una posibilidad.”³²¹

“P.-S.: Finalmente [...] La suerte [...] de esta oportunidad consiste en que para poder no llegar, tiene que llevar en sí una fuerza y una estructura tales, una deriva de destinación tal que debe también no llegar de todas maneras. Incluso llegando (siempre al ‘sujeto’), la carta se sustrae a la llegada. Llega a otras partes, siempre varias veces. Tú ya no puedes tomarla. Es la estructura de la letra como carta postal [la estructura de esta escritura como tesis en función postal] (en otras palabras, la partición fatal que debe

³²¹ *Ibid.*, p. 109.

soportar) la que quiere esto, lo he dicho en otra parte, librada a un factor sometido a la misma ley. La carta [esta escritura] quiere esto, aquí mismo, y tu también lo quieres.”³²²

De lo que se trata en suma, con escritura, sujeta a una destinerrancia es la cuestión de la destinación del pensamiento ligado, atado, a un pensamiento de la muerte, que como dice Derrida, del destino como muerte. Está aquí, esta escritura escribiéndose en la destinación errada (y aquí, en esta última palabra, con su doble y hasta triple semántica: errar como ir sin destino, errar hacia una llegada no anticipable, y errar, fallando y asumiendo no llegar), destinerrancias en el lugar de una letra partida, fragmentada... cenizas, que sólo enuncian un déjalo ser, abandonado a no llegar, con el riesgo de que no llegue.

³²² *Ibid.*, p. 110.

Capítulo 3. Deconstruyendo el archivo: la historia, la escritura, la huella.

Si no hay archivo sin consignación en algún lugar exterior que asegure la posibilidad de la memorización, de la repetición, de la reproducción o de la re-impresión, entonces, acordémonos también de que la repetición misma, la lógica de la repetición sigue siendo, según Freud, indisociable de la pulsión de muerte. Por tanto, de la destrucción. Consecuencia: en aquello mismo que permite y condiciona la archivación, nunca encontraremos nada más que lo que expone a la destrucción, y en verdad amenaza con la destrucción, introduciendo a priori el olvido y lo archivológico en el corazón del monumento. En el corazón mismo del <<de memoria>>. El archivo trabaja siempre y a priori contra sí mismo. [...] La pulsión de muerte no es un principio. Incluso amenaza toda principalidad, toda primacía arcóntica, todo deseo de archivo. Esto es lo que más tarde llamaremos el mal de archivo.

-Jacques Derrida.

En la novela, *El libro de las ilusiones*,³²³ Paul Auster narra una historia, que aquí, en esta investigación, viene a situar el comienzo de lo que esta escritura convoca a tratar y al mismo tiempo a archivar: el mal de archivo en el doble gesto paradójico que lo constituye como posibilidad de la memoria y el olvido: el de destruirse para preservarse.

Considero que no es muy bueno contar el final de una novela, cuando ésta no ha sido leída por aquel a quien se le recomienda su lectura. Sin embargo, en este caso, narrar el final, o al menos una parte sustancial de éste, es porque lo que quiero introducir respecto al archivo no podría comprenderse de otra manera. Y es que lo que viene a hacer Auster, de algún modo, es mostrar el mal de archivo en su doble consistencia: en la relación arcaica de destruirse para preservarse.³²⁴

La novela narra la historia de un escritor y profesor de literatura de la Universidad de Vermont, quien sufre una tragedia al haber perdido a su esposa y dos hijos en un

³²³ Paul Auster, *El libro de las ilusiones*, 338 pp.

³²⁴ Escribo arcaica, porque como se verá, tanto esta palabra como la de archivo tiene como raíz la palabra *arkhé*, que refiere a origen, mandato y consignación. Este mismo gesto paradójico de destrucción para preservación es arcaico en el sentido de que está constituido por su origen, su ley y su consignación.

accidente aéreo. Sumido en la depresión y en el alcohol, un día, sentado en su sillón, con su copa de whisky a un lado y el control remoto en la mano, cambiando de canal, se detiene a mirar una película del cine mudo que en ese momento se transmitía. Y por primera vez, después de seis meses de vivir aislado, sin hacer nada y sumido en esa depresión que sólo el duelo puede causar, la escena de esa película lo hace reír. El causante de ese milagro, aquel que lo saca de repente de sí mismo es el actor Hector Mann, uno de los últimos actores cómicos y exitosos del cine mudo, quien desapareció misteriosamente desde los años 20, sin dejar ningún rastro y sin haber encontrado nunca el cuerpo o algún indicio de su desaparición. A partir de ese momento, el profesor David Zimmer decide ocupar su tiempo investigando sobre las películas y vida de este actor mítico, escribiendo un libro que al publicarse desencadena una serie de acontecimientos que constituyen las partes más sobrecogedoras de la trama.

Tres meses después de la publicación del libro, el profesor recibe una carta que lo viene a cambiar todo. Una mujer que afirma ser la esposa de Hector Mann, lo invita a que vaya a verlos a ella y a su marido a un pueblo llamado Tierra del Sueño, en Nuevo México. Como es de esperarse, el profesor Zimmer no cree en la carta y exige pruebas, hasta que una joven mujer se presenta en su casa, y a punta de pistola lo persuade para ir a encontrarse con el actor Hector Mann y su esposa.

La ficción de Auster es colocar al personaje como escritor de la historia. La novela consta de varias historias al interior de la historia central de Hector Mann. Antes de desaparecer, el gran actor cómico del cine mudo y de origen argentino, joven, genio, brillante, enigmático y creativo produce una película cuya historia ficticia se vuelve su propia historia. La película *Don Nadie*, narra la trama de un hombre, a quien un mal amigo le convence para beber una poción que lo hace desaparecer, volviéndolo invisible, para

quedarse con su fortuna y propiedades. La historia de Hector Mann se anticipa en esta otra historia, pues por una serie de eventos entre su prometida y una nueva novia con quien quiere casarse, la prometida es asesinada por la nueva novia, haciendo que Hector Mann se vuelva cómplice al enterrarla y desaparecer todo rastro de ella. El actor tiene que huir, desaparecer para siempre de la tierra. A partir de ese momento, Mann recorre varias ciudades, asumiendo una especie de penitencia por su papel en la muerte de esa mujer.

Un día, Hector Mann salva a una mujer de un atraco bancario, recibiendo impactos de bala en uno de los pulmones. La familia de esta chica, con una buena fortuna económica, lo acoge por el gesto. Mann y Frieda terminan enamorándose y casándose, residiendo finalmente en un rancho en Tierra del Sueño. Sin embargo, Hector Mann no es tan afortunado y sigue cargando a costas la penitencia.

Después de que Mann y Frieda tengan un hijo, éste muere a causa del piquete de una abeja, lo cual sume en una inmensa depresión a Hector Mann. Frieda, para rescatarlo le ofrece una alternativa para la inmensa tristeza: filmar nuevamente películas. Pero, a diferencia de lo que se esperaría, la idea de volver a hacer películas consiste en que éstas no serán vendidas, ni distribuidas sino mantenidas en secreto. Se filmarán por puro placer. La razón evidente es que nadie debe saber que Hector Mann sigue vivo, debido a la posibilidad de que pueda ser culpado por el crimen. Se trata de películas filmadas para que nadie las vea, para que nadie las conozca. Permanecerán en archivo y deberán ser destruidas a la muerte de Hector. Haciéndose ambos de personal de confianza, entre quienes están los padres de la chica que a punta de pistola va por el profesor Zimmer, logran filmar bastantes películas. Frieda y Hector se encargan de todo. Pre-producción, producción, postproducción.

Alma Grund, la joven que va por el profesor Zimmer, ha sido enviada por Hector y Frieda, después de insistirle mucho a ésta, quien protege a Hector que está al borde de la muerte. Alma ha estado escribiendo la biografía de Hector Mann. En la multiplicidad de historias que se tejen alrededor de la trama, cabe señalar que Zimmer y Alma se enamoran durante los ocho días que pasan desde que salen hacia Nuevo México y hasta que el profesor regresa a su casa.

Lo que quiero destacar de la historia es lo siguiente: las películas son archivadas, Alma está escribiendo la biografía de Hector Mann y Zimmer escribió un gran libro sobre éste. El contexto que rodea estas tres acciones está situado en el acto de Frieda al respecto y en la agonía en la que se encuentra Hector Mann. Frieda ha hecho de su propia vida el mantenerse como arconte.³²⁵ Custodia la ley de una herencia: destruir las películas una vez muerto Mann. Si ha aceptado la visita del profesor Zimmer es por persuasión del mismo Mann.

Cuando el profesor Zimmer llega al rancho, logra por fin su encuentro con Hector Mann, quien lo recibe en cama y bastante delicado. Hector da muestras de desear romper la promesa de que sus películas sean destruidas, pues finalmente ha querido que el profesor venga a conocerlo para que al menos, él, experto en sus películas pueda ver las nuevas y hacer algo para un nuevo libro una vez que llegue la muerte. Uno de los momentos de clímax se encuentra en este momento: Hector Mann muere esa misma noche.

³²⁵ “El sentido de <<archivo>>, su sólo sentido, le viene de *arkheîon* griego: en primer lugar, una casa, un domicilio, una dirección, la residencia de los magistrados superiores, los arcontes, los que mandaban. A los ciudadanos que ostentaban y significaban de este modo el poder político se les reconocía el derecho de hacer o de representar la ley. [...] Los arcontes son ante todo sus guardianes. No sólo aseguran la seguridad física del depósito y del soporte sino que también se les concede el derecho y la competencia hermenéuticos. Tiene el poder de interpretar los archivos. [...] Recuerdan la ley y llaman a cumplir la ley.” (Jacques Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, op. cit., p. 10.)

Inmediatamente Frieda comienza manos a la obra para destruir todas las películas, para borrar toda huella, todo rastro que pueda permitir la transmisión. Expulsando al profesor fuera de todo el ritual de entierro de Hector y destrucción de las películas, de los negativos y de los estudios; de escenografías y vestuarios, comienza una gran incineración cuyos únicos testigos son dos sirvientes y Alma. Zimmer se mantuvo alojado en la casa de Alma, la cual se encontraba en el mismo rancho, pues sólo podía partir al día siguiente. Sólo fue testigo de la destrucción del archivo desde la ventana y a partir del olor de todo el material sintético de las películas. Sin embargo tuvo la suerte de ver sólo una de esas películas nuevas de Mann: *La vida interior de Martin Frost*. Y fue justo en el momento en que Frieda fue a incinerar el cuerpo de Hector. Paul Auster cuenta la historia de esta última película, que aquí no narraré, pero de la cual puedo retener aquí una escena: la protagonista agoniza de fiebre, mientras Martin Frost escribe una novela. Al poco tiempo se percató de que la protagonista muere y de que cada página que redactaba le acortaba a ella la vida. Al verla muerta, decide quemar la novela, echando las hojas a la chimenea, pues se da cuenta cómo ella comienza a revivir a partir de este acto. Zimmer, al tiempo en que veía la película tomaba algunas notas de la misma.

Las películas de Hector Mann han sido quemadas, todo ha desaparecido. Al día siguiente, después de promesas de reencuentro entre Alma y Zimmer, éste último regresa a su ciudad. Una noche después, al recibir un fax de Alma se da cuenta de toda la tragedia que acaba con las posibilidades de reorientar su vida. Alma explica en un fax póstumo los últimos acontecimientos: Frieda entra a casa de Alma a borrar el último archivo que quedaba vivo, la biografía que Alma había estado escribiendo sobre Hector Mann. La escena muestra a la esposa del actor quemando en la chimenea cada hoja de la biografía. Con antelación ya había quemado los respaldos informáticos y el disco duro. Cuando Alma

entra y es testigo de lo que ocurre, inmediatamente se lanza contra Frieda, empujándola con las manos, y golpeando el pecho de la anciana, ésta cae muerta en la habitación. Alma decide suicidarse, escribiendo y anunciándolo por medio del fax enviado a Zimmer.

Es entonces cuando el profesor cobra conciencia de todo lo ocurrido. Frieda toma en sus manos la herencia. Una herencia que, como puede observarse, le implicó una fidelidad y devoción religiosa. Se da cuenta que ha sido Frieda la que asesina a su propio esposo por amor; por un lealtad que consistía en la destrucción del archivo. Nadie tendría derecho a ver esas películas. Ese había sido el acuerdo con Hector, quien estaba, en medio de la agonía, sucumbiendo a cambiar de opinión, seducido por el deseo de memoria. De ahí que Frieda nunca vio con buenos ojos que Zimmer llegara y conociera a Hector Mann. De ahí el apresuramiento a terminar de una vez con todo; de ahí a considerar el deber de lealtad destruyendo el archivo, borrando toda huella que pudiese autentificar que Mann había estado vivo haciendo películas. El mal de archivo en el corazón mismo de preservar la ausencia, la no presencia.

Sin embargo, al final

Hace once años que volví de Nuevo México, y en todo ese tiempo no he hablado con nadie de lo que me ocurrió allí. Ni una palabra de Alma, ni una palabra de Hector y Frieda, ni una palabra del Rancho Piedra Azul. ¿Quién habría dado crédito a una historia así, en caso de que hubiera pretendido contarla? No tenía prueba alguna, nada con lo que demostrar mis afirmaciones. Las películas de Hector se habían volatilizado, el libro de Alma no existía, y lo único que habría podido mostrar era mi patética colección de notas, mi trilogía de garabatos del desierto: el desglose de *Martin Frost*, los fragmentos del diario de Hector y un inventario de plantas extraterrestres que no tenían nada que ver con nada. Más valía callarme y dejar sin resolver el misterio de Hector Mann.³²⁶

³²⁶ Paul Auster, *El libro de las ilusiones*, op. cit., p. 333.

Paul Auster termina narrando en la voz de su personaje cómo muchos estudiosos de cine se pusieron a escribir sobre la obra de Mann, lo cual fue posible cuando las películas mudas se pasaron a formato de vídeo en 1992. Y no es que hubiese vuelto a una gran popularidad, pero dejó mucho dinero a la industria que con gran mercadotecnia, logro colocarlas en el mercado. Un gran artículo se refirió a Hector Mann como “el último de los grandes artesanos de la comedia muda.”³²⁷ Incluso, se creó un club de fans en 1994, del cual el profesor Zimmer fue miembro honorario, ya que era considerado el autor del primer y único estudio a fondo de la obra de Hector Mann. La Hermandad Internacional de los Fanáticos de Hector Mann llegó a contar con más de trescientos miembros que la sostenían económicamente.

Finalmente, David Zimmer, al cumplir 52 años y después de dos infartos no se arrepiente de escribir el libro que como lector, uno está leyendo en la novela de Auster. En esta escritura los secretos ya no se retienen. La borradura del archivo ha dejado huella del borrado. Derrida insistirá, como se verá más adelante, en que toda borradura de un archivo deja huellas del borrado. Y Zimmer constituye, entre otras, una huella de esta borradura. Una última reflexión del personaje cierra el libro, evidencia de cómo el archivo gira en torno a su mal radical, y a la paradoja que lo constituye: destruirse para preservarse: Zimmer piensa en lo suficientemente inteligente que era Alma. Si fue ella la que hizo copias de las primeras películas de Hector, habiéndolas enviado a media docena de filмотecas en el mundo, ¿por qué no habría podido hacer lo mismo con las nuevas? Ella siempre tuvo acceso a todo. “Vivo con esa esperanza.”³²⁸ El archivo, su mal de archivo, bien puede venir a ser el libro de las ilusiones.

³²⁷ *Ibid.*, p. 334.

³²⁸ *Ibid.*, p. 338.

La destrucción del archivo Hector Mann da cuenta del mal de archivo. Cómo se verá, la cuestión y problema en torno al concepto de archivo ha implicado para Derrida la elaboración de una reflexión sobre este concepto, a partir de una deconstrucción que abre determinadas problemáticas, no sólo para la filosofía sino aún más para la historiografía. El mal de archivo se entenderá en esta deconstrucción a partir de lo que Freud tiene que decir para la historia. Ninguna reflexión sobre el archivo sin la impronta del psicoanálisis, pues el mecanismo que ofrece para pensar el olvido y la memoria permite comprender lo que constituye la práctica de archivación, custodia, disposición domiciliación , resguardo e interpretación; vienen a performar al discurso histórico, en su práctica y en sus narrativas a cerca del pasado.

En la novela puede observarse cómo el archivo trabaja constantemente para su propia destrucción, hace valer su ley de custodia e interpretación. Asume ser el origen mismo de la memoria y el poder de consignar, esto es, de reunir en una sola unidad aquello que se debe conservar. Pero su mal habita como pulsión de muerte, necesita autodestruirse para preservarse. No que el archivo sepa la contradicción de su gesto sino que vive para destruirse y borrarse, generando el efecto contrario, preservarse. La memoria se preserva por su autodestrucción. El archivo Hector Mann es borrado, pero las ruinas, los restos trabajaron para preservarlo. Así, a pesar de la destrucción que lleva a cabo Frieda, arconte y ley de esa memoria, Hector Mann vive y se preserva. Que Zimmer escriba un libro, seguramente cobrará la forma de una novela en esa realidad ficticia que recrea Auster, pero allí, Hector Mann será preservado y habrá quien crea en la historia y habrá quien la tome como novela. Lo cierto es que, para quien quiera seguir la pista de este actor cómico del cine mudo, podrá hacerlo a partir de las huellas de la borradura del archivo. De este gesto se trata en este capítulo: aproximarse a la deconstrucción del concepto de archivo efectuada

por Jacques Derrida para poder observar cómo el acto historiográfico se instituye con una concepción del archivo digna de revisitar por medio de esta deconstrucción en curso. El tratamiento actual de los archivos por parte de los historiadores da que pensar, pues en el momento en que las nuevas tecnologías han modificado el archivo mismo, permitiendo el relativo, pero masivo acceso a la información, algo necesita ser cuestionado.

Si la historia sólo puede ser el trabajo de duelo imposible que se pregunta por los modos en que una sociedad se relaciona con el pasado, y sólo puede dar cuenta de cómo se ha escrito la historia por medio de una observación de segundo orden, no anticipando el fin, no calculando ni programando, manteniendo una destinerancia abierta a dejar venir aquello que no ha podido pensarse como historia o historiografía, entonces el modo en que se piense el concepto de archivo determina la posibilidad de todo el conjunto de operaciones mencionadas al principio de este párrafo. Con todo, las preguntas que lanza Derrida en la hoja suelta, para ser leídas a cada paso a lo largo de libro insertándola constantemente, cobran la relevancia que aquí archivo:

¿Por qué reelaborar hoy día un *concepto del archivo*? ¿En una sola y misma configuración, a la vez técnica y política, ética y jurídica? [...] ¿Más a quien compete en última instancia la autoridad sobre la institución del archivo? ¿Cómo responder de las relaciones entre el memorándum, el indicio, la prueba y el testimonio? [...] ¿No es preciso comenzar por distinguir el archivo de aquello a lo que se le ha reducido con demasiada frecuencia, en especial la experiencia de la *memoria* y el retorno al *origen*, más también lo arcaico y lo arqueológico, el recuerdo o la excavación, en resumidas cuentas la búsqueda del tiempo perdido? [...] ¿Qué provenir tiene el psicoanálisis en la era del correo electrónico, de la tarjeta telefónica, de los multimedia y del CDrom? ¿Cómo hablar de una <<comunicación de los archivos>> sin tratar primeramente del archivo de los <<medios de comunicación>>? [...] ¿En qué se convierte el archivo cuando se inscribe en pleno cuerpo llamado propio? ¿Por ejemplo, según una circuncisión, literal o figurada?

Este capítulo consta de dos secciones. En la primera se delimitarán las relaciones que la deconstrucción tiene con el psicoanálisis. Un poco para poder comprender tanto la necesidad de éste para pensar el archivo, como para poder situar esta necesidad en la lectura que hace Derrida de Freud.

La segunda sección tiene como objetivo llevar a cabo una lectura de la deconstrucción del concepto de archivo en el libro *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, y en relación a algunos otros textos más de Derrida. La finalidad es poder generar una reflexión en torno al concepto de archivo al interior de la teoría y la práctica de la escritura de la historia. Por otra parte, se trata de poder observar cómo si el discurso histórico tiene como pretensión poder decir lo indecible, esto es la muerte, *Mal de archivo* constituye un esfuerzo por pensar históricamente los conceptos heredados con los que actualmente trabajamos los historiadores. El propósito general es mostrar, desde una cierta lectura del libro *Mal de archivo*, la historicidad del concepto, las problemáticas que circundan sus propiedades semánticas, funcionales y los efectos de su puesta en acto por instituciones, poderes o la memoria misma; señalar la necesidad de apertura por parte del discurso histórico a ciertos desafíos que lanza Jacques Derrida a los historiadores. En consecuencia, esta sección busca no solamente analizar el concepto de archivo que Derrida deconstruye, sino continuar esta deconstrucción abriendo posibilidades para que los historiadores podamos pensar más históricamente y tener indicadores semánticos, históricos y deconstructivos para el uso, manejo, constitución y comprensión del concepto de archivo.

Con todo esto se podrá mostrar, a partir de esta lectura, una reflexión teórica sobre la historia que desplaza el problema del modo en que el historiador se relaciona con las fuentes, al modo en que puede relacionarse con el archivo desde una nueva conceptualidad, en tanto espacio de la memoria habitado por su propio mal de destrucción y huellas

borradas que han dejado huella del borrado. Este desplazamiento intentará una reflexión sobre cómo el concepto de archivo aparece como un problema anterior al del modo en que el historiador se relaciona con las fuentes y como anterior al estatuto epistemológico de las posibilidades del discurso histórico. El corolario de esta reflexión mostrará también los límites de la historia conceptual que ya han sido planteados en el capítulo anterior y las posibilidades de la deconstrucción de los conceptos.

Las conclusiones hacia las cuales se dirige este capítulo esbozarán cómo desde la deconstrucción del concepto de archivo como una deconstrucción en curso es posible establecer para los historiadores nuevos modos de relación con el archivo: de la memoria, del pasado y de los datos, a la huella, la borradura y el archivo hipomnémico o técnico (material o virtual), no reductible a la memoria como reserva consciente, ni a la memoria como rememoración. De esta manera se espera mostrar que un concepto de archivo, pensado desde estas aporías, constituye una paradoja que permitiría a los historiadores pensar la historia desde una epistemología de la diferencia, de lo múltiple y de lo heterogéneo, historias fractales, ficciones, un arte de la historia y un arte de la novela.

Deconstrucción y psicoanálisis.

Otra forma de decir que el archivo, como impresión, escritura, prótesis o técnica hipomnémica en general, no solamente es el lugar de almacenamiento y conservación de un contenido archivable pasado que existiría de todos modos sin él, tal y como aún se cree que fue o que habrá sido. No, la estructura del archivo archivante determina asimismo la estructura del contenido archivable en su surgir mismo y en su relación con el porvenir. La archivación produce, tanto como registra, el acontecimiento.

-Jacques Derrida.

Hay varios trabajos a partir de los cuales Derrida va tejiendo una singular relación con la escritura psicoanalítica, particularmente en torno a Freud y a Lacan.³²⁹ De este tejido quiero situarme en uno de estos textos que permite, de algún modo esclarecer una de las singulares y enigmáticas relaciones que Derrida tiene con el psicoanálisis. El propósito no es analizar esta relación de una manera académica, señalando las tesis que la establecen, si las hay o para quien puede considerar que existen. Tampoco trataré de describir la relación en términos de una teoría general que la despliegue, concilie o diferencie. Más bien, quiero señalar sólo una hebra de este inmenso tejido de relaciones problemáticas y no problemáticas que Derrida tiene con el psicoanálisis a partir de un tejido dirigido a Freud, y al montaje de una escena: la escena de la escritura. Mostrar una cierta relación con el psicoanálisis a partir de leer la lectura que Derrida realiza de Freud sobre el bloc mágico, con la finalidad de apuntar hacia la deconstrucción del concepto de archivo, en la que la lectura de Derrida sobre el texto freudiano permite una deconstrucción del concepto de archivo. Se trata del ensayo “Freud y la escena de la escritura”.³³⁰

En este texto, Derrida va situando esta enigmática relación. Estableciendo el vínculo que el concepto de escritura tiene con la huella como memoria impresa en el inconsciente y la paradójica relación entre el más allá del principio del placer y el principio de realidad, Derrida lleva a cabo una lectura que afirma el legado freudiano y lo desplaza de manera deconstructiva.

³²⁹ Por ejemplo, Jacques Derrida, “Especular –Sobre ‘Freud’”, pp. 243-385; “El cartero de la verdad”, *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, pp. 387-466; *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 189 pp; *Resistencias al psicoanálisis*, 167 pp; *Estados de ánimo del psicoanálisis*, 84 pp; entre otros.

³³⁰ Jacques Derrida, “Freud y la escena de la escritura” *La escritura y la diferencia*, pp. 271-317.

Freud y la escena de la escritura.

Este ensayo es un fragmento de una conferencia pronunciada en el *Institut de Psychanalyse*, para abrir un debate en torno a ciertas proposiciones accesibles anteriormente en trabajos de Derrida, como las enunciadas en *De la gramatología*.³³¹ Para este momento, Derrida ha sido objeto de fuertes cuestionamientos en torno a su concepto de escritura, además de que se le llega a insistir la comparación entre el psicoanálisis y la deconstrucción. Este ensayo recoge precisamente lo que podría considerarse unas ciertas aclaraciones respecto a esa cierta relación que la deconstrucción tiene con el psicoanálisis: pensar de otro modo la escritura, en tanto huella mnémica, como una *archihuela*.

Derrida comienza interrogando ahí, en el lugar mismo en el que el psicoanálisis construye sus más grandes temas: cómo se sitúan los conceptos de *presencia* y *archihuela*, con su sintaxis propia, en el campo mismo del psicoanálisis. Dos aspectos resaltan inicialmente para Derrida, aclarando que a pesar de las apariencias, la empresa de deconstrucción del *logocentrismo* no es un psicoanálisis de la filosofía.

El primer aspecto saca a cuenta las primeras apariencias. Dar cuenta del rechazo y de una represión histórica de la escritura desde Platón y hasta el día de hoy es, para Derrida, el origen de la filosofía como *episteme*, de la verdad como la unidad que hace posible al *logos*, y por tanto, la prioridad de la *phoné*. En este sentido, para Derrida es claro lo que Freud plantea como represión y no como olvido, como represión y no exclusión.³³² La represión contiene una representación interna, es decir, diseñada dentro de un espacio de represión,³³³ (lo que Freud llama la primera censura, o represión primaria). En este comentario de Derrida, puede observarse un señalamiento que deslinda a la deconstrucción

³³¹ Jacques Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*

³³² Jacques Derrida, "Freud y la escena de la escritura"... *op. cit.*, p. 271.

³³³ *Ibid.*, p. 272.

del psicoanálisis: en la filosofía, decir que la escritura está reprimida implica señalar al mismo tiempo cómo el psicoanálisis repite, de cierta forma esta misma represión a partir del concepto de representación. La lectura que hace del texto freudiano, verifica tal repetición.

Por otra parte, la forma sintomática que cobra el retorno de lo reprimido es la de una metáfora de la escritura que obsesiona al discurso europeo, con todas las contradicciones históricas que determinan dicho retorno; como por ejemplo, la de huella, ya que la represión de la escritura es lo que amenaza la presencia y el dominio de la ausencia. De esto, Derrida desprende cómo está presente en el psicoanálisis la relación entre conciencia y *phoné*, que afecta al concepto freudiano de representación verbal, en tanto aparece como pre-conciencia. Para Derrida, justo en este primer aspecto aparece uno de los ámbitos problemáticos respecto a la deconstrucción y el psicoanálisis: que el *logocentrismo* no es un error filosófico o histórico en el que se haya precipitado patológicamente la historia de la filosofía. Al contrario, ha sido un movimiento y una estructura necesarios y finitos. Es la historia de la posibilidad simbólica en general y de la historia como diferencia que encuentran en el proyecto metafísico la manifestación privilegiada de una simulación: la censura del texto en general.³³⁴ Es decir, no se trata para Derrida de la metafísica como una enfermedad de la filosofía, ni de la represión de la escritura como acontecimiento traumático. Se trata de cómo la episteme occidental disimula el texto en general, por tanto aquello que lo hace propiamente devenir texto en cuanto tal: traza y huella como condición generalizada de toda inscripción. En consecuencia, aquello que insiste Derrida como represión de la escritura se distingue de una mera represión impresa en el inconsciente, porque es justo Freud mismo quien, con la metáfora de la represión, sigue disimulando el

³³⁴ *Loc. Cit.*

gesto *logocéntrico* y metafísico que la deconstrucción impugna. Sin embargo, como se verá, Derrida no deja de reconocer en el gesto freudiano, al mismo tiempo, la posibilidad que abre de pensar la escritura de otro modo, aunque Freud siga manteniéndose en la metafísica y la disimulación de la escritura.

El segundo aspecto que Derrida trabaja es aquel de una reticencia teórica: negarse a utilizar los conceptos freudianos, a menos que sea entre comillas. Y en efecto, la deconstrucción consume dichos conceptos pero para llevarlos hasta su límite; luego los desplaza en múltiples derivas para hacer ver aquello que los contradice, y que una vez observado permite concebirlos de otro modo. Los conceptos freudianos pertenecen todos a la historia de la metafísica, esto es, al sistema de represión logocéntrica que organiza la exclusión de la huella escrita. Conceptos que toman a la escritura como mera metáfora rebajada y excluida, como metáfora didáctica y técnica (como será el caso de Freud con el bloc mágico).

Derrida aclara, por tanto, que la represión logocéntrica no puede comprenderse a partir del concepto freudiano de represión. Al contrario, sólo permite comprender “cómo una represión individual y original se hace posible en el horizonte de una cultura y un ámbito de dependencia histórica.”³³⁵ Y Derrida advierte, además, que los conceptos freudianos no se confunden necesariamente con los de la metafísica. Esto es, que Freud no se agota en esa relación de dependencia.

De esta manera, Derrida parte de la necesidad de deconstruir los conceptos y frases metafísicas sedimentadas tanto en el psicoanálisis como en las ciencias humanas. “necesidad de sustraer el concepto de huella y de diferencia [*différance*] a todas las

³³⁵ *Ibid.*, p. 273.

oposiciones conceptuales clásicas”³³⁶ Para Derrida, los conceptos freudianos de escritura y de huella están siempre amenazados por la metafísica y el positivismo, de ahí que en este ensayo sobre la escena de la escritura en Freud, sólo busque reconocer en el texto freudiano lo que en el mismo psicoanálisis no puede comprenderse bien dentro de la clausura logocéntrica. Para esta investigación, es necesario rodear bordeando la lectura que hace Derrida del texto freudiano, pues permitirá comprender la noción de archivo como huella.

Dada la estructura metafísica de Freud, la lectura que hace Derrida consiste precisamente en ponerle comillas a la serie de sus conceptos. Para este filósofo, Freud abre una cuestión fundamental respecto a la escritura, la metafóricidad y el espaciamiento en general. Freud, casi sin percatarse pone a andar una maquinaria que le permite a Derrida corroborar, si no es que articular, ese concepto de escritura que se ha visto en el capítulo 2: la recurrencia a modelos metafóricos que no toman a la escritura como derivación de la lengua hablada, de formas verbales y ni siquiera de la escritura fonética. Es Freud quien toma una metafóricidad distinta de la huella y de la escritura: aquella que se articula como una grafía que no está sometida como exterior y posterior; signos que no vienen a transcribir una palabra viva, plenamente presente y dueña de sí. Con esto, Derrida advierte que Freud está rechazando el sentido clásico de la huella en general y el concepto tradicional de escritura, aún inmerso en la lógica misma de este sistema, como escribiendo sin darse cuenta de aquello que escribe.³³⁷

Para Freud, afirma Derrida, el contenido de lo psíquico es *representado*³³⁸ como un texto. “La *estructura* del *aparato* psíquico será *representada* por una máquina de

³³⁶ *Loc.cit.*

³³⁷ *Ibid.*, p. 274.

³³⁸ Las cursivas pertenecen a Derrida.

escribir.”³³⁹ Estos aspectos tendrán consecuencias que Derrida problematiza: no preguntarse por si un aparato de escritura es una buena metáfora para representar el funcionamiento del aparato psíquico. Al contrario, la pregunta de Derrida es aquella que interroga por qué tipo de aparato hay que crear para representar la escritura psíquica. En este sentido puede observarse que lo interesante del texto freudiano es aquella interrogante que está al interior de su texto y que hay que hacer notar: que hay una escritura psíquica que no es reductible a una derivación de la voz sino que es anterior e independiente a ella, en tanto huella como marca. Con esto abre la pregunta por qué es un texto y qué tiene que ser lo psíquico para ser representado por un texto. Problemas de la técnica, de la máquina, del texto en relación a la memoria aparecen aquí, en la lectura del texto freudiano por parte de Derrida, que aquí archivo y preparo para comprender la cuestión del archivo.

El paso freudiano que señala Derrida va desde la escritura del *Proyecto* (1895) hasta la *Nota sobre el bloc mágico* (1925). En ambos textos se percibe el cambio respecto a una metáfora de la escritura más allá de la huella escrita en su acepción tradicional: del funcionamiento de un sistema de huellas, consideradas naturales, en donde la escritura está completamente ausente, se pasa hacia una configuración de huellas que se representa por la estructura y el funcionamiento de una escritura.³⁴⁰ El descubrimiento del *Wunderblock* le sirve a Freud para pensar todo el aparato psíquico.

A partir de un resumen que Derrida reconstruye sobre el texto freudiano (*Nota sobre el bloc mágico*), desde el cual se explica cómo el fundador del psicoanálisis, desarrolla ciertos mecanismos del aparato psíquico desde las ciencias naturales y el funcionamiento de ciertas neuronas, afirma que para Freud la memoria no es, pues, una propiedad del

³³⁹ *Ibid.*, p. 275.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 276.

psiquismo sino su misma esencia. Desde esto, Freud construye una hipótesis del “abrirse-paso” y de “rejas de contacto”. Habría dos tipos de neuronas, las permeables que no ofrecen resistencia y no retienen ninguna huella de las impresiones (las de la percepción). Las otras neuronas serían aquellas que oponen rejas de contacto a la cantidad de excitación conservando así su huella impresa. Son estas últimas las que para Freud, ofrecen una posibilidad de representarse la memoria, al ser las únicas portadoras de ésta.

Por otra parte, Derrida señala que el abrirse-paso no es puro y sin diferencia: la huella como memoria siempre podría recuperarse como presencia simple, dado que es la diferencia “incapturable e invisible entre los actos de abrirse-paso. Se sabe ya, pues, que la vida psíquica no es ni la transparencia del sentido ni la opacidad de la fuerza, sino la diferencia en el trabajo de las fuerzas.”³⁴¹

Todo el esfuerzo freudiano puesto a andar es, según Derrida, un movimiento como esfuerzo de la vida, un mecanismo de protección dado a partir de la *différance* (esto es que difiere), construyendo siempre una reserva. “El gasto o la presencia amenazadora son diferidos con la ayuda del abrirse-paso o de la repetición.”³⁴² Rodeo que instaura la relación del placer con la realidad, la muerte en el principio de la vida, que además no puede defenderse de la muerte sino por la economía de la muerte, la diferencia, la repetición y la reserva, esto último en el sentido de la *différance*, poner en reserva, desviar, posponer. En esta dirección, Derrida resalta lo que Freud esboza: la certeza de que la vida se protege a sí misma mediante la repetición, la huella, la *différance*. El cuidado que hay que tener con esta formulación tiene que ver con asumir que no hay vida primero presente que a continuación llegase a protegerse, a aplazarse en la *différance*. Más bien, señala Derrida, se

³⁴¹ *Ibid.*, p. 277.

³⁴² *Ibid.*, p. 78.

trata de la *différance* no como una esencia, puesto que ésta no es nada, por lo tanto tampoco es la vida. “Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia.”³⁴³ Es la única condición para decir que la vida es la muerte. De ahí que se pueda entender más cómo, en el discurso histórico, el pasado como ausencia es la *différance*; lo mismo que la muerte es una muerte que nos habita dentro. Por eso Derrida afirma muy bien que la repetición y el más allá del principio del placer son originarios de aquello mismo que transgreden. Así, “Freud hace justicia a una doble necesidad: reconocer la diferencia en el origen, y al mismo tiempo tachar el concepto de *primariedad*.”³⁴⁴ Se borra el mito del origen presente, sólo se puede entender lo originario mediante la tachadura. Puede observarse cómo esta lectura de Freud permite a la deconstrucción sacar a la escritura de su represión y situarla como una *archiuella*, como una archiescritura sin origen pleno y desligada de la primacía de la *phoné*. Con todo esto, el archivo y su concepto archivado, van a ir saliendo para constituirse desde la perspectiva freudiana como una huella y como un rastro, como una ceniza y como una marca sin origen pleno, memoria habitada por su propio mal de destrucción para protegerse y preservarse. No podrá pensarse el archivo sin esta dimensión inconsciente.

Derrida muestra cómo, ya para el momento en que Freud escribe *La nota sobre el bloc mágico*, la huella comienza a convertirse en escritura. Aspecto que coincide con el paso de lo neurológico a lo psíquico. En una carta que Freud dirige a Fliess, Derrida muestra esta evidencia: “Lo esencialmente nuevo en mi teoría es la afirmación de que la memoria no está presente una sola vez sino que se repite, se consigna [obsérvese que el archivo ha de pensarse en esta dirección: origen no pleno, repetición y consignación, en una

³⁴³ *Ibid.*, p. 280.

³⁴⁴ *Loc. Cit.*

palabra, *arkhé*] en diferentes clases de signos. [...] *Pues la conciencia y la memoria se excluyen mutuamente. Signo de percepción.*”³⁴⁵

Derrida observa cómo aquí y en el *Traumdeutung (La interpretación de los sueños)*, la metáfora de la escritura se apodera de todo el problema del aparato psíquico: dos metáforas que no entran al mismo tiempo, y que para pensar el archivo son indispensables: texto y máquina. El filósofo argelino deriva de esto que “No hay escritura simplemente transcriptiva, eco pedregoso de una verbalidad ensordecedora, sino litografía anterior a las palabras: *metafonética*, no lingüística, a-lógica.”³⁴⁶ De ahí que la interpretación de los sueños sea la de lectura y desciframiento.

Sin embargo, para Derrida, el problema se sitúa a lo largo del trabajo de Freud sobre la interpretación de los sueños: la cuestión de hacerse-conscientes pensamientos inconscientes. Freud sabe del problema de que se hable equivocadamente de traducción de pensamientos inconscientes hasta la consciencia. A esto Derrida apunta que lo peligroso no es que el concepto de traducción haga referencia a la escritura, sino en que supone un texto ya ahí, inmóvil e impasible como estatua, “de una piedra escrita o de un archivo cuyo contenido significado se transportaría sin daño al elemento de otro lenguaje, el de la preconsciencia o la consciencia. No basta, pues, con hablar de escritura para ser fieles a Freud, se le puede traicionar de esta manera más que nunca.”³⁴⁷

La deconstrucción ofrece, por tanto, otra lectura de Freud, con consecuencias para la historia, para pensar históricamente y para comenzar a pensar el archivo con un psicoanálisis deconstruido en el centro mismo de sus conceptos; la posibilidad de pensar el

³⁴⁵ Citado por Derrida, *ibid.*, p. 284.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 285.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 290.

archivo como una huella, de pensar el documento o la fuente como un archivo huella en el sentido que se verá más abajo.

Derrida afirma, en consecuencia, que el texto consciente, al no ser una transcripción, que haya habido que transponer o transportar un texto presente en otra parte bajo la forma de la inconsciencia, afecta el concepto de inconsciente. “Así, pues, no hay una verdad inconsciente que haya que volver a encontrar porque esté escrita en otra parte.”³⁴⁸ Hay que observar lo que la deconstrucción viene a señalar para la historia desde el texto freudiano: que no hay en general texto presente, ni texto presente-pasado, como habiendo sido presente. No se puede pensar como un origen pleno. El texto inconsciente está ya tejido como huellas puras con diferencias en las que se juntan el sentido y la fuerza; se trata de archivos, dice Derrida, que son ya desde siempre transcripciones, que han comenzado por la reproducción, depósito de un sentido que no ha estado nunca presente, pues su sentido es siempre retardado, constituido por este diferimiento suplementario. Y como se vio en el capítulo anterior, suplemento en la idea de aquello que parece añadirse a una cosa que le falta algo.

La precisión en cuanto a esta escritura no transcriptiva está, dice Derrida, en el mismo texto freudiano: repensar el espacio o la topología de la escritura, además de la insistencia freudiana en representar el aparato psíquico a través de un montaje artificial, pues no había descubierto aún un modelo mecánico adecuado, como lo será el bloc mágico. La introducción de una nueva máquina de escritura le permite sostener que las percepciones llegan al sujeto dejando en el aparato psíquico una huella a la que le da el nombre *huella mnémica*, cuya función es la que se denomina memoria. Ésta es la que interesa aquí para pensar el archivo, pues todo aquello que se aloja en éste se imprime como huella mnémica,

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 291.

condición de posibilidad de esa memoria amenazada por el olvido y a la deriva en su mecanismo de autodestrucción para preservarse.

La lectura que hace Derrida de Freud va dislocando el texto propio del psicoanálisis. Con todo, Freud está situado en la ambivalencia de una metafísica respecto a la escritura, pero en la cual pueden observarse todas las contradicciones para abrir paso a pensar el inconsciente y la escritura como huella sin origen pleno, como impresión y deriva. Freud, afirma Derrida, sostiene lo que desde Platón se ha tenido como escritura: una técnica al servicio de la memoria, exterior, *hypómnesis* más bien que *mnéme*. Sin embargo, se puede notar al mismo tiempo una diferencia: el psiquismo está agarrado de un aparato, “y lo escrito será representado más fácilmente como una pieza extraída y materializada de este aparato”³⁴⁹ Citando a Freud, Derrida muestra que éste sostiene que, cuando se desconfía de la memoria, se asegura su función por medio de anotaciones gráficas, en donde la superficie que conserva estas anotaciones, como pizarra u hoja de papel, constituye una analogía perfecta como parte materializada del aparato mnémico que el sujeto lleva de manera invisible. No se trata en Freud, afirma Derrida, de la ausencia de memoria, ni de la estructura de temporalización que funda esta finitud; tampoco la posibilidad de un suplemento hipomnémico que el aparato psíquico tenga que proyectar en el mundo. Se trata, más bien, de las condiciones que imponen a esta operación las superficies de la escritura. Las hojas conservan, pero se agotan, en un pizarrón, las marcas pueden reconstituirse siempre borrando los trazos, pero no conserva las huellas. Las superficies presentan siempre este inconveniente. Así, a Freud se le resuelve el problema con el descubrimiento del bloc mágico: un doble sistema comprendido en un único aparato que ofrece en reserva una cadena infinita de huellas. Derrida muestra cómo este aparato le

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 304.

ofrece a Freud dos ventajas: el ser una superficie receptora de huellas, y al mismo tiempo conservar permanentemente inscripciones hechas. Se trata de estratificación de superficies, cuya relación con su interior no es más que la implicación de otra superficie igualmente expuesta. “En él se juntan las dos certezas empíricas que nos constituyen: la de la profundidad infinita en la implicación del sentido, en el involucramiento ilimitado de lo actual y, simultáneamente, la de la escancia peculiar del ser, de la ausencia absoluta de fondo.”³⁵⁰ Para Freud, la lámina de cera que constituye el bloc mágico representa de manera efectiva al inconsciente.

Esto, para Derrida, constituye perfectamente la analogía que aquí, en esta tesis, sirve para comprender la deconstrucción del concepto de archivo: el hecho de que hay también un tiempo de la escritura. Es el tiempo del pedazo de cera. No es exterior a él, dice Derrida, porque el bloc mágico abarca su estructura. Son los tres modos que Kant describe del tiempo: la permanencia, la sucesión y la simultaneidad. El archivo está atrapado por estos. Derrida señala, en consecuencia la hipótesis de esta lectura del texto freudiano: la distribución discontinua, por medio de sacudidas rápidas y periódicas.

La temporalidad como espaciamento no será simplemente la discontinuidad horizontal en la cadena de signos, sino la escritura como interrupción y restablecimiento del contacto entre las distintas profundidades de las capas psíquicas, el tejido temporal, tan heterogéneo, del propio trabajo psíquico. No se vuelve a encontrar ahí ni la continuidad de la línea ni la homogeneidad del volumen, sino la duración y la profundidad diferenciadas de una escena, su espaciamento.

El bloc mágico permite pensar el inconsciente por medio de la metáfora de una máquina, que además, no funciona completamente sola: no se la sostiene con una sola mano. Esto marca, afirma Derrida, su temporalidad, es decir, que su mantenerse no es

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 307.

simple. Se construye mediante el trabajo de memoria. Hacen falta, además dos manos para que el aparato funcione, un sistema de gestos y una coordinación de iniciativas independientes, una multiplicidad de orígenes organizados. El archivo, su conceptualidad, su origen archivado se constituye por esta multiplicidad de orígenes organizados en el trabajo de inscripción. Su *arkhé* no es un solo origen, éste se da desde multiplicidades diferidas de orígenes puestos originariamente a la deriva.

De esta manera, las huellas sólo se producen en el espacio de su inscripción. Se dan a sí mismas en el periodo de su desaparición. Se constituyen por su fuerza de repetición y de desaparición, legibilidad e ilegibilidad. Si se trata de una máquina dos manos, puede entenderse lo que Derrida afirma, una multiplicidad de orígenes configuran este espacio de inscripción.

Las conclusiones para Derrida son importantes para entender la escritura como huella y como espacio de memoria sin origen, con represión y reserva: No hay sujeto de la escritura como entidad soberana de escritor. El sujeto de la escritura no es otra cosa para Derrida, que un sistema de relaciones entre capas. Por otra parte, Derrida observa que debe notarse que la máquina no funciona por sí sola, es una mecánica sin energía propia. “ La máquina está muerta. Es la muerte. No porque se arriesgue uno a la muerte al jugar con las máquinas, sino porque el origen de las máquinas es la relación con la muerte.”³⁵¹ Debe entenderse el sentido de esto, no se trata del aparato psíquico en sí sino de la metáfora, esto es, de la representación. La representación es la muerte, de lo que deriva Derrida, que “la muerte (no) es (más que) representación. Pero está unida a la vida y al presente viviente que repite originariamente”³⁵² Es el límite que el mismo Freud reconoce.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 311.

³⁵² *Loc. Cit.*

Pese a todo, es en estos límites donde la deconstrucción establece su relación con el psicoanálisis. Para Derrida, lo que Freud no pudo observar, pese a que está en sus propias reflexiones, en su propio texto, es que su pensamiento sobre la unidad de la vida le hubiera permitido otras cuestiones: no se preguntó explícitamente por la especificidad del suplemento materializado, necesario para la presunta espontaneidad de la memoria. No se preguntó por la posibilidad de esta máquina que se ha empezado a asemejar a la memoria, y que con razón afirma Derrida, se le asemeja cada vez más. Ésta es la necesidad de trabajar sobre el concepto de archivo, sobre sus soportes materiales, su lugar de autoridad, la máquina que despliega para conservar, destruir, retirarse y volverse a afirmar.

El bloc mágico es la metáfora más moderna para asemejar el psiquismo, pero, dice Derrida, no hay que olvidar que en comparación con otras máquinas de archivos, se trata de un juguete para niños. “Esta semejanza, es decir, necesariamente, un cierto ser-en-el-mundo del psiquismo, no le ha sobrevenido a la memoria, de la misma manera que la muerte no sorprende la vida: la funda.”³⁵³ La vida es ciertamente una muerte que lleva tiempo, como afirmó Dickinson. El archivo estará situado en este mismo umbral, mientras que la relación que la deconstrucción tiene con el psicoanálisis parte de estos límites declarados con el texto freudiano.

La escritura es la técnica como una relación entre la vida y la muerte, entre el presente y la representación, entre los dos aparatos, afirma Derrida. “En este sentido la escritura es la escena de la historia y el juego del mundo”³⁵⁴ Aquí las relaciones entre la deconstrucción y el psicoanálisis no son de confrontación o descalificación; tampoco son de influencias. Muy al contrario, Derrida aparece como un lector singular de Freud, que asume

³⁵³ *Ibid.*, p. 313.

³⁵⁴ *Loc. cit.*

su impronta, su herencia y su archivo para desplegarlo hacia horizontes no transitados en una relación de infidelidad para mantenerse fiel. Una manera de hacer vigente el legado freudiano, activándolo de otro modo: “Lo que se plantea con el tema de la escritura en el discurso de Freud hace que el psicoanálisis no sea una simple psicología, ni un simple psicoanálisis.”³⁵⁵

Para Derrida, Freud monta la escena de la escritura, está atado ahí, en la tradición metafísica de esta concepción clásica de lo escrito. Pero Derrida invita a pensarla, como se ha notado, de otro modo: como la historia de esta escena. Si bien Freud ha montado esta escena, ha dejado al mismo tiempo que la escena se desdoble, se repita y se denuncie ella misma en su propia escena.

En conclusión, hay que dejar, menciona Derrida, que el concepto freudiano de huella se radicalice, extrayéndolo de la metafísica de la presencia que lo ha retenido. Derrida menciona, por ejemplo, los conceptos de esta retención: consciencia, inconsciente, percepción, memoria, realidad.³⁵⁶ La huella habrá de ser entendida al interior de la deconstrucción y desde la lectura del texto freudiano como aquella que es el borrarse a sí misma. Borra su propia presencia (como se verá esto en cuanto al archivo), está constituida por una amenaza, por la angustia de su desaparición: germen mortal. La muerte le habita dentro, su vida es sólo muerte que lleva dentro. Este borrarse de la huella no es un mero accidente, afirma Derrida, es la estructura misma que hace posible la represión en general “la síntesis originaria de la represión originaria y de la represión <<propriadamente dicha>> o secundaria.”

³⁵⁵ *Loc. cit.*

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 315.

Finalmente, Derrida interroga las posibilidades de esta radicalización de la huella apuntando hacia los trabajos de Melanie Klein, que abre camino en cuanto a las formas de signos para pensarlos como residuos irreductiblemente pictográficos. La escritura, dice Derrida como dulce alimento o excremento, huella como simiente o germen, que aquí, recuerdo como simiente desperdigada a puro riesgo de una diseminación. Germen de muerte, desecho.

“¿Cómo, por ejemplo, poner en comunicación, en la escena de la historia, la escritura como excremento separado de la carne viviente y del cuerpo sagrado del jeroglífico (Artaud), y lo que se dice en *Números* de la mujer sedienta que bebe el polvo de tinta de la ley; o en *Ezequiel*, de ese hijo del hombre que llena sus entrañas con el rollo de la ley, que se hace en su boca tan dulce como la miel?”³⁵⁷

En resumen, la lectura que realiza Derrida del texto freudiano ubica la posibilidad de una radicalización de la escritura como huella, desligada de la pretendida derivación del habla; signo anterior a toda posibilidad de habla e inscripción. En adelante, también valdrá la pregunta por qué el archivo deberá incluir una reflexión y un pensamiento de la huella como inscripción. En el archivo y en la relación que la deconstrucción sostiene con el psicoanálisis los problemas de la técnica, de la máquina y del texto en relación a la memoria vendrán a jugar un papel importante.

La memoria conserva la huella como una impresión. ¿Podrá ocurrir lo mismo con el archivo? En esta dirección la pregunta estará orientada a la posibilidad que éste tiene para conservar la huella que se imprime. Pues se ha visto que la huella como memoria es la *différance*. El mecanismo de protección y conservación que Freud ve en el funcionamiento del aparato psíquico, tiene que ver con el concepto de archivo: la muerte es su principio,

³⁵⁷ *Ibid.*, pp. 317,8.

opera desde la diferencia, la repetición y la reserva. Se protege mediante la repetición, la huella y la *différance*. La pulsión de muerte como asedio para preservarse. De ahí que Derrida piense en la necesidad de una nueva topología para volver a pensar el espacio de la escritura: la huella mnémica como función de la memoria que se imprime como tal en eso que Freud llama inconsciente.

Aquí radica la importancia que Derrida le da al trabajo de Freud sobre el bloc mágico. Permitted pensar de otro modo la inscripción y la huella: como superficie receptora de huellas y conservación permanente de las inscripciones depositadas definitivamente en ese interior/exterior indecible. Así, el archivo tendrá que ser visto en aquello que puede configurar el tiempo como huella mnémica: permanencia, sucesión y simultaneidad.

Por último, habrá algo maquinal también en el archivo. Para que funcione se necesitan multiplicidad de orígenes organizados, que inscriben la escritura, que la trazan en su domicilio propio y que se dispone al poder arcóntico. Las huellas sólo se producirán en el espacio de su inscripción y en el periodo de su desaparición. Repetición y desaparición, legibilidad e ilegibilidad. Será sin duda, el mal de archivo el borrarse de la huella, el de borrar su propia presencia, pero para preservarse al dejar, al mismo tiempo, huella de su borradura. Deconstrucción y psicoanálisis en una doble tarea de des-sedimentación y de historización del concepto de archivo.

Deconstruyendo el archivo.

Lo turbio del archivo se debe a un mal de archivo. Nos puede el (mal de archivo) (nous sommes en mal d'archive). Escuchando el idioma francés, y en el atributo <<mal de>>, que nos pueda el (mal de) archivo puede significar otra cosa que padecer un mal, una perturbación o lo que el nombre <<mal>> pudiera nombrar. Es arder de pasión. No tener descanso, interminablemente, buscar el archivo allí donde se nos hurta. Es correr detrás de él allí donde, incluso si hay demasiados, algo en él se anarquiza. Es lanzarse hacia él con deseo compulsivo, repetitivo y nostálgico, un deseo irreprimible de retorno al origen, una morriña, una nostalgia de retorno al lugar más arcaico del comienzo absoluto. Ningún deseo ninguna pasión, ninguna pulsión, ninguna compulsión de repetición, ningún <<mal-de>> surgirían para aquel a quien, de un modo u otro, no le pudiera ya el (mal de) archivo.

Freud ha hecho posible el pensamiento de un archivo propiamente dicho, de un archivo hipomnémico o técnico, del soporte o de lo subyectil (material o virtual) que, en lo que ya es un espaciamiento psíquico, no se reduce a la memoria: ni a la memoria como reserva consciente, ni a la memoria como rememoración, como acto de recordar. El archivo psíquico no corresponde ni a la mnéme ni a la anamnesis.

-Jacques Derrida.

Una pregunta ha insistido en el transcurso de esta investigación. Ha venido a mí recurrentemente. Planteada por los mismos cuestionamientos y problemas que se han escrito a lo largo de estas páginas. La insistencia de la pregunta recorre el espacio de esta escritura. Estas marcas que quedarán impresas después de haber estado en mi Netbook virtualmente; constituyen ya en acto un archivo. Se consumen mientras tecleo, su impresión será huella, resto, en una palabra, ceniza. Como la difunta ceniza de la que se habló en el capítulo 1.

La pregunta que insiste es, ¿Cómo leer el libro *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, cuyo origen fue una conferencia, que habló del archivo, archivando y dejando el archivo imprescindible para la deconstrucción del concepto mismo de archivo, sin caer en

el puro comentario, sin volverlo al origen, sin consignarlo, renunciando al mandato de la competencia hermenéutica para conservar dicho archivo sobre el archivo? Uno de los hilos conductores de la lectura que quiero proponer, al interior de la teoría de la historia, es sin duda la noción de resto. Éste entendido como huella, quizá y por qué no, como ceniza. ¿Dónde está? Es la interrogante que seduce y aviva este pensamiento, pregunta que Derrida levanta en *La difunta ceniza*.³⁵⁸ Ahí, Derrida habla de la desaparición, pero de una desaparición que conserva y a la vez pierde su huella, la ceniza. “la ceniza: aquello que conserva para ya no conservar siquiera, consagrando al resto a la disipación, y ya no es nadie que haya desaparecido dejando ahí ceniza, solamente su nombre pero ilegible.”³⁵⁹ La frase “hay ahí ceniza”, recorre pues la lectura del libro sobre el mal de archivo.

La lectura que propongo será sesgada, temática y parcial. Si la intención no es comentar de manera simple repitiendo y reproduciendo lo que vendría a ser para Derrida, unas cuantas tesis, más bien hipótesis arriesgadas; entonces conviene, por una parte mostrar algunos de los aspectos que Derrida toca y que estructuran el libro. Sí, parece que la tarea de renunciar al comentario se torna difícil. Sin embargo, mi lectura quiere ser una que pase por mostrar la estructura historiográfica que el libro tiene ahí donde parece algo accesorio o unos cuantos desafíos mandados a los historiadores. Pienso que esta estructura historiográfica está explícita en ciertas frases y comentarios del mismo Derrida. Pero, habrá que hacer la nota de que esta estructura historiográfica presente en el libro está inscrita y archivada de tal manera que no es ni plenamente presente, ni plenamente ausente. Las líneas, hilos o tejidos de esta lectura tienen que ver con los aspectos funcionales del concepto de archivo y sus implicaciones para los historiadores. Por otra parte, recupera los

³⁵⁸ Jacques Derrida, *La difunta ceniza... op. cit.*, p. 19.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 21.

desafíos lanzados por Derrida a los historiadores, específicamente a la historiografía. Hay que pasar por los bordes del texto, sus derivas, sus momentos de contradicción, sus límites y sus impases. Es, quizá, poner en acto lo que constituye al archivo mismo: sustraerse para preservarse.

Impresiones, huellas del mal de archivo.

Son varios rodeos, tras los cuales, Derrida pasa para plantear las impresiones sobre las cuales se teje un decir propio e impropio sobre el archivo. Propiedad e impropiedad, pues su texto se teje desde las huellas del archivo freudiano.

Dos introducciones que no se señalan en cuanto tales, abren el libro. Una, es la hoja suelta que Derrida incluye en algunos de sus libros, a veces con una nota en el pié derecho de la página, que dice, “se ruega insertar”. Ahí Derrida plantea el por qué la necesidad de reelaborar hoy día el concepto de archivo. La necesidad se funda en lo que este concepto performa: lo técnico, lo político, lo ético y lo jurídico. Son los desastres del fin de siglo los que atraviesan su reflexión. Cuestionamientos respecto a quién le compete hoy la autoridad del archivo, qué relaciones hay entre el memorándum, el indicio, la prueba y el testimonio. Esto último sin duda, es el primer envío que Derrida nos lanza a los historiadores. La historiografía se problematiza en su texto desde esta primera hoja a modo de introducción. Pues son precisamente los revisionismos historiográficos en relación con las conmociones técnicas, sobre lo que más se escribe. Explica, por otra parte, esta necesidad de reelaborar el concepto de archivo a partir de distinguirlo de la memoria, del retorno al origen y de lo arqueológico, pues es a esto a lo que, dice Derrida, con demasiada frecuencia se reduce el archivo. Plantea por dónde va ir su reflexión, esa deconstrucción que aún no nombra como tal. En el archivo se juega la exterioridad, el lugar de la impronta. Un lugar de autoridad

como su condición. El archivo nunca es inocente o neutro cuando da a ver el acontecimiento. Muestra cuáles serán los hilos conductores del trabajo: 1) Cómo el psicoanálisis llama a revolucionar la problemática del archivo, al privilegiar las figuras de la impronta y la imprenta; esa escena de la escritura de la que se habló más arriba. El archivo es inscripción cifrada en sus registros, lo tópico, lo técnico y lo político; 2) la discusión con el historiador del judaísmo, Yerushalmi, respecto a la judeidad del psicoanálisis, que al mismo tiempo, y para los fines de la investigación, será también objeto de análisis historiográfico desde los comentarios de Derrida.

Una segunda introducción que no se nombra como tal, describe el comienzo, las semánticas que el concepto de archivo lleva inscrito en su trazo y traza misma: el *arkhé*, como origen, mandato y consignación. Sólo después de este planteamiento, Derrida acomete la empresa de deconstrucción del concepto. Tres introducciones, ahora sí nombradas, enunciadas como tales, tres rodeos más para arriesgar una tesis que no es otra cosa que ciertas hipótesis arriesgadas sobre el concepto de archivo: un *Exergo*, un *Preámbulo* y un *Prólogo* constituyen la mayor parte del libro. En cada uno de estos rodeos, un hilo de la madeja se teje para poder situar las problemáticas que rondan alrededor del concepto de archivo. A continuación, el capítulo que se enuncia como la *Tesis*. Finalmente, un *Post-scriptum* viene a cerrar, o más bien a abrir los nudos problemáticos del tejido sobre el archivo.

El Exergo.

Aquí, Derrida busca dar el tono y capitalizar la plusvalía de un archivo: su propio texto. No parece querer anticipar al lector sobre aquello que va a leer. Se trata de una economía restringida, pre-archivar un léxico, su puesta en ley que dará el orden de su

propio discurso. No puede no hacer otra cosa que pasar el archivo al acto y enviarlo a nosotros para ser, a su vez archivado en el orden en que él quiere disponer de nuestra atención. Difícil no renunciar a disponer las cosas y anticiparlas. Derrida juega, ya con diseminar las posibilidades de encontrar la palabra precisa o el centro de su propio discurso. Parece estar seguro de la renuncia expresa a no hacer otra cosa que nombrar el asunto y dar la ley de éste: “pre-archivar un léxico que, a partir de entonces, debería hacer la ley y *dar la/el orden*, aunque no sea más que contentándose con nombrar el problema, es decir, el asunto.”³⁶⁰ Pero no que Derrida se contradiga, es cuidadoso al hacer este señalamiento, pues reconoce en este gesto, en esta función del exergo, el juego de una cita que antes de comenzar da el tono, simplemente; y que, en tanto función de este exergo, se juega al mismo tiempo una violencia, un poder: instituye y conserva. Es la violencia del archivo mismo, violencia archivadora.

Debe notarse cómo este exergo es precisamente la primera figura del archivo puesta en acto: instituyente y conservador, deriva ciertas consecuencias que Derrida mismo no sólo describe y muestra sino que lo lleva al acto en su propia escritura. Así, el archivo es por tanto revolucionario y tradicional. Derrida, en acto lo capitaliza: “guarda, pone en reserva, ahorra, más de un modo no natural, es decir, haciendo la ley (*nómos*) o haciendo respetar la ley.”³⁶¹ Es el archivo con su fuerza de ley, remitido precisamente al *oîkos*, domicilio, casa, familia, linaje o institución, ese lugar de enunciación del cual también habla Michel de Certeau. De esta manera, Derrida pone en juego dos citas de Freud en su función de economía archivadora. Funcionaran como tema y como objeto.

³⁶⁰ Jacques Derrida, *Mal de archivo... op. cit.*, p. 15.

³⁶¹ *Loc. cit.*

En la primera cita del *Exergo*, Derrida enuncia el tema. Se trata del más tipográfico, el que está confiado a un afuera como todo archivo instituyente y conservador. El archivo freudiano confiado al papel y a la tinta: *El malestar en la cultura*.³⁶² Para Derrida, se trata de la introducción, de las disculpas que Freud escribe para registrar algo que no lo merece, puesto que se trata de cosas ya sabidas, demasiado sabidas, y que sin embargo trata de archivar en el juego del archivo psicoanalítico. Lo importante en la cita que no voy aquí a citar a su vez, radica en que para Derrida, Freud se disculpa de manera astuta por echar a andar una maquinaria en el que los soportes como el papel del impresor y la tinta, tienen que enunciar lo que el lector del texto freudiano ya sabe. Pero Freud reconoce que no se debe dejar pasar la oportunidad. Y es que para el filósofo, el psicoanalista sabe de antemano que sí dirá algo nuevo, llevando su retórica al acto de una archivación, la archivación de una novedad: la pulsión de muerte como modificación de la doctrina psicoanalítica de las pulsiones. Para Derrida, la lógica de este párrafo es astuta y retorcida pues fingen una ingenuidad desarmada. “en el fondo no tengo nada que decir [...] ¿Para qué archivar esto? [...] ¿Para qué este tiempo perdido?”³⁶³ Se trata, advierte Derrida, de una cuestión retórica. Freud ya sabe que es lo nuevo que va a decir y que constituye una tesis irresistible: aquella de la perversión radical, esa pulsión de muerte, de agresión y de destrucción; la pura pérdida. Sin duda, afirma Derrida, lo que teje el hilo del texto de Freud: el malestar propio de la cultura.

A través de un análisis detallado de estas frases freudianas, este *Exergo* plantea lo que a Derrida le permitirá deconstruir el concepto de archivo: aquello que no remite a una mera semántica, usos diversos y presupuestos clásicos sobre el archivo, sino a aquello que

³⁶² Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*, Obras completas, Vol. XXI, pp. 57-140.

³⁶³ *Ibid.*, pp. 16,7.

lo constituye como la paradoja de la institución instituyente y conservación conservadora, en tres palabras: pulsión de muerte.

El archivo se teje desde estas improntas. Derrida señala cómo Freud mismo ya no resiste más a aceptar esta doctrina de las pulsiones, que nombrará, a veces como pulsión de muerte, pulsión de agresión o pulsión de destrucción como si fueran sinónimas. Tres nombres que operan en silencio y que no dejan nunca un archivo propio:

Destruye su propio archivo por adelantado, como si fuera ésta en verdad la motivación misma de su movimiento más propio. *Trabaja para destruir el archivo*: con la condición de borrar, más también *con el fin de borrar* sus <<propias>> huellas –que, por tanto, no pueden ser propiamente llamadas <<propias>>. Devora su archivo, antes incluso de haberlo producido, mostrado al exterior.³⁶⁴

Esta pulsión de muerte, señala Derrida, es por vocación silenciosa anárquica, anarcónica, anarchivística, archivológica, destructora del archivo. Lo que Freud pretende, en consecuencia, es archivar sus incertidumbres anteriores respecto a la doctrina de las pulsiones, afirmando que no dirá nada nuevo, sabiendo que sí lo hará. El efecto será retrospectivo. Con *El malestar en la cultura*, Freud no dirá nada nuevo, haciendo que el archivo del psicoanálisis contenga ya el nuevo concepto de pulsión de muerte como algo dicho anteriormente, como si ya lo hubiese escrito desde hace tiempo, borrando todo rastro de inseguridad respecto a él.

Freud, además, dice Derrida, señala una excepción en cuanto al funcionamiento de esta pulsión de muerte: escapa a la percepción si se maquilla de algún color erótico. Esto significa que la pulsión archivológica nunca deja nada en sí misma ni en sus efectos, no deja ningún monumento, ningún documento que le sea propio, sólo el resto de un simulacro

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 18.

erótico, bellas impresiones, dice Derrida. “Como memorias de la muerte.”³⁶⁵ No sólo empuja al olvido, a la amnesia y a la aniquilación de la memoria, sino que envía la borradura radical que jamás se reduce al archivo, al depósito, a la consignación documental. De ahí que para Derrida, desde Freud, el archivo si pudiera estabilizarse en alguna significación no sería jamás la memoria ni a la anamnesis, pues el archivo sólo tiene lugar en (el) lugar del desfallecimiento originario y estructural de la memoria. “*No hay archivo sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad. Ningún archivo sin afuera.*”³⁶⁶

Los historiadores trabajamos con documentos. H. I Marrou lo señaló con una analogía singular: “La historia se hace con documentos, lo mismo que el motor de explosión funciona con gasolina.”³⁶⁷ Más adelante mostraba cómo los documentos no siempre se conservan como los historiadores desearían. Los silencios del pasado quedan en la sombra por falta de documentación. Su radical positivismo, incluso lo llevó a afirmar que podría decirse que un genio maligno interviene con frecuencia para privar a los historiadores, como por placer, de las noticias que se buscan. Este comentario no es otra cosa más que la sospecha de que algo incognoscible trabaja contra la práctica del historiador, algo contra la posibilidad de la preservación de un archivo, y que impide poder transmitir la memoria. Marrou no supo que ese genio maligno, que acechó lo mismo que a él a Descartes, no es otra cosa más que esa pulsión de muerte, de agresión y de destrucción que habita el archivo y que al mismo tiempo lo hace posible.

Los documentos son, en efecto, una de esas formas en las que el archivo se constituye: soporte material, exterioridad, múltiples técnicas de reunión y de trazos de

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 19.

³⁶⁶ *Loc. cit.*

³⁶⁷ H. I. Marrou, *El conocimiento histórico*, pp. 52-72.

sucesos, planes, leyes, descripciones. Pero estos documentos que conservan los sueños, las expectativas y las prácticas de antaño, en las que una sociedad configuraba sus imaginarios y “realidades”, terminan, ya sea por intención o no, consignados en un lugar; ese domicilio, esa casa en la que reunidos y distribuidos en un nuevo espacio y tiempo les permite conformarse como archivo. El acontecimiento se testimonia, por lo tanto, en un afuera. El archivo se teje desde estos actos de improntas. Imprime, marca sobre la superficie de una exterioridad, reservada en un espacio, Institución arcóntica llamada archivo. El historiador no será otra cosa que ese mismo poder arcóntico y legítimo para mostrar a una sociedad presente un pasado cargado de ausencias, propias de ese mal que habita como destrucción y preservación.

Pero es precisamente este archivo el que opera contra sí mismo por adelantado, borrando sus huellas en el trazo de otras. ¿Cuál es, por tanto, el mal de archivo que habita nuestros archivos como lugares que consigan los documentos, autorizados e interpretados por el poder arcóntico? La pregunta incluye en sí la primera respuesta, pero a modo de un quizá. Es precisamente lo más originario del archivo (*arkhê*) lo que trabaja por adelantado contra sí mismo, operando su propia destrucción para preservarse: el poder de consignación (Un Estado, una institución, la universidad, las bibliotecas, el historiador, etc.), de interpretación y de custodia es la condición de posibilidad de la preservación de una memoria, pero precisamente a condición de olvido: La memoria será la forma del olvido consignada en el poder arcóntico, en sus actos de repetición, de iterabilidad.

Todo trabajo por el archivo debería recordar aquí, lo que Derrida envía para pensar: ¿Cómo la actividad de esta pulsión de muerte que habita el archivo trabaja silenciosamente hurtándonos a los historiadores el deseo de memoria y de transmisión? No hay posibilidad de historizar las formas de escritura de la historia fuera de una reflexión sobre el trabajo

silencioso de la pulsión de muerte, del acto archivoltico. El acceso al pasado, si bien es imposible fuera de la historiografía (observaciones sobre observaciones del pasado), precisamente una reflexión sobre lo que las múltiples historiografías destruyen, borran y trazan, se hace necesario. ¿Cuáles arcontes deciden sobre la puesta en edición de un documento, manuscrito, *dossier*, ensayo, etc.? ¿Cómo se juega lo topológico, lo nomológico, el soporte y el sitio; la autoridad hermenéutica legítima y la unificación, identificación y clasificación, en otras palabras, la unificación de los signos y las huellas? ¿No es justo lo que Derrida insiste y da qué pensar cuando señala que una ciencia del archivo debe incluir la teoría de su institucionalización?³⁶⁸

Con esto, la práctica del historiador no puede seguir reducida a un mero análisis positivista de las fuentes, pero tampoco al conjunto de competencias hermenéuticas que disponen e interpretan el pasado, que lo consignan y lo transmiten. En esto la teoría de la historia actual, tal y como se puso evidente en el primer capítulo, ha evidenciado la necesidad de una más acá de estos aspectos. Sin embargo, al reflexionar sobre el concepto de archivo la problemática se ahonda y los desplazamientos llaman a pensar esta teoría, historia y ciencia del archivo. Que quede claro, el mal de archivo se traza desde su propia constitución arcóntica, *archivopolítica*, por nombrar y enunciar lo que el archivo performa en sus consecuencias de reunión interpretación y transmisión.

Para Derrida, no hay que olvidar además, que si no hay posibilidad de archivo sin consignación, sin lugar exterior como condición de posibilidad de la memorización, de la repetición, de la reproducción y de la re-impresión, entonces debe recordarse que es porque Freud mismo señala que la lógica de la repetición misma es indisociable de la pulsión de muerte, por tanto, de la destrucción.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 11,2.

Que se piense cómo los documentos, los testimonios en una grabadora, los testigos, trabajan inconscientemente para borrar y preservar: la repetición de un tema histórico, las historiografías y los revisionismos trabajan en esta dirección. La historia se reproduce en los archivos, repite un pasado a partir de eso que de Certeau llama redistribución del espacio, ese gesto propio del historiador de reunir y poner a parte. Pero además, los archivos se imprimen reproduciéndose y repitiéndose en los diversos soportes materiales que permiten y creen asegurar un pasado ahí donde éste se diluye en el poder arcóntico que establece una memoria.

Una consecuencia que no deja de arrojar Derrida: en la condición de posibilidad de la archivación nunca se podrá encontrar nada más que lo que expone a la destrucción, que introduce *a priori* el olvido y lo archivológico en pleno corazón del monumento, de la memoria, trabajando *a priori* y siempre contra sí mismo. Esto es lo que Derrida comienza a nombrar, precisamente, mal de archivo.

Por tanto, Derrida muestra la impronta freudiana, la cual, por otra parte, está puesta en acto en la escena misma de su escritura. Freud no puede justificar la inversión aparentemente inútil de papel y tinta sino argumentando la novedad de su descubrimiento: aquel al que resiste porque tiene como vocación silenciosa quemar el archivo y empujarnos a la amnesia, realizando lo que Derrida llama una contradicción del principio económico del archivo, arruinándolo como acumulación y capitalización de la memoria sobre un soporte y lugar exterior. En Derrida, el gesto puede parecer duplicado, es lo menos que este libro sobre el mal de archivo nos debe como lectores.

Con todo esto, Derrida muestra también cómo Freud parece señalar la posibilidad de una compensación de esta pulsión de muerte: la destrucción radical puede ser investida en otra lógica diferente, aquella que se gestiona como recurso economista de un archivo que

capitaliza todo, incluyendo lo que arruina, pues el mal puede servir aún reinvestido en una especie de teodicea. El mal, el diablo, puede justificar, apunta Derrida.

Derrida recuerda, a partir de estas observaciones, precisamente el trabajo del ensayo sobre Freud y la escena de la escritura para trazar el horizonte de su reflexión sobre el archivo: el lugar que ocupa el artefacto que Freud encuentra para representar el afuera de la memoria como una archivación interna. El bloc mágico no deja de remitir a las relaciones entre el modelo de archivación, la técnica, el tiempo y la muerte. Recuperando ese intento por señalar estas relaciones establecidas en el ensayo de 1966 (*Freud y la escena de la escritura*), Derrida plantea la cuestión de la técnica de los nuevos soportes de archivación, de impresión de inscripción y de reproducción de cifrado y traducción de marcas. En estos soportes, las posibilidades para pensar las problemáticas del archivo no pensadas por Freud desde la representación del bloc mágico, abren dos cuestiones para Derrida: 1) Dentro de la exposición teórica del psicoanálisis, la cuestión es cómo podría estar mejor representado y afectado el aparato psíquico, a mi juicio y en consecuencia, el archivo, desde otras formas de archivación en los nuevos dispositivos técnicos de archivación y reproducción y de todo tipo de prótesis de la memoria. 2) La archivación del psicoanálisis mismo en sus procesos privados y públicos. La cuestión que Derrida reflexiona es una ficción, respecto a cómo hubiera sido el psicoanálisis si en lugar de cartas se hubiesen escrito correos electrónicos.

A fin de cuentas, lo que Freud pone en juego con estas improntas es lo que Derrida señala como esencial en esta reflexión: que el archivo como impresión, como técnica, no solamente es un lugar de almacenamiento y conservación. La estructura técnica del archivo archivante determina la estructura del contenido archivable, en su surgir mismo y en su relación con el porvenir, pues la archivación produce tanto como registra el acontecimiento.

Las nuevas técnicas archivadoras en curso deben recordar que no sólo tiene que ver con el acto de registro y conservación sino con la institución misma del acontecimiento archivable, el contenido impreso de la impresión. El archivo ejerce así su función arcónica: el de ser aval, y no cualquier aval, señala Derrida, sino aval del porvenir.

Para Derrida, la teoría del psicoanálisis se ha transformado en una teoría del archivo y no sólo en una teoría de la memoria. Hay una *pulsión de archivo*, afirma Derrida desde el modelo singular del bloc mágico, una aparente contradicción: bajo la forma de una pulsión de destrucción, la propia pulsión de conservación. Se trata de la paradoja interna denominada por Derrida como mal de archivo. No hay deseo de archivo sin la posibilidad de olvido, no hay mal de archivo, dice Derrida, sin la amenaza de la pulsión de muerte. Hay que notar, en consecuencia, cómo la condición de posibilidad del archivo es la de sustraerse para preservarse. El archivo no es más que una forma de olvido.

Freud, al aceptar que hay una compensación de la pulsión de muerte, al investirse en otra lógica diferente como recurso económico, para capitalizar todo, incluyendo lo que arruina, esto es, tomando un color erótico, permite pensar esta pulsión de muerte que habita a la historiografía de un cierto modo: aquel que ubica el acto historiográfico instituyente de una memoria, como resto a partir de la noción de huella.

El documento en tanto archivo puesto en otro archivo funciona en una doble dimensión: en tanto testimonio, sólo ofrece huellas de un pasado que ya no se expresa en su mundo originario. Además, él, en tanto soporte material de esas huellas es también una huella más en el archivo, en el lugar consignado para su reproducción e impresión. Las huellas son las marcas de una escritura que se imprime como huella mnémica. Son el resto de un real que ya no da a ver el acontecimiento sino que, en tanto resto lo performa. Lo da a ver. De ahí que la analogía o metáfora maquinal que Freud descubre con el bloc mágico

para pensar el aparato psíquico no deje de establecer una relación que Derrida acota: técnica, tiempo y muerte.

Como se vio en el capítulo 1, la historia, en su aspecto ontológico es una ausencia, y el trabajo del historiador una erótica del duelo imposible. En consecuencia, la epistemología de la historia ha tomado en cuenta esta relación entre el tiempo y la muerte en la actividad del historiador. De Certeau, en esta misma dirección, toma en cuenta la función que el conjunto de método y procedimientos constituyen la conformación del discurso histórico como un decir propio del historiador. Así, el bloc mágico viene a enfatizar, en tanto modelo técnico de la memoria, cómo todo proceso de archivación no puede ser pensado fuera de esta triple relación: la historia archiva por medio de técnicas estableciendo y organizando el tiempo en una sucesión temporal que sólo es inteligible a través de la narrativa historiadora. Tiempo y muerte que sólo se construye mediante esos restos que tratan de conjurar el mal de archivo invistiendo la memoria bajo otra lógica: la narración. Ese color erótico, quizá, del que habla Freud.

Sin embargo, precisamente esos restos/huellas de un pasado sólo son posibles por los soportes que resguardan, como en el aparato psíquico la memoria inconsciente que borrar para preservarse. Impresión de los múltiples libros de historia, de los documentos; impresión virtual a través de los diversos medios técnicos que el mismo Freud no hubiese imaginado y que, como dice Derrida, bien podrían haber modificado su doctrina de las pulsiones, o aún más, mejorado. Pero esos soportes permiten pensar al archivo, hoy de otras formas. Hay nuevos procesos de inscripción de las huellas, que tienen la finalidad de preservarlo todo, que no escape nada, que sean imborrables. El mal de archivo se configura desde estas intenciones y gestos, pero al mismo tiempo, permite que estos restos, estas huellas investidas produzcan un efecto en medio de la pérdida: ficcionar un pasado que

permita pensar(nos) en relación a la memoria y al olvido. Es en los soportes materiales en donde el cifrado, la inscripción, la reproducción y la traducción, configuran el tiempo, la muerte, y el olvido. Aquello que se quiere olvidar permanece y aquello que se quiere recordar se olvida conservándose en un resto investido de múltiples formas técnicas.

La historiografía archiva huellas y trabaja con restos, siendo ella misma huella y resto a la vez. Pero justo se configura ahí, en donde la estructura técnica del archivo determina la estructura del contenido archivable en sus surgir y en su relación con el porvenir. Las formas, los soportes materiales determinan el los contenidos archivados, esto es, que depende el tipo de soporte el tipo de información que se archiva. En esto, la escritura de la historia se juega sus posibilidades. No hay escritura de la historia sin soportes de archivación, consignación y fuerza de ley. Tampoco acceso a los archivos sin poner a andar las mismas operaciones que una vez archivaron. En estas actividades técnicas, el contenido, la información, acá en la historiografía, el acontecimiento depende de dichos soportes. Un acontecimiento no se plasma como huella en su totalidad si el soporte no permite ciertas formas de marcar, esto es de trazar. El soporte, de cierto modo decide aquello que debe preservarse y que puede preservar. De ahí que, Derrida plantee con agudeza cómo las nuevas tecnologías de la comunicación dan a ver el acontecimiento performando al acontecimiento mismo: en la repetición se da a ver el acontecimiento que no permite un acceso a su “real” sino a su realidad virtual. El soporte permite cierta información y prohíbe otra. Una nueva forma de determinación más allá del lugar social, a menos que el soporte material se entienda como lo propio de ese lugar social de enunciación. Los medios de comunicación y sus comunicaciones sobre ciertos acontecimientos son una muestra de esto: una guerra, una protesta pasa archivada por los medios técnicos, se archiva destruyendo los acontecimientos mismos al investirlos en lo

propio que el medio quiere dar a ver como real. Soporte, pulsión de muerte en juego. Pero también esto se percibe en todo documento/archivo archivable: los acontecimientos registrados han pasado por la selección y se disponen en un soporte que trabaja contra sí mismo preservando un resto como lo real a lo cual accede el historiador en busca del tiempo perdido.

Esta relación apunta, en un último gesto hacia el porvenir. Conocer el pasado no es otra forma más que de postular un futuro posible. Es lo que Hartog llama régimen de historicidad moderno o historia futurista.³⁶⁹ Esta no es posible sin su relación con la muerte, el tiempo y la técnica. La consigna de la consignación es que mientras mejor conozcamos lo sucedido mejor trazamos el porvenir.

Por último, la segunda cita del exergo, no menos importante, pero en la que no me detendré tanto, tiene que ver con algo menos tipográfico, dice Derrida, pero que guarda una referencia a la marca gráfica, a la repetición y a la típica impresión: la marca colocada sobre el cuerpo llamado propio, la circuncisión como archivo sobre el cuerpo que recuerda un pacto: la promesa de Dios al pueblo judío. En torno a esta marca y, posteriormente a la discusión entre Derrida y Yerushalmi, se verán más delimitaciones problemáticas en torno al archivo. Por lo pronto, Derrida enfatiza lo que me parece el acto archivístico del abuelo del psicoanálisis, Jakob Freud, quien le regala a Sigmund nuevamente, más bien le devuelve, la Biblia que había sido suya hace ya muchos años, revestida de una nueva piel, llamando a Sigmund nuevamente al pacto judío.

³⁶⁹ François Hartog, *Regímenes de historicidad... op. cit.*, p. 29,30.

El Preámbulo.

En este *Preámbulo* Jacques Derrida hace explícita la noción de impresión. Una deuda abre el escrito. Derrida mismo debe una explicación sobre tan enigmática palabra. La ha dispuesto al uso desde el *Exergo*. Habla de su propia toma de conciencia desde el momento en que Élisabeth Roudinesco le solicitó por teléfono el título provisional de esta conferencia sobre el mal de archivo. La solicitud vino por necesidad de una impresión: la del programa de la conferencia. De esta escena, dice Derrida se dejó imponer la palabra misma de impresión.

Derrida explica, para pagar esta deuda, los tres sentidos que se le impusieron con la palabra impresión. Una cuestión atravesó su propia escritura: ¿Cuál es el momento propio del archivo, si es que hay uno, cuál el instante de la archivación? No la memoria llamada viva o espontánea, dice, sino la experiencia hipomnémica y protética del soporte técnico. Su propia práctica, que es también aquí la mía, de golpear las teclas del ordenador y salvar la información, para poner, como dice él, al abrigo de la borradura; almacenar y acumular y poner unos cuantos enunciados a la disposición de una impresión y reproducción, le permite una reflexión sobre este gesto de archivar. Los tres sentidos impuestos por la palabra se suscriben en una doble problemática: la de la supresión y represión en los nuevos modos de registro e impresión propios de la actualidad.

El primero de ellos envía a la historiografía una demanda reflexiva que se verá más adelante. La primera impresión es *escritural* o *tipográfica*. Trata sobre la inscripción, como lo afirmó Freud, en el sentido de la marca puesta sobre la superficie o en el espesor de un soporte. Toda inscripción deja una marca sobre un soporte material. La materialidad del soporte es, para Derrida, el problema fundamental. Lanza como interrogación si se puede pensar un archivo sin soporte. Porque si fuera imposible, ¿qué es lo que ocurriría con la

historia de los soportes y con el porvenir del psicoanálisis? El soporte pasa, de este modo a ser un lugar de consignación, en donde se reúnen múltiples inscripciones, registros, dice Derrida, como los llama Freud.

El argumento que corre en estas reflexiones pasa por el padre del psicoanálisis. El momento de consignación o de registro se da en el instante de recordar, por ejemplo, indicará Derrida, en el inconsciente con tres cosas al menos: 1) Freud sostiene una tesis topológica de varios sistemas psíquicos, que permiten hacer la distinción entre memoria y archivo. 2) Esta tónica, para Derrida, no tiene nada que ver con un punto de vista anatómico sobre las localizaciones cerebrales. El provenir que Freud reserva tendrá que ver con lo que esto puede enseñar a la ciencia y a su porvenir. 3) Freud aceptó que estas hipótesis son representaciones intuitivas, de un valor ilustrativo.

Sin duda, esta es la razón por la que a Derrida se le impuso tan enigmática palabra. Impresión es la figura tipográfica de la prensa, de la imprenta y de la impronta. Para este filósofo, la palabra capitaliza una doble ventaja, sobre todo, dice, para la cultura anglosajona, pues despierta un código totalmente empirista: las nociones de impresión sensible y de copia, en donde la copia es ya un archivo.

Así, Derrida abre un problema de traducción: la imposibilidad de unir en la historia dos traducciones, *Verdrängung* por represión (en inglés *repression*, al igual que en español). Palabras todas que pertenecen a la familia misma de *impression*. Derrida explica que la palabra *Verdrängung* suprime siempre una impresión. Por otra parte, la palabra *Unterdrückung* se traduce al inglés como *supression*, al igual que en español.³⁷⁰ La

³⁷⁰ El traductor del libro *Mal de archivo*, Paco Vidarte, aclara que la traducción de Freud al español realizada por José L. Etcheverry, la traduce como sofocación, pues supresión en español significa aniquilar, y en Freud se trata de deseos reprimidos que siguen existiendo. (Jacques Derrida, *Mal de archivo... op. cit.*, nota 5, p. 36.)

diferencia conceptual de ambas palabras implica directamente la estructura de la archivación. Esto es lo que me parece pone en juego Derrida: las diferencias tópicas, los soportes de las huellas y la consignación de éstas de un sistema a otro. La represión (*Verdrängung*), dice Derrida en su lectura de Freud, permanece inconsciente en su operación y en su resultado. La supresión (*Unterdrückung*, sofocación) opera lo que Freud llama segunda censura (represión secundaria), que afecta al afecto, es decir aquello que jamás se deja reprimir en el inconsciente sino sólo suprimir (sofocar) desplazándose a otro afecto. Aquí hay que recordar, para aclarar más esta lectura de Derrida del texto freudiano, una lección psicoanalítica: el afecto está ligado a una representación. La supresión ocurre en el momento en que el displacer se sofoca para encausarse a otro afecto. Una vez que el afecto se liga a otra representación, se puede hablar del síntoma. Por otra parte, la represión (primera censura), es el momento en que el afecto se desliga de la representación, quedando en el inconsciente sin posibilidad de vuelta a la conciencia. “su esencia consiste [la de lo reprimido] en rechazar algo de la conciencia y mantenerlo alejado de ella.”³⁷¹ Lo reprimido se aloja en el olvido, mientras que lo sofocado se liga a otra representación produciendo un síntoma. Los problemas de esta historia de traducción, las diferencias semánticas, pero principalmente, la cuestión de archivación que estructura esta diferencia entre las palabras represión y supresión, abren un desafío que Derrida lanza a los historiadores:

¿Cómo deberían tomar en cuenta los archiveros o los historiadores clásicos en su epistemología, en su historiografía, en sus operaciones tanto como en sus objetos, esta distinción entre *refoulement* y *répression*, entre represión y supresión, entre *repression* y *répression*, entre *Verdrängung* y *Unterdrückung*, entre *repression* y *supression*? Si esta distinción tiene alguna pertinencia, ella sola se bastaría para conmover el tranquilo paisaje de todo saber histórico, de toda historiografía e incluso de toda *scholarship* consecuente.³⁷²

³⁷¹ Sigmund Freud, *La represión*, p. 34. (Versión electrónica, *Psicolibro*).

³⁷² *Ibid.*, p. 36.

Se trata, en consecuencia, de un desafío que problematiza a la historiografía, tanto en su epistemología, como en el modo de tratamiento de su objeto. Conmueve el tranquilo paisaje del saber histórico. Dos conceptos impresos en las hojas y en los campos de este tranquilo paisaje del saber histórico se encargan de esta conmoción, dos pensamientos: aquel que he llamado aquí del resto, descrito a partir de la noción derridiana de la huella, y el del inconsciente freudiano. La huella y el inconsciente vienen a conmover esta tranquilidad del espacio historiográfico, desde el momento en que no permiten pensar más la certeza de una conciencia plena de sí misma, por lo tanto, la seguridad de conservar, de tener y poner a salvo toda memoria, así como de recuperarla a través de las huellas y de manera segura tal como fue. Porque a partir de esto, el mal de archivo no sólo trabaja contra todo deseo de memoria, sino que hace imposible una presencia plena de vestigios o documentos. Éstos siempre están diferidos, pospuestos. Diferidos al posponerse en múltiples repeticiones y reproducciones. Inscripciones sobre soportes materiales. Huellas que toda pulsión archivística consigna; al ser reunidas las huellas, éstas están puestas originariamente a la deriva.

Para pensar el archivo, si la huella está diferida en tanto inscripción impresa sobre un soporte que es otro archivo, por ejemplo, el documento; entonces, ¿Cómo pensar lo impreso y la impronta, aquello que las huellas mismas reprimen y aquello que suprimen (sofocan)? ¿Cómo afecta esta distinción el espacio historiográfico en el que toda escritura de la historia se imprime? Desde aquí, Derrida da apertura, preambula, si puede decirse así, (pues no anticipa como de antemano prefigurar un fin ya sabido), lo que caracteriza uno de los diálogos de esta conferencia sobre el archivo: acontecimientos reprimidos, aparentemente ausentes; huellas no suprimidas en los documentos, vestigios o

monumentos. Es esta posibilidad la que hace tambalear toda historiografía, tanto en su epistemología como en los modos de tratamiento de su objeto.

La teoría de la historia muestra actualmente que la historiografía es la recopilación de un tiempo de ausencias. Si en esta idea que imprimió Michel de Certeau, se percibe ya el tono de la imposibilidad de recuperar un pasado, la noción de huella, inscripción, impronta; el acto de represión y supresión vienen a mostrar que el conocimiento histórico suprime, reprime y, al mismo tiempo repite el acto mismo de la supresión y represión, al momento de imprimirse y frente al deseo de memoria. La pulsión de muerte teje las impresiones, las represiones y las supresiones.

Pero, ¿en qué cambia el archivo si se borra y preserva, ya por una represión, o ya por una supresión? La performatividad del acontecimiento que da a ver. Todo acontecimiento sofocado retorna diferente, como en psicoanálisis, a través de un acto fallido; la historia es el retorno de lo reprimido pero en su segunda censura, la de la sofocación. Pero aquello que se reprime, que el archivo mismo olvida, escaparía a la mirada del historiador, aún ahí donde las huellas están dispuestas e impresas en el documento o texto histórico. También regresa pero en su borradura misma. Mientras que lo sofocado se actúa, puesto que está alojado como huella mnémica en el inconsciente, transferido a otra representación, pero lo reprimido está desplazado, olvidado, sustrayéndose a la mirada del historiador. Sin duda la diferencia puede venir a complicarse más, en la medida en que los historiadores leamos con detalle a Freud. El historiador ha trabajado sobre las sofocaciones propias de las huellas del archivo, pero no sobre lo reprimido. Esto se clarificará precisamente en el Prólogo, cuando Derrida lee a Yerushalmi. Por lo pronto, basta con lo que Derrida muestra y da a pensar: el acontecimiento se ve modificado desde

la deconstrucción del concepto de archivo, pues el acontecimiento mismo está inscrito, en tanto marca, como archivo sobre el soporte y en el soporte, suprimido o reprimido.

El segundo sentido de la palabra impresión, lo sitúa Derrida en lo que preforma desde el subtítulo mismo como “impresión freudiana”. Aquí, respecto al archivo, el señalamiento está en que Freud nunca formó un concepto digno de nombrarse archivo. Derrida admite que ni él, ni nosotros podemos hacerlo. “<<Archivo>> es solamente una *noción*, una impresión asociada a una palabra y para la cual ni Freud ni nosotros tenemos ningún concepto. Tenemos solamente una impresión insistente [...]”³⁷³ Tampoco Derrida lo considera un subconcepto. Para él, esta palabra es una posibilidad, un porvenir mismo del concepto, como el concepto mismo de provenir, del cual depende el pensamiento del archivo. De esta manera, una reflexión sobre la noción de concepto y sobre el concepto mismo de archivo se imprime: aquella que Derrida llamará una de las tesis y que se enuncia como una de las razones esenciales por las cuales un concepto está siempre en formación, y por tanto, permanece inadecuado a lo que debería ser, siempre dividido, disjunto; en un entre dos de fuerzas. “Dis-juntamiento que tendría una relación necesaria con la estructura de la archivación.”³⁷⁴

La consecuencia para este filósofo es observar cómo el psicoanálisis freudiano permite una nueva teoría del archivo derivada del concepto disjunto y dividido de impresión. Esta teoría, como se ha visto, para Derrida, toma en cuenta la tónica y la pulsión de muerte constitutivas del deseo mismo del archivo. Además, el concepto de archivo no puede dejar de guardar en él, como todo concepto, un tremendo peso de lo impensado. Para Derrida esto impensado tiene que ver con las figuras vistas en la segunda semántica:

³⁷³ *Ibid.*, p. 37.

³⁷⁴ *Loc. cit.*

represión y supresión (sofocación). Ambas dejan una impronta impresa sobre la lengua y el discurso. La historia del concepto aparece, pues implicada, reorientando el deseo o mal de archivo, tanto como su apertura al porvenir. Todo lo que vincula el saber con la memoria.

El tercer sentido de “impresión freudiana” remite nuevamente a Freud, a la alianza dejada como impresión en el cuerpo desde su nacimiento, y desde ahí a toda la historia del psicoanálisis, su institución sus obras, sus cartas, incluida la del mismo padre de Freud. De una impresión más habla Derrida: aquella dejada por el psicoanálisis en todos los campos científicos y disciplinarios, lo sepan o no. “Freud le habrá hecho a cualquiera que después de él, hable de él o le hable, y deba, por tanto, aceptándolo o no, sabiéndolo o no, dejarse marcar así: en su cultura, en su disciplina, sea la que sea, en particular la filosofía, [...], la historia de los textos y de los discursos, la historia política, [...], la historia de las ideas o de la cultura [...]. Sin hablar de la historia de la historia, la historia de la historiografía.”³⁷⁵ En suma, para Derrida hay que dejarse imprimir por el psicoanálisis. Incluso, hace una observación: si no se quiere tomar en cuenta esta impresión freudiana, tachándola u objetándola, entonces se puede confirmar alguna represión o supresión.

El Prólogo.

Desde la problemática de no poder plantear definitivamente la cuestión de la historia del concepto y del concepto mismo de archivo, Derrida cuestiona hasta dónde disponemos ya de un concepto de archivo, que sea uno y cuya unidad esté asegurada. Para él, esta cuestión esta vuelta hacia el pasado, pues al interrogar tal disposición y unicidad, se supone una herencia y garantía sellada que remite a la memoria consignada y fidelidad a la tradición. Es desde este cuestionamiento que Derrida plantea una problemática y pregunta

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 38.

distinta: “Al igual o más que una cosa del pasado, antes que ella incluso, el archivo debería *poner en tela de juicio* la venida del porvenir.”³⁷⁶ ¿Por qué no se dispone de un concepto fiable, unificado y seguro de archivo? Porque para Derrida, un proyecto de archivología, podría venir a designar una ciencia del archivo, que correría uno de dos riesgos, que la paralizarían en una aporía: 1) incluir el psicoanálisis en tanto la posibilidad de una ciencia del archivo, con todo lo que tiene que ver con la economía de la memoria, los soportes, las huellas y los documentos; 2) colocarse bajo la autoridad crítica, dice Derrida que en el sentido kantiano, del psicoanálisis. Lo cual implica tomar en cuenta la lógica de sus conceptos y los problemas en torno al archivo oral, la propiedad pública, las huellas y la impresión. De esta manera, el psicoanálisis aparecerá tanto como archivo y como objeto de reflexión en torno a la posibilidad de un concepto de archivo mismo.

Por lo tanto, en lo particular para Derrida, ¿cómo tratar el archivo freudiano?, y aquí, para un concepto general del archivo, ¿Cómo tratar los archivos históricos? En cuanto al archivo freudiano, Derrida se pregunta, ¿es suficiente con esquemas de lectura recibidos del mismo corpus que se cree unificado, o se tiene derecho a tratar este corpus con una historiografía o una hermenéutica independientes del psicoanálisis o incluso anteriores a la emergencia de éste? Este segundo cuestionamiento es clave para los historiadores, podría formularse así: ¿es suficiente tratar los archivos con los métodos históricos clásicos transmitidos, creyendo en la unidad del archivo?, ¿son suficientes los procedimientos de análisis historiográficos y los análisis hermenéuticos para tratar los archivos y los archivos-fuentes, sin pasar por lo que el psicoanálisis posibilita para tratar el olvido y la memoria?

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 42.

La importancia de estos cuestionamientos se verá a partir de la lectura que hace del libro de Yosef Yerushalmi, *El Moisés de Freud; Judaísmo Terminable e Interminable*.³⁷⁷

Para Derrida, y ésta será su insistencia, la cuestión del archivo no es una cuestión del pasado. Aquí si algo debe quedar claro para comprender la deconstrucción del archivo, es que éste tiene que ver con el porvenir. “No es la cuestión de un concepto del que dispusiéramos o no dispusiéramos *ya* en lo que concierne al *pasado*, un concepto *archivable del archivo*.”³⁷⁸ El archivo tiene que ver con el porvenir, con la promesa y con la responsabilidad para le mañana. De aquí la insistencia en que archivo no es igual a memoria y que éste tiene que ver con soportes y huellas. Este porvenir, para Derrida, está atado al quizá, en el sentido nietzscheano de lo porvenir como quizá y de los filósofos del quizá. “Una mesianicidad espectral trabaja el concepto de archivo y lo vincula, como la religión, como la historia, como la ciencia misma, con una experiencia muy singular de la promesa.”³⁷⁹ Derrida aclara que esta mesianicidad no es mesianismo, que en otro lugar, ya ha aclarado.³⁸⁰ Mesianicidad en el sentido de una promesa sin promesa, en el sentido de apertura a lo imprevisiblemente otro, sorpresivo, siempre por-venir. Dado que la mesianicidad se quiebra en el momento en que se identifica con un nombre propio, persona, proyecto, programa o cálculo.

La lectura que Derrida hace de Yerushalmi tiene que ver, en esta dimensión del porvenir, con una primera observación: que después de llevar a cabo un trabajo histórico clásico sobre el archivo de Freud, de que esta obra de Yerushalmi, dice Derrida, esté consagrada a la memoria y al archivo, una sola frase dice el provenir en su última parte.

³⁷⁷ Yosef Hayim Yerushalmi, *El Moisés de Freud; judaísmo Terminable e Interminable*, 252 pp.

³⁷⁸ Jacques Derrida, *Mal de archivo*, op. cit., p. 44.

³⁷⁹ *Loc. cit.*

³⁸⁰ C. f. Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, pp. 186-196.

Una última parte llamada *Monólogo con Freud*, que instaura un futuro, al terminar el libro. En este futuro, Yerushalmi afirma: “Mucho dependerá, desde luego, de la manera como se deberán definir los términos de judío y de ciencia.” Frase que como hace evidente Derrida fue seguida de la alusión “muchas investigaciones aún por llevar a término.”³⁸¹

Este monólogo con Freud, es precedido, a su vez, con la cita de un texto bíblico importante, en el que Derrida no repara, pero que puede permitir comprender porque comienza la deconstrucción con este futuro. El monólogo abre con una cita, mucho antes de que Yerushalmi se dirija a Freud como “Querido profesor Freud, de mi más alta estima”.³⁸² La cita bíblica es la siguiente: “Dejadme hablar, entonces, y encontrar consuelo. Job 32:20” Como se verá, Derrida lleva a cabo una deconstrucción de este libro a partir del monólogo. El aspecto que resaltará esta lectura es el tono y la construcción espectral que lleva a cabo Yerushalmi. Funda la ficción de un diálogo con fantasmas, más bien con un fantasma, el de Freud. De esta manera, comenzar con un epígrafe de un texto bíblico tan particular como el del libro de Job, tiene importancia por varios aspectos. El primero es que se debe recordar la función que tiene un epígrafe al inicio de un discurso: instaura el tono, anticipa aquello que será leído, de cierto modo resume en una frase el sentido de lo que viene. Es el porvenir del discurso: abre su futuro. En segundo lugar, el epígrafe corresponde a un libro muy discutido, tanto por la tradición judía como por la tradición cristiana. Hay ciertos concesos hermenéuticos en cuanto a su función y significado general: el tema es el sufrimiento de un hombre justo que es puesto a prueba a instancia de un fiscal que lo acusa ante Dios, por justo. Esto es, Job es un hombre justo, fiel a Dios y a su fe, que si es puesto a prueba podría llegar a renegar de Dios mismo. Así, el libro bíblico trata de los males y padecimientos del

³⁸¹ Jacques Derrida, *Mal de archivo*, op. cit. p. 45.

³⁸² Yosef Yerushalmi, *El Moisés...* op. cit., p. 167.

personaje Job. En este contexto, propiamente hermenéutico, el epígrafe “Dejadme hablar, entonces, y encontrar consuelo”, corresponde al momento en que Eliú, uno de los personajes y amigo de Job inquiera a éste, poco después de que ha lamentado su desdicha, ha afirmado su integridad, y ha desafiado a Dios mismo juzgando sus designios. Eliú toma la palabra para justificar su derecho a hablar a Job, para justificar el actuar de Dios. En la versión de la Biblia cristiana se lee: “Hablaré, pues, y respiraré; abriré mis labios y responderé”³⁸³ La *Biblia de Jerusalén*, en su traducción presenta el versículo así: “Hablaré para desahogarme, abriré los labios y replicaré.”³⁸⁴ Las diferencias de traducción son notables. Sin entrar en pormenores respecto a la traducción, puede señalarse que este respirar aparece como el momento de tomar aliento, un respiro, un consuelo. En la versión de la *Biblia de Jerusalén*, este respirar es traducido como desahogarse para preparar el camino a un desahogo, un acto de hallar consuelo. En ambas versiones se trata de un acto de habla que busca encontrar consuelo, el momento de una pausa, de un tomar aliento. Yerushalmi, coloca el epígrafe para anticipar el sentido, que más allá del contexto de este pasaje bíblico, pero quizá también un poco más acá de éste, aparece como *en el lugar* del amigo de Job, Eliú, que va a responder a Job justificando las acciones de Dios y llamarlo a la lealtad. Yerushalmi *es en el lugar* del amigo. Va llamar a Freud, como mostrará, Derrida, a la lealtad al judaísmo, o al menos a la judeidad. Esta es la función del monólogo en el que Yerushalmi anticipa su propio acto de llamado a Freud, abriendo ese futuro como porvenir también del psicoanálisis. Yerushalmi quiere y cree tener derecho de réplica hacia aquel que ha desafiado a Dios y sus designios. Pide la palabra, toma aliento para encontrar consuelo.

³⁸³ Libro de Job, *Santa Biblia*, versión Reina-Valera, 1960, p. 533.

³⁸⁴ Libro de Job, *Biblia de Jerusalén*, p. 692.

Para Derrida, la última parte del *Monólogo* constituye el anticipo del porvenir. Es un primer lance teatral que disloca el orden lineal de los presentes, un flechazo de amor y transferencia, en donde la cuestión del archivo sigue siendo la misma que ha venido problematizando tan singular texto sobre Freud: la cuestión del archivo no es una cuestión del pasado sino del porvenir,³⁸⁵ de un por-venir, más bien.

Por eso la lectura de Derrida se ubica como una deconstrucción historiográfica, como un cierto análisis de la práctica y de la escritura de la historia de este historiador, que mostrará en lo general, las problemáticas que se anudan al interior del discurso histórico y de la práctica historiográfica.

Derrida muestra cómo este historiador del judaísmo da a leer justamente un archivo que funciona en una doble dimensión: 1) da a leer el archivo del ejemplar que Jakob Freud da a Sigmund, la Biblia reencuadrada con una nueva piel, que para Yerushalmi viene a simbolizar una nueva circuncisión. 2) Para Derrida, esto corresponde a un gesto de archivo que archiva, en pleno soporte, una piel nueva como memorial de una circuncisión figurada, dejada como impresión sobre el cuerpo llamado propio y como archivo de una alianza disimétrica, sin contrato y heteronómica.

¿Cuál es el gesto que suscribe Yerushalmi, según Derrida, con este archivo? No *dar* sino *devolver*.³⁸⁶ Yerushalmi repite el acto del padre de Freud, quien no le da la biblia sino que se la devuelve recubierta de piel nueva. “Dándonos a leer este documento, un gran *scholar* quiere asimismo devolver a Freud su propia competencia, su propia capacidad de recibir, y por tanto de leer la inscripción hebraica.³⁸⁷ Yerushalmi posicionado, como dice Derrida, ya como Jakob, o como he señalado arriba, ya como Eliú, quiere hacérsela

³⁸⁵ Jacques Derrida, *Mal de archivo... op. cit.*, p. 46.

³⁸⁶ *Loc. cit.* (El subrayado es de Derrida).

³⁸⁷ *Loc. cit.*

confesar, hacerle confesar públicamente su pertenencia a la fe, o al menos, a la cultura judía. Es notable que Derrida mencione, para quienes no han leído el libro de Yerushalmi, cómo en los capítulos propiamente académicos, Yerushalmi ha cuestionado a Freud, recordando todas las denegaciones a la religión, cómo, incluso, Freud pretendía que todos fuésemos voltaireanos. En suma, Yerushalmi pretende volver a traer a Freud a la alianza. “Recuerda o repite la circuncisión, aún cuando ni el uno ni el otro [se refiere a Jakob también] pueden hacerlo, por supuesto, más que *figuradamente*.”³⁸⁸

Con esto, Derrida apunta hacia lo que será el segundo lance teatral de Yerushalmi: el cómo se dirige a Freud como el profesor Freud, el cómo se dirige a un espectro, asumiendo una posición filial, de amor y respeto, “que no contradice en absoluto la repetición del gesto paterno”,³⁸⁹ esto es, la ambivalencia de ponerse como hijo en el modo en que se dirige a Freud, y al mismo tiempo, cómo repite el gesto de un padre, del padre Jakob, del padre que quiere circuncidarlo nuevamente de manera figurada.

Este comienzo dirigido de manera filial a Freud como un profesor, le parece a Derrida un gesto también cargado de cierta aspereza y despiadado en el reproche. Lo cual concuerda con el contexto que he explicado del texto bíblico: asume de un cierto modo el lugar de Eliú, quien va a reprochar a Job de haber puesto en duda a Dios y sus designios. Todo el tono del pasaje bíblico es ciertamente el que Derrida presenta: un reproche un tanto despiadado, “hasta se diría [que] asesina en el raciocinio”.³⁹⁰ ¿Por qué este tono? Derrida afirma una razón: que Freud está muerto, por tanto infinitamente inaccesible y en toda su vulnerabilidad.

³⁸⁸ *Loc. cit.*

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 47.

³⁹⁰ *Loc. cit.*

Yerushalmi, que había venido dando a Freud un tratamiento académico, crítico, suscrito a toda objetividad histórica, que ha construido su discurso sacando y revisando archivos antiguos y nuevos; lo más apegado a los métodos de la historia más clásicos, considerando las nuevas interpretaciones, documentos que hasta hacia poco eran inaccesibles, privado o secretos; que había estado apegado al discurso de un historiador y de un “*biblical scholar*”, con el monólogo lleva a cabo, dice Derrida, una ruptura con el lenguaje que había venido manejando: el discurso del *scholarship*.

El monólogo se sitúa más allá de una clásica ficción. Para Derrida, está situado como en el abismo, pues se trata de un apóstrofe dirigido a un muerto, que es transformado en sujeto espectral, una especie de interlocutor virtual. Un efecto de archivo que viene a enriquecer el corpus de lo que pretende tratar. El monólogo funciona así, como una especie de carta. Libro y carta, en donde esta última viene a formar parte del libro. Derrida señala, en consecuencia, dos aspectos estructurales de la relación entre carta y libro: 1) Este monólogo ficticio es heterogéneo con respecto al libro, funciona como una ficción jurídica, vinculándose con el libro mismo firmado por el mismo autor, esto es, por Yerushalmi, y que permite clasificar los ocho apartados bajo el tratamiento (rubricas) científico en un catálogo bibliográfico desde el comienzo del libro. 2) Esta especie de post-scriptum determina retrospectivamente aquello que le precede. Es decir, vuelve como hacia atrás a poner en jaque la parte más científica del libro. Con esto, Derrida muestra cómo se abre el futuro que permite indeterminar lo que será una ciencia y lo que será judío. “Se puede, por tanto, decir también que todo el libro está comprendido de antemano, como arrastrado, aspirado, engullido en el elemento abismal del *Monólogo* del que constituirá una especie de

largo prefacio, un exergo, un preámbulo o un prólogo.”³⁹¹ De tal manera que para Derrida el título mismo del libro debería ser *Monólogo con Freud*. Esta posibilidad es al menos un título de archivo, que recuerda que no podría haber archivación sin título, esto es, sin nombre como principio arcóntico de legitimación, de ley y de criterios de clasificación ordenación y jerarquización. Así, lo que Derrida muestra es que desde este momento Freud ya no puede ser tratado como una tercera persona representada en sus escritos, o como un testigo en tercera persona sino que es lanzado por el gesto de Yerushalmi a un testigo en segunda persona. Un gesto que Derrida presenta como aquel que viene a contradecir las normas del discurso científico clásico, particularmente el de la historia o la filología. Por otra parte, llama la atención lo que Derrida comenta al respecto: que Freud como testigo en segunda persona, con el “usted” y no el “él”, se da el derecho a responder por él. Una vez más, como lo hace Eliú ante Job.

Porque Freud no puede responder sino solamente e imaginariamente asentir. Asentir respecto al tema del *Monólogo*: el tener que decir sí a la alianza en la que debe entrar otra vez. Re-circuncisión figurada, heteronomía y disimetría, dice Derrida, como el hijo que es llevado al pacto por sus padres mediante este archivo sobre el cuerpo propio de una alianza, al séptimo día. “Todo ocurre como si Yerushalmi decidiera a su vez circuncidar a Freud, como si sintiera la obligación por venir [...] de re-circuncidarlo figuradamente confirmando la alianza, como si de verdad sintiera el deber de repetir el gesto de Jakob Freud.”³⁹²

³⁹¹ *Ibid.*, p. 48. (Se puede observar, cómo Derrida lleva a cabo una parodia de esto mismo que Yerushalmi no puede observar: que su libro es un largo prólogo a la carta que viene inversamente a funcionar contra aquello mismo que Yerushalmi pretende. Derrida escribe *Mal de archivo* precedido justamente de 5 introducciones: hoja suelta, introducción, exergo, preámbulo y prólogo. Es quizá el gesto de mostrar que las tesis enunciadas al final y el post-scriptum sólo tienen sentido en la medida en que se entienda que su efecto es retroactivo hacia las introducciones. Este efecto se verá más adelante).

³⁹² *Ibid.*, p. 50.

El apóstrofe es lanzado, dice Derrida, desde el lugar del padre, del padre muerto. “El otro habla. Ello sucede así con frecuencia en las escenas que el hijo hace al padre. La palabra retorna al abuelo muerto.”³⁹³ Derrida se pregunta, por qué el *Monólogo*, no es propiamente un monólogo, ni un soliloquio; por qué juega Yerushalmi con la ironía y por qué hay más de una voz que habla en esta carta. Porque sin duda, dice Derrida, lo que puede observarse en el monólogo es precisamente cómo Yerushalmi habla desde el lugar del otro: el archi-patriarca del psicoanálisis Jakob Freud y por tanto la voz de todo los archi-patriarcas de la historia, y de la historia judía, en particular.

Desde este lugar Yerushalmi hace una promesa a Freud. La promesa de un secreto. Un archivo sale a la luz para que Yerushalmi pueda hacer que Freud, de algún modo confiese su judeidad. Se trata de una frase anticipada y escrita por Anna Freud en una conferencia en la Universidad hebrea de Jerusalén, ahí, Anna declara sobre la acusación según la cual el psicoanálisis es una ciencia judía. La frase: “en la circunstancia presente puede considerarse como un título de gloria.”³⁹⁴ A Freud, dice Derrida, interlocutor espectral, Yerushalmi le pregunta si su hija hablaba en su propio nombre, el de ella o en nombre de su padre, prometiendo guardar el secreto si Freud pudiese contestar. Se trata de un secreto, menciona Derrida, que es de interés público y del que Yerushalmi quiere hacerse un portavoz vivo, el intérprete fiel de ese archivo, apoyar la palabra de Anna de su padre muerto, representarla. Para Yerushalmi, esto quiere decir que a pesar de todas las denegaciones estratégicas de Freud, que a pesar de todas las precauciones políticas respecto a la esencia no judía del psicoanálisis, debería Freud sentirse orgulloso de ser judío y de que este saber sea esencialmente una ciencia judía.

³⁹³ *Loc. cit.*

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 51 citada por Derrida.

Esto constituye para Derrida un movimiento paradójico en el discurso de Yerushalmi: “plantea menos lo que *es* que lo que *habrá sido y debería o deberá ser el porvenir*, a saber, que el psicoanálisis habrá debido ser una ciencia judía.”³⁹⁵ Desde este análisis cuidadoso que lleva a cabo Derrida, puede observarse lo que pondrá en tela de juicio respecto al archivo y a la memoria, así como al quehacer historiográfico sobre el archivo. La interrogación que lanza es la siguiente: “¿Qué sucede con el estatuto del archivo en esta situación?”³⁹⁶ Que desde el momento excepcional e incompatible con la tradición y la misma idea de ciencia, presentándose como ciencia vinculada intrínsecamente a la historia de un nombre propio, de una filiación y de una casa o a la ley de una nación; en el momento en que el psicoanálisis apareciera como una ciencia judía, las consecuencias serían la transformación de las relaciones con su propio archivo, y al mismo tiempo transformaría el concepto mismo de ciencia, así como el concepto mismo de archivo. Porque, afirma Derrida, una ciencia, una filosofía o un teorema deberían ser intrínsecamente independientes del archivo singular de su historia. Y no porque Derrida piense que una teoría, una ciencia o una filosofía existan independientemente de su historicidad, sino porque sus pretensiones de verdad exceden esta historia hacia la universalidad. Pero si se habla de una ciencia judía, el archivo pasa a ser un momento fundador de la ciencia como tal, un origen pleno: “No sólo la historia y la memoria de acontecimientos singulares, de nombres propios, de lenguas y de filiaciones ejemplares, sino la puesta en depósito de un *arkheîon* (que puede ser una arca o un templo).”³⁹⁷ Para Derrida, en suma, se trata de saber si una ciencia puede depender de una circuncisión.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 52.

³⁹⁶ *Loc. cit.*

³⁹⁷ *Ibid.*, p.53.

Yerushalmi hace esta dependencia, afirma sin ambages que el psicoanálisis es una ciencia judía.

Con todo esto, la pregunta que Derrida está, de manera indirecta ahora, lanzando a los historiadores se inscribe justamente en el modo de relación con el archivo: ¿qué relación mantenemos y construimos los historiadores con el archivo? Ciertamente ésta no debería ser la de registrar un saber a una filiación, a un nombre propio o a una ley. Sin embargo, la actividad historiográfica se arroga el derecho de ser intérprete autorizada para describir un pasado, nombrarlo y explicarlo, haciendo de los archivos el fundamento, el momento fundador del acontecimiento. Esto es, no sólo prueba empírica, la cual muchos historiadores no la toman, ahora con tal exactitud, pero ahí, en esa operación historiográfica, los historiadores hacen la función de un depósito en un *arkheîon*, consignando, esto es, reuniendo y clasificando, ordenando un pasado. De algún modo, la historia en tanto un saber científico asume su fundamento en el archivo y en la fuente-archivo. La historia como una ciencia que depende de una filiación archivística. ¿Cómo tratar con el archivo de otro modo? ¿Cómo establecer una nueva relación más allá de una remisión al origen del acontecimiento archivado y visible para su tratamiento arcontico? Son las preguntas que se tratarán de esclarecer a continuación, siguiendo aún más la lectura que hace Derrida de Yerushalmi.

Derrida muestra cómo el gesto de Yerushalmi, que promete el secreto, abre al mismo tiempo el porvenir, en el sentido de una determinabilidad o terminabilidad del judaísmo, y por tanto, del psicoanálisis. Le pregunta a Freud, al final del *Monólogo*, asumiendo lo fútil de su cuestión, sobre si el psicoanálisis es genética o estructuralmente una ciencia judía, y que si eso puede llegar a establecerse algún día, dependerá de lo que se entienda por ciencia y judío en el porvenir, pero que por favor, le conteste si él, Freud, lle

personalmente a creer que el psicoanálisis es una ciencia judía. Esta ficción, este diálogo espectral finamente sabe la respuesta, o más bien asume la probabilidad de una respuesta, Freud llegó a comentarlo muchos años atrás, pero Yerushalmi quiere la última palabra. Derrida analiza y muestra cómo ésta ya ha sido asumida como afirmativa por este historiador del judaísmo.

Desde este momento, lo que podría llamarse una deconstrucción historiográfica se hace acto. Derrida analiza las operaciones historiográficas que ha llevado a cabo Yerushalmi. Para empezar, Yerushalmi, dice Derrida, ha dejado abiertas las cuestiones del porvenir una vez que, antes del *Monólogo*, ha trabajado desde las convenciones historiográficas, ha construido todo su discurso mostrando y demostrando desde la epistemología que domina el saber científico: la objetividad del historiador, del archivero, del sociólogo y del filólogo; ha referido a temas y conceptos estables, ha asumido una relativa exterioridad respecto al objeto y en lo particular respecto a un archivo determinado como ya dado en el pasado, incompleto quizá, pero determinable y por tanto, terminable en un porvenir. Incluso, dice Derrida, cuando Yerushalmi, parte de un archivo descubierto en 1980 y que le hace advertir y recordarnos “el carácter necesariamente hipotético y lleno de lagunas de nuestras reconstrucciones cuando se trata de la historia del psicoanálisis, dada la cantidad de documentos aún inéditos o voluntariamente guardados en un cajón”³⁹⁸ Para Derrida este porvenir es radicalmente distinto al del que habla el *Monólogo*. Porque a la mitad del libro se trata de un porvenir perteneciente al tiempo normal del progreso científico, mientras que el del *Monólogo*, se trata de otra relación con el archivo, pues desde el momento en que Yerushalmi sostiene que mucho dependerá de lo que se haya de

³⁹⁸ Yosef Yerushalmi, *El Moisés de Freud... op. cit.* p. 94-95. Citado por Jacques Derrida, *Mal de archivo... op. cit.*, p. 59.

entender por ciencia y por judío, cambia de registro y de tiempo: “Suspende de un golpe todas las seguridades, normas y reglas axiomáticas que hasta aquí le habían servido para ordenar el trabajo científico, especialmente la crítica historiográfica, y en particular de su relación con el archivo conocido o desconocido.”³⁹⁹ La contradicción está en que anteriormente Yerushalmi había tenido por seguro lo que es ser judío y lo que es una ciencia. Asumió permanentemente, dice Derrida, su pertenencia a la comunidad científica de los historiadores o de los sociólogos, y de la cultura judía en lo particular. Sin embargo, en lo que respecta a la genética o a la historia de vida, acepta el papel de observador neutro, y es en este dominio, donde Derrida hace ver cómo Yerushalmi se instala en un terreno en el cual las cosas son más complicadas y turbias que en el terreno de la ciencia, pues ahí las cosas están más abiertas al porvenir teniendo una relación con el estatuto del porvenir de la archivación. “Parece que, en la casi totalidad de la obra y hasta el umbral del *Monólogo...*, el autor se presenta como un historiador que pretende mantenerse deliberadamente exterior a su objeto.”⁴⁰⁰ No se presenta ni como un judío ni como un psicoanalista, pues dice Derrida, trata el archivo como un dato cuyo derecho de acceso no corresponden ni a un judío ni a un psicoanalista.

Un ejemplo que Derrida ofrece al respecto es cómo Yerushalmi se sostiene en una cita correspondiente al historiador francés Philippe Ariès, la cual es problemática para Derrida como todo lo que hace y dice este historiador. En la cita, Ariès sostiene que uno se puede dedicar a la historia del comportamiento, a una historia psicológica sin ser psicólogo ni psicoanalista, pudiendo mantener una distancia de las teorías, vocabularios e incluso métodos, y aún con esto, llegar a interesar a los mismos psicólogos en su propio terreno,

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 61.

porque si se nace historiador, uno se hace psicólogo a su manera. Derrida no deja de mantenerse, como él declara, perplejo ante tal afirmación citada y usada por Yerushalmi para justificar su trabajo desde el principio del libro. ¿Qué quiere decir haber nacido historiador? Es la pregunta que lanza Derrida a Yerushalmi, y ¿se puede uno escudar en esto desde un punto de vista epistemológico?

Si se supone que esto fuese posible, no basta para hacer una historia del psicoanálisis, sobre todo, dice Derrida, cuando el psicoanálisis, se ha asumido como proyecto de ciencia y cuando ha venido a transformar el estatuto mismo del objeto del historiador, la estructura del archivo, e incluso, afirma Derrida, el concepto de “verdad histórica”. Con todo esto también, cuando el psicoanálisis ha hecho tambalear a la ciencia en general, a los métodos de desciframiento del archivo, la implicación del sujeto en el espacio que pretende objetivar, sobre todo cuando el mismo sujeto se convierte él mismo en un lugar de archivo, en el cual ninguna objetivación se hace posible de manera pura. “Incluso un historiador clásico de las ciencias debe conocer desde dentro el contenido de las ciencias de las que hace historia. Y si este contenido concierne justamente a la historiografía, no es buen método ni buena epistemología autorizarse a ponerlo entre paréntesis.”⁴⁰¹ El asombro de Derrida se sitúa en el hecho de cómo es posible que se pretenda hacer historia del psicoanálisis desde un punto de vista a-psicoanalítico, creyendo que se pueden borrar la huellas de toda impresión freudiana, esto no es otra cosa más que creer que se puede reivindicar el derecho de hablar sin saber de lo que se habla. En suma, para Derrida, Yerushalmi es “el historiador [que] se resiste a ser psicoanalista más también [el que] se resiste a no ser psicoanalista.”⁴⁰²

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 63.

A continuación viene lo que Derrida llama el nervio del argumento, y que abre la reflexión medular sobre el archivo para los historiadores. Se trata de la cuestión de la presencia o ausencia plena de un archivo: el archivo de la Biblia respecto al crimen perpetrado contra Moisés por su pueblo; la discusión por si fue o no Moisés asesinado. Hay que recordar aquí que en *Moisés y la religión monoteísta*,⁴⁰³ Freud propuso la hipótesis histórica de dos Moisés, uno que fue asesinado por su pueblo y el otro que concluyó la empresa de llevarlos a la tierra prometida. Freud sostiene ahí que Moisés fue asesinado, y esto es importante, a pesar de que no haya testimonio evidente, pues el pueblo de Israel reprimió el acontecimiento, desplazándolo a una supresión (sofocación). Derrida supone que Yerushalmi toma el libro, que es el último de Freud, como la reflexión de este último sobre su judeidad y, de algún modo como el retorno delo reprimido en Freud. Para Derrida es a Yerushalmi a quien le ocurre ese retorno, al dirigirse a Freud desde el gesto del padre que quiere restituirlo a la judeidad.

Yerushalmi propone una primera conclusión a Freud: Si Moisés hubiese sido efectivamente asesinado por su pueblo (Yerushalmi dice por “nuestros ancestros”), el asesinato no hubiese sido reprimido sino recordado, conservado en la memoria y registrado, con todo y sus detalles más sensibles. Su argumentación, muestra Derrida, ofrece pruebas, citando a los rabinos del *Midrash*, en donde se puede leer cómo toda la comunidad hablaba de lapidar a Moisés y a Aarón, hasta que apareció la gloria del Señor, “Esto nos muestra que aquellos [los israelitas] lanzaban piedras y que la nube [de la gloria del Señor] las interceptaba.”⁴⁰⁴ Yerushalmi, dice Derrida, quiere finalmente convencer a Freud de que si quisieron matar a Moisés, y esa intención permaneció en la memoria y en

⁴⁰³ Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 157 pp.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 73. Citado por Derrida (las palabras entre corchetes corresponden también a Derrida).

el archivo, lo importante es que los judíos no lo asesinaron efectivamente, pues no hay evidencia en el archivo que atestigüe lo contrario.

En esto Derrida hace ver cómo Yerushalmi supone que, entre el acto de memoria o archivación y la represión, la contradicción es irreductible. Hay que recordar aquí la diferencia sustancial entre represión y supresión. Derrida anota, por tanto, que este gesto de Yerushalmi supone ciertas certezas respecto del archivo, como si no se pudiera:

...recordar y archivar lo mismo que se reprime, archivarlo reprimiéndolo (ya que la represión es una archivación), es decir, archivar *de otro modo*, reprimir el archivo archivando la represión; *de otro modo*, por supuesto, y éste es todo el problema, distinto de los modos de archivación corriente, consciente, patente; de otro modo, es decir, según la vías que han apelado al desciframiento psicoanalítico, en verdad, al psicoanálisis mismo.⁴⁰⁵

Para Yerushalmi es claro que no hay evidencia ni archivo que testimonie el asesinato de Moisés. Pero Derrida interroga a Yerushalmi ahí donde éste está atrapado en la seguridad metafísica y en la certeza objetiva de la operación historiográfica más clásica, pues le pregunta por cómo puede estar tan seguro de que el asesinato en cuestión no ha sido suficientemente recordado y archivado en la memoria de Israel; cómo puede probar la ausencia de un archivo sino ateniéndose precisamente a las normas clásicas de presencia/ausencia, que asume que lo presente es plenamente presente y lo ausente plenamente ausente; que si no está un archivo actualmente presente no verifican ningún acontecimiento; por último, le interroga, por qué no tener en cuenta archivos inconscientes, y más generalmente virtuales.

Derrida asume, por otra parte, que Yerushalmi sabe que Freud tuvo como propósito analizar, precisamente, la aparente ausencia de memoria y de archivo, con toda su clase de síntomas: signos, figuras, metáforas y metonimias que colmen virtualmente toda una

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 72.

documentación de archivo allí donde el historiador ordinario no puede identificar ninguna. Derrida con estas interrogantes abre un nuevo modo de pensar el archivo desde Freud y apostrofa a los historiadores un nuevo modo de relación y tratamiento.

Para Derrida, si el asesinato no tuvo lugar más que virtualmente, esto es, sólo como un haber estado a punto de tener lugar, parece bastante problemático y frágil. Da qué pensar, pues al menos, lo que se puede observar es que la intención de matar sí fue efectiva y actual, por tanto, llevada a término en cuanto intención. “Ha habido pasaje al acto, las piedras fueron lanzadas de hecho, continuaron siendo lanzadas mientras que sólo la intervención divina las interceptaba.”⁴⁰⁶ Con esto, Derrida afirma que lo que el archivo deja ver es que en ningún momento el crimen fue interrumpido por los israelitas, sino por Dios. Además, sumado a esto, Derrida se pregunta qué diferencia hay entre un asesinato y una intención de matar, porque el inconsciente ignora la diferencia entre lo virtual y lo actual, entre la intención y la acción.

En este momento de la contra-argumentación derridiana, se desprende algo de suma importancia para comprender hasta dónde puede dislocarse el tratamiento que hace Yerushalmi y hasta dónde puede llegar la deconstrucción del concepto de archivo:

De todos modos el inconsciente puede haber guardado –incluso si ha habido represión– la memoria y el archivo de la intención de matar, del pasaje al acto de este querer-matar (tal y como estaría atestado por los textos que cita el propio Yerushalmi, en particular ese singular *midrash*), ya que una represión también archiva aquello cuyo archivo disimula o encripta.⁴⁰⁷

Para Derrida, Yerushalmi insiste en concluir que Moisés no fue asesinado porque un acontecimiento de esta naturaleza no habría sido olvidado sino recordado, pues la tradición

⁴⁰⁶ *Loc. cit.*

⁴⁰⁷ *Loc. cit.*

bíblica nunca ha ocultado los pecados más grandes del pueblo de Israel, como la escena del becerro de oro, la seducción de David por Betsabé, las matanzas al tomar la tierra prometida y otras más. Tendría que haber testimonio que siempre lo estaría recordando, y precisamente, no hay testimonio plenamente presente que evidencie el crimen contra Moisés. De ahí que Derrida observe que basta con leer los textos que el mismo Yerushalmi cita para concluir lo contrario: que la intención de matar ha sido efectiva, por tanto, el pasaje al acto también, y esto además, ha dejado un archivo guardado como en el inconsciente, incluso si la intención criminal no se hubiera llevado al acto, hay ya una represión. Se abre así, el campo problemático de la posibilidad de archivos virtuales, o más propiamente dicho, de archivos inconscientes: toda represión deja huella de su acto de represión, o dicho en otras palabras, todo aquello que se borra, por el mal de archivo, deja huellas del borrado.

Cabe señalar que para Derrida el punto importante en la comprensión del archivo no se da en torno a la discusión respecto a si Moisés fue o no asesinado por su pueblo. Para este filósofo, a mi juicio, es una cuestión indecidible. El crimen de Moisés es sólo un ejemplo del modo de tratamiento que Yerushalmi hace de la historia de psicoanálisis en lo particular y de la historia en general. Aquello de lo que Yerushalmi no se pudo percatar es que ha sido el mismo Freud, con la gran invención del psicoanálisis, quien ha hecho posible pensar el archivo de otro modo, a partir del mecanismo singular e inédito que ofrece a los historiadores: un mecanismo distinto para pensar el olvido y la memoria, por lo tanto, como una primera deriva, el acontecimiento. Como se ha señalado en el capítulo 2 de esta tesis, no es la deconstrucción ninguna novedad, ningún método nuevo, sino una manera de leer de otro modo los textos de la tradición, para observar las fisuras y la deconstrucción que ya ha estado operando al interior de toda textualidad, herencia o tradición. En cierto modo, y

esto Derrida lo afirma desde aquel ensayo de 1966, “Freud y la escena de la escritura”, es Freud mismo quien ha comenzado en acto una deconstrucción del archivo, por tanto de la historia misma, en tanto saber. Como se ha visto, un tratamiento contradictorio, paradójico e indecible, pues ahí donde este historiador construye toda un argumentación histórico-científica respecto al psicoanálisis y a Freud, su monólogo viene a instaurar la fisura de su propio discurso y argumentación, volviéndose víctima de aquello que rechaza, teniendo que prometer un secreto, a fin de cuentas, en esa operación de restitución de Freud al judaísmo; teniendo que haber cedido a algo más que una mera ficción: a la creencia en espectros. Con esto, la deconstrucción que opera Derrida permite ver toda la gama de posibilidades que se pueden tejer desde ambos textos, el de Freud por un lado y el de Yerushalmi por el otro: que toda borradura, debido al acto de autodestrucción, de pulsión de muerte, deja un resto, una ceniza, una huella del borrado, abriendo la posibilidad de archivos inconscientes, más propiamente, virtuales.

Yerushalmi repite un gesto, afirma Derrida, aquel en el que el Freud del *Moisés de Freud* es el Moisés de Yerushalmi. Una repetición performativa en la cual la interpretación del archivo no puede nunca ser tal, en su supuesta seguridad, no puede establecer con certeza su objeto, esto es, su herencia más que inscribiéndose en ella. En otras palabras, no hay meta-archivo. Yerushalmi, se puede inferir de todo esto, no puede nunca ser el historiador objetivo que pretende, porque es parte de aquello mismo que deniega, que interroga y que apostrofa a Freud. De tal manera que Derrida afirma cómo el libro de Yerushalmi pasa a ser parte del mismo corpus archivístico que interroga. “El archivero produce archivo, y es por esto por lo que el archivo no se cierra jamás. Se abre desde el

porvenir.”⁴⁰⁸ Y justo en el Monólogo, al final, Yerushalmi promete a un espectro, abriendo la cuestión tanto del psicoanálisis como del archivo al porvenir, de tal manera, hará notar Derrida, que el historiador deja de ser el historiador que pretende, porque el buen sentido diría que la historia y el archivo no tratan del porvenir. Pero, “Más hay, lo que querría decir algo distinto, un historiador de la promesa [...]?”⁴⁰⁹

Es la cuestión del archivo como porvenir y como promesa, a partir de la posibilidad de archivos inconscientes, efecto de la pulsión de muerte que habita el archivo, lo que el libro *Mal de archivo* posibilita para pensar la historia y la propia operación historiográfica; un nuevo modo de pensar el archivo y de tejer otra relación con él. Derrida da mucho que pensar a los historiadores, como se verá en las conclusiones.

La Tesis.

Un fingimiento viene a modo de cierre del libro *Mal de archivo*, el fingimiento de una recapitulación, allí, dice Derrida, donde recapitular es lo imposible en el momento en que ya no puede reunirse el principio del *arkhé* o del archivo, pues no habría que olvidar que lo Uno se guarda de lo otro, se hace violencia, se guarda de lo otro por hacerse violencia. No es esto, se preguntará Derrida, lo que el espectro de Freud habría respondido a Yerushalmi, en forma de eclipse/elipsis, respecto al psicoanálisis como una ciencia judía, a partir precisamente de *El porvenir de una ilusión*.⁴¹⁰ En consecuencia, el filósofo argelino arriesga, a modo de telegramas unas tesis acerca de las tesis de Freud, asumiendo, de entrada, que éstas están resquebrajadas y son contradictorias como lo es en general todo

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 91. (Derrida subraya).

concepto, comenzando por el de archivo. “Todo concepto funciona así: dislocándose siempre porque nunca hace uno consigo mismo. Lo mismo pasa con la tesis que propone y dispone los conceptos, la historia de los conceptos, su formación tanto como su archivación.”⁴¹¹

Para Derrida, el hecho de que Yerushalmi se haya atrevido a hablarle a un espectro, para prometer el secreto de no desvelar el archivo de su judeidad jamás, muestra que la estructura de todo archivo es espectral, pues no está ni plenamente presente ni plenamente ausente, ni visible ni invisible, dado que es huella que remite siempre a otro con cuya mirada, dice Derrida, no podríamos ni siquiera cruzar la nuestra. Freud tuvo que ver con espectros. Su explicación analítica del delirio, señala Derrida, del asedio y de la alucinación se inscribe en una teoría psicoanalítica de los espectros, dejando algo inverosímil sin ser explicado, o más bien, afirma Derrida, *verosímil*,⁴¹² portador de verdad. “Hay una verdad del delirio, una verdad de la locura o del asedio. Análoga a esa <<verdad histórica>> que Freud distingue, especialmente en su *Moisés...*, de la verdad material, esa verdad está reprimida o suprimida. Mas resiste y (*re*)*aparece*, a este título, como verdad espectral del delirio o del asedio. Viene a ser la verdad espectral.”⁴¹³ En consecuencia, y de un cierto modo, dice Derrida, la verdad es espectral y constituye su irreductible explicación. En esta dirección, Derrida recuerda lo que Freud ya había apuntado al respecto en su *Moisés*: que si el enfermo está firme en su delirio, no es porque esté trastornado del juicio, o que su delirio sea erróneo; al contrario, todo delirio contiene un granito de verdad que merece efectivamente crédito. Sin embargo, lo que pasa según dice Derrida que afirmaba Freud, es que esa parcela de verdad, ha estado por largo tiempo reprimida, de tal forma que

⁴¹¹ *Ibid.*, pp. 91, 2.

⁴¹² *Ibid.*, p. 94. (cursivas de Derrida)

⁴¹³ *Loc. cit.*

cuando llega a la conciencia, es bajo una forma deformada, intensificada por una cierta compensación, adhiriéndose al sustituto deformado de la verdad reprimida.⁴¹⁴ Se trata en general de toda una cuestión de espectros que se inscribe y se escribe como Espectografías.

Derrida, da cuenta de ello: Freud tuvo su alucinación, su momento con una reaparecida, que, en *El porvenir de una ilusión* cuenta como ejemplo del delirio. “Sé de un médico... y ese era yo”⁴¹⁵ Freud se confrontó con sus propios espectros. Derrida muestra cómo Yerushalmi también intenta conjurar a los espectros de Freud. Derrida, por su parte, lo hace con Yerushalmi, y admite hacerlo con su propia judeidad, cuando afirma que en *Mal de archivo*, sólo habla de él mismo. En esta investigación, mi escritura tiene que ver también con los espectros, sin duda, el de Derrida.

Por lo tanto, para Derrida todo esto evidencia cómo el archivo está siempre dividido al mismo tiempo que el concepto mismo. Esta es para él, al menos, la tesis de las tesis. Ésta toma dos formas contradictorias: el mal de archivo hace patente esta contradicción, presente además, para Derrida, en toda la obra de Freud. Sin embargo, aclara, tal contradicción no es algo negativo sino que escande y condiciona la formación misma del concepto de archivo y del concepto en general.

El que Freud haya padecido el mal de archivo, que si acaso se deba a la perturbación del archivo, no deja de tener que ver, simultáneamente, con el mal o la perturbación del archivo que vivimos hoy en día, ya se trate de sus más ligeros síntomas o de las grandes tragedias holocáusticas de nuestra historia así como de nuestra historiografía moderna: de todos los revisionismos detestables como de las más legítimas, necesarias y valientes re-escrituras de la historia.⁴¹⁶

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁴¹⁵ Freud cuenta cómo a un médico se le apareció una paciente muerta. Con esto Freud sostenía que la creencia en espíritus y en espectros, en reaparecidos, señala Derrida, no eran para Freud un mero residuo de la religión y de la infancia, sino que la experiencia por medio de la cual nos encontramos con espectros o lo dejamos venir es indestructible e innegable. Resulta que ese médico, era Freud reconocerá, era él mismo. (*Ibid.*, p. 96).

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 97.

En este sentido, y aquí no lo trataré, el concepto de archivo, fracturado y habitado por su mal tiene efectos políticos, filosóficos y éticos que deben problematizarse en toda teoría o reflexión sobre la sociedad y sus formas de tratamiento de la memoria y de la archivación. Al respecto, Derrida insistirá que no hay nada más perturbador que el concepto de archivo. Es lo menos claro hoy en día, afirma. Turbio y perturbador, el archivo en acto enturbia la vista, impide el ver y el saber: “Singularidad irremplazable de un documento que hay que interpretar, repetir, reproducir, más en su unicidad original cada vez; un archivo debe ser idiomático y, por tanto a la vez ofrecido y hurtado a la traducción, abierto y sustraído a la iteración y a la reproductibilidad técnica.”⁴¹⁷

De esta manera, Derrida formula la primera tesis de tres más una, y lo que al mismo tiempo llama la primera sobrepuja. El efecto de la tópica del aparato psíquico es la posibilidad de poder pensar el archivo propiamente dicho: un archivo hipomnémico o técnico, con un soporte, ya sea material o virtual, que no se reduce a la memoria como rememoración. “El archivo psíquico no corresponde ni a la *mnéme* ni a la *anamnesis*.”⁴¹⁸

Segunda tesis y segunda sobrepuja. Para Derrida, el archivo se hace posible por la pulsión de muerte, de agresión y de destrucción. Por la finitud y por la expropiación originarias. Se trata de un movimiento propiamente *in-finito* de destrucción radical que hace posible todo deseo de archivo.⁴¹⁹ Paradoja, sin duda en la cual coloca Derrida, tanto al pensamiento freudiano con su propio mal de archivo, así como al archivo mismo. Para este filósofo, todos los textos de la época de *Más allá del principio del placer*,⁴²⁰ dan cuenta

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 98.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 99.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 101. (cursivas de Derrida).

⁴²⁰ Sigmund Freud, *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*, Vol. XVIII, Obras completas, pp.1-62.

del por qué hay archivación y por qué la destrucción anarchivante es parte de todo proceso de archivación produciendo aquello mismo que reduce: cenizas y más allá.

Freud mismo, afirma Derrida, como sabio crítico y positivista de la época no daba crédito a hablar con fantasmas, pretendió no creer en la muerte o en la existencia de un espacio virtual espectral, que de cualquier modo siempre tomó en cuenta. Lo tomó en cuenta para dar cuenta de éste, reduciéndolo a algo diferente, a lo otro. Afirmando la incredulidad, “Quiere pensar la parte de verdad de esta creencia, mas cree que no se puede no creer y que se debe no creer en ello.”⁴²¹ De tal manera que el fenómeno de la creencia y cualquier relación con ésta, lo otro, en suma, no tiene ningún lugar posible e irreductible al interior del psicoanálisis. Sin embargo, continúa Derrida, esto es lo que hace posible lo otro.

La tercera tesis o tercera sobrepuja que enuncia Derrida tiene que ver con el principio arcóntico del archivo, ese *arkhé* originario y nomológico de la institución, de la domiciliación y de la filiación. Se trata, para Derrida, del principio institucional sin el cual no habría tampoco posibilidad de archivo. Nadie ha mostrado mejor que Freud el lugar de la institución como principio de todo proceso de archivación. Derrida muestra cómo Freud ha sido el que tomó en cuenta el poder del archivo por los hermanos, la igualdad y la libertad de los hermanos, lo que viene a anunciar todo principio democrático. El psicoanálisis como institución es la repetición de la lógica patriarcal. Derrida lanza la pregunta por si sus hijos, los hijos del psicoanálisis pueden hablar en sus propios nombres, o si su hija (Anna Freud) fue alguna vez en vida otra cosa que un espectro.

⁴²¹ Jacques Derrida, *Mal de archivo... op. cit.*, p. 101.

El post-scriptum.

Se trata de la tesis añadida, la sobrepuja, que a mi juicio funciona en el texto como la prótesis del archivo de *Mal de archivo*, alojando a su vez, su propio mal, que aquí también es el mío. No que desee archivar el mal de archivo sino que éste permanece también en secreto, en cuanto a su consistencia. Prótesis que se añade a lo que Derrida pensó como final, más bien como un después del final, y que aquí también pongo a archivar como conclusiones de este último capítulo.

El secreto y la ceniza. El deseo de Freud por el origen más originario que el del espectro. Ese querer, afirma Derrida ser un archivero más arqueólogo que el arqueólogo, mejor etólogo que el novelista. “Quiere exhumar una impresión, quiere exhibir una impronta más arcaica que aquella alrededor de la cual se afanan otros arqueólogos de todas las clases, los de la literatura y los de la ciencia objetiva clásica [...] impresión que casi no sea ya un archivo sino que casi se confunda con la presión del paso que deja su marca aún viva sobre un soporte.”⁴²²

Aquí, Derrida juega con la Gradiva y la ceniza. Lo que se deja en la ceniza misma, ese lugar de la impronta singular e irremplazable. Esta condición de singularidad es el idioma del secreto, del testimonio. “El secreto es la ceniza misma del archivo, el lugar donde ni siquiera tiene ya sentido decir <<la ceniza misma>> o <<en la misma ceniza>>.”⁴²³ Derrida termina con dos cuestionamientos a Freud, hacia él, con él o sin él: ¿qué es lo que Freud ha podido querer guardar secreto? Hay que mantener vivía la pregunta, ¿qué es lo que él ha podido quemar en ese mal de archivo, lo que ha podido arder de sus pasiones secretas, de su vida, de su correspondencia?

⁴²² *Ibid.*, p. 103.

⁴²³ *Ibid.*, p. 106.

Arder sin él, sin resto y sin saber. Sin respuesta posible, espectral o no, más acá o más allá de una supresión, sobre otro borde de la represión, la originaria o la secundaria, sin un nombre, sin el menor síntoma, y sin ni siquiera una ceniza.⁴²⁴

Para el quehacer del historiador, ¿qué es lo que la historia ha querido guardar en secreto? ¿Qué es lo que se quema en ese mal de archivo que habita dentro de la operación historiográfica, y que deja sólo un resto, una ceniza; y que vuelve siempre como una diferencia? Quizá la respuesta sea, la ceniza, difunta... un tiempo de ausencias.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 107.

**Post-scriptum: Del archivo y las
cenizas o Jacques Derrida para
historiadores**

“Separándose de sí misma, formándose allí toda ella, casi sin resto, de un solo trazo la escritura reniega y reconoce la deuda, hundimiento extremo de la firma, lejos del centro, incluso de los secretos que allí se comparten para dispersar hasta su ceniza.”

-Jacques Derrida.

Suele afirmarse que las conclusiones de una investigación deben venir a recapitular lo escrito, a través de una tarea de sintetizar sustancialmente los motivos, las argumentaciones y la demostración o muestra de una serie de supuestos evidenciados o probados, para ser reconocidos por una comunidad científica, en este caso, la de los historiadores. Sin embargo, ¿cómo concluir una investigación que se ha sostenido como el motivo de una deconstrucción en curso, abierta a un imprevisible por-venir? El modo del post-scriptum, permite aquí eludir la convención metodológica de unas conclusiones como cierre o fin de esta investigación. Abre, por el contrario, la posibilidad de seguir pensando lo que aquí se ha tratado: el concepto de archivo archivado. Sin duda, un después del escrito, en esta investigación, constituye también en acto su propio archivo, pero con un querer ser abierto al porvenir. La función es de un otro texto, con el motivo de la ceniza. De ahí que, a modo de cenizas, se puedan enunciar los envíos que Derrida manda a la operación historiográfica:

Primera ceniza. Advertencia inaugural: “Archivo incompleto que todavía sigue ardiendo o ya está consumido.”⁴²⁵ Con Freud ha sido posible pensar el archivo ardiendo o consumiéndose, sin que en ningún momento pueda decirse que se ha quemado completamente. Va dejando su ceniza al estar habitado por esa pulsión de muerte, de destrucción y de repetición. El archivo se destruye para conservar(se). Conserva mal y abre

⁴²⁵ Jacques Derrida, *La difunta ceniza... op. cit.*, p. 13.

el porvenir borrándose, destruyéndose, reprimiendo y sofocando el acontecimiento. De ahí que el archivo no es igual a la memoria. Mezcla sus cenizas, siempre, con otra cosa. Custodiado por un poder, legitimado por una autoridad hermenéutica, aquí los historiadores, el archivo no es mero depósito de una tradición sino relación singular con lo que en otra parte Derrida llama la vida la muerte. Sugerente recordar aquí lo que Helí Morales afirma, y que se vio en el capítulo 1, parafraseándolo así: en el archivo, lo pasado no se guarda ni se enclaustra, vuelve como diferencia para mostrar lo que oculta, un tiempo de ausencias.⁴²⁶ Así, el archivo no da a ver el acontecimiento, es el acontecimiento porvenir. Reprimidos, sofocados, los acontecimientos retornan, en el juego de la pulsión de muerte, en la vida la muerte. ¿Qué puede decir(nos) a los historiadores otro concepto de archivo que se hace ceniza en acto, al mismo tiempo que piensa la ceniza, el resto, lo reprimido, la muerte? “Hay ahí ceniza.”⁴²⁷

Segunda ceniza.⁴²⁸ “Hay ahí ceniza” *La frase se retira y hace su secreto: una frase que hace ceniza en acto al retirarse y hacer su secreto. El secreto del archivo, que ya no sería un secreto: la posibilidad de archivos inconscientes, virtuales.* Para los historiadores esto significa no otra cosa que la posibilidad de asumir que hay acontecimientos reprimidos y no siempre sofocados. Aquellos acontecimientos que al parecer no han sido registrados o no han dejado huella, dejan otro tipo de huella en el acto mismo de su represión, de su aparente borradura. No están plenamente presentes, pero tampoco plenamente ausentes. Y esto, como se ha visto es de facto ya una propiedad de toda escritura en general, de toda

⁴²⁶ Helí Morales, “Prólogo” en Juan Alberto Litmanovich, *Cuando el archivo se hace acto... op. cit.*, p. 13.

⁴²⁷ Jacques Derrida, *La difunta ceniza... op. cit.*, p. 11.

⁴²⁸ Aquí, y en las siguientes “cenizas” me tomo la libertad de parafrasear el polílogo del libro ya citado, *La difunta ceniza*. De hecho, más que parafrasear, como las frases poéticas para transformarlas a modo de variaciones sobre el mismo tema, pensando en el discurso histórico. Las variaciones las escribo en cursivas para que se distingan. Esta variación corresponde a la página 17. En adelante se irán citando las páginas de acuerdo a las convenciones de las normas de referencia que se han seguido en esta tesis, recordando que son variaciones sobre el mismo poema.

marca e inscripción iterable. Una historia de la mirada de la observación del acontecimiento, estaría llamada a observar también las huellas del borrado, aquello reprimido que escapa aparentemente a la mirada.

Hay represión y no siempre sofocación. En esto se juega mucho eso que se llama el sentido del acontecimiento. El archivo-fuente está constituido también por huellas y huellas del borrado, reprime, más no siempre sofoca. Los historiadores, desde el conjunto de operaciones que despliegan para poder enunciar un pasado desde la frase “sucedió así”, han trabajado con testimonios, fuentes, vestigios que son más producto de aquello sofocado que retorna en diversos síntomas; aquí, las evidencias más tranquilas para la operación historiográfica vienen a menos. El trabajo del historiador habría de operar sobre aquello reprimido, que retorna de otra manera, esto es, desde las huellas de su borradura. Estos acontecimientos reprimidos no han sido suficientemente trabajados, si no es que nunca, debido a la certeza metafísica que atraviesa al discurso histórico: la evidencia tranquila de la presencia/ausencia, pensando que si no hay fuente, testimonio o vestigio plenamente presente, no hay acontecimiento. Esta evidencia tranquila se derrumba desde el momento en que el psicoanálisis, deconstruyendo y haciendo posible una ciencia general del archivo, posibilita pensar acontecimientos reprimidos, que retornan desde las huellas de su borradura. Quizá es aquí donde la cuestión del archivo en relación a sus soportes viene a enturbiar más al archivo mismo y al trabajo tranquilo del historiador.

Por otra parte, hay que considerar lo que Jacques Lacan apuntó en el *seminario 12*, que constituye uno de sus más nítidos desplazamientos de Freud, sin por ello dejar de ser freudiano: el problema no está en el inconsciente sino en el *Un-desliz*, esto es, en los

síntomas, los lapsus, los actos fallidos.⁴²⁹ Porque no es que el historiador intente sacar aquello reprimido, tarea imposible, sino en trabajar sobre aquello que en el *Un-desliz* produce y deja ver: los efectos de lo reprimido que performan el acontecimiento. Volviendo al ejemplo del crimen contra Moisés, la cuestión no es si fue asesinado o no, sino el acto que deja ver esa represión, el síntoma que produce, aquello que retorna. Lo que retorna es cómo el archivo borra aquello que no conviene, aquello que el archivo destruye para preservarse. El pueblo de Israel reprimió, ¿qué deja ver esto para la historia del psicoanálisis en lo particular, y tratándose de otro acontecimiento, qué deja ver en lo general para la historia? Que algo que se juega invariablemente en la operación historiográfica, y que viene a ser importante en el giro historiográfico, es que el pasado se constituye en los juegos del lenguaje, pero más propiamente dicho, en la *différance* de la multiplicidad de síntomas.

Tercera Ceniza. *Susurrar la ceniza entre el ojo y el oído. Una historia está ahí como una historia por contar: la historia es una ceniza que está ahí esperando ser contada. La ceniza, una vieja palabra gris: la historia es ceniza, vieja y gris.*⁴³⁰ Si lo que ambos textos hacen, el de Freud y el de Yerushalmi, desde la lectura que hace Derrida, es poner en duda la certidumbre de la presencia y ausencia plenas, entonces lo que se juega en la escritura de la historia es el problema del sentido, tanto de la escritura misma como de los acontecimientos. Ya se ha visto cómo la deconstrucción, por el lado de la escritura derrumba la certeza respecto a que la escritura sea una representación de algo ausente, en este caso, el pasado; y cómo la escritura al ser iterable puede jugarse, en cuanto a su sentido, fuera de todo absolutismo del contexto hermenéutico o semiótico. Con todo esto, y

⁴²⁹ Sobre la diferencia que instaura Lacan respecto a esto, puede verse: Jacques Lacan, *El fracaso del Un-desliz es el amor. A la manera del seminario oral de Jacques Lacan 1976-1977*, 229 pp.

⁴³⁰ Jacques Derrida, *La difunta ceniza... op. cit.*, p. 17.

sumado a cómo en el archivo toda represión, borradura deja un síntoma, una huella de ese borrado, un resto, un retorno, entonces no se puede asegurar que una historia por contar o ya contada esté plenamente presente o ausente. La escritura de la historia se constituye a sí misma, en el acto propio de inscribirse, como un archivo; es ya archivo puesto en acto. Pero al mismo tiempo esta escritura de la historia sólo puede darse a partir del archivo en lo general. En consecuencia, un acontecimiento alojado en el archivo no es plenamente legible ni ilegible, a causa de la represión y la sofocación. El sentido que se pueda dar a un acontecimiento pasa por la ceniza, por el resto de la borradura, de lo reprimido, paradójicamente, la historia, al mismo tiempo espera ser contada. El sentido se constituye como una escritura y una palabra gris, vieja ceniza. La historia debería aceptar que hay represión y trabajar en dirección de lo reprimido que deja huellas de su propia represión.

Cuarta ceniza. *Tema polvoriento de la humanidad: archiva, resguarda, consume la imagen inmemorial descompuesta: la historia está ahí, como la ceniza, inmemorial. Ya sea metáfora o metonimia de sí, porque el destino de la historia es estar separada de aquello que la funda al estar como ceniza en el presente. La historia es ceniza, en tanto se consume como una ceniza de ceniza. ¿Quién se atrevería aún a arriesgarse al poema de la ceniza?: el poema de la historia es la ceniza. Memoria perdida para lo que ya no es de aquí. La ceniza ya no está aquí, ¿lo estuvo alguna vez?*⁴³¹ Mal de archivo, con Freud, después de Freud, gracias a Yerushalmi y contra él, invita a (nos)otros historiadores a volver a pensar qué es aquello que se ha de entender como acontecimiento, si éste puede decirse⁴³² y cómo es que se puede observar aquello que ha tenido lugar alguna vez y que sólo lo tiene en tanto

⁴³¹ *Loc. cit.*

⁴³² Al respecto, Derrida lleva a cabo otra reflexión sobre el acontecimiento y si éste puede decirse. (Jacques Derrida, Gad Sussana y Alexis Nouss, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, 107 pp.) Estos aspectos del acontecimiento, que apenas aquí son tratados desde la deconstrucción del archivo, serán una futura reflexión e investigación.

un presente lo acredita, desde el conjunto de operaciones instituyentes del archivo, con el archivo y en el archivo. El acontecimiento, desde esta perspectiva, está dislocado, pues no hay un acceso a éste en cuanto tal independientemente de la mirada del historiador sobre el archivo y su relación con éste. El acontecimiento no está dado de manera inmediata en el archivo, puesto que el archivo trabaja para reprimirlo o sofocarlo, y sólo deja ver ciertos retornos en el *Un-desliz*. ¿Es importante para el historiador el acontecimiento en cuanto tal, o más bien el gesto, el acto que reprime y deja ver otra cosa, tanto las operaciones propias como el imprevisible por-venir? Se trata de dar cuenta de aquello que el archivo reprime y cómo esta represión permanece, desde la pulsión de muerte, a su vez, archivada. De ahí que por eso, el poema de la historia sea la ceniza, ese resto que se consume como una ceniza de ceniza; de ahí que la historia esté inmemorial como ceniza. En consecuencia, la historia, tema polvoriento de la humanidad, archiva y consume la imagen inmemorial descompuesta.

Quinta ceniza. *Del lugar. Si un lugar se circunda de fuego, de difunto (tumba convertida en ceniza, tumba en cuanto nombre) Ya no es. Resta la ceniza. De algún modo, la ceniza ya no es, no es lo que es, pues ella resta de aquello que no es para no recordar más que no-ser, impresencia. El ser sin presencia no será ni ha sido ahí donde hay la ceniza, y donde hablaría esa otra memoria. Porque ceniza entonces quiere decir la diferencia entre lo que resta y lo que es.*⁴³³ El archivo, se ha visto, no puede entenderse sin la referencia a su impronta, a su impresión, por tanto al dispositivo, el soporte el espaciamiento en donde las marcas, las huellas se inscriben. El archivo es el lugar de la impresión. Soporte exterior en donde se inscribe la marca y se consignan los acontecimientos, algunos borrándose en el momento de su inscripción. En pleno soporte aparece también el resto. De ahí que los tres sentidos de una impresión recuerden aquí, lo

⁴³³ Jacques Derrida, *La difunta ceniza... op. cit.*, p. 25.

que el archivo performa desde el acto de ser el lugar de consignación, de la referencia la origen y de la ley: la escritura y la tipografía; impresión en la lengua y en el discurso, en el acto mismo del archivo que abre el porvenir; la impresión dejada como resto, como ceniza.

El espacio historiográfico enfrenta una transformación dada por los nuevos soportes de archivación, consignación, resguardo, custodia y modos de legitimados de interpretar el acontecimiento. Las nuevas tecnologías de la comunicación, sus continuas y aceleradas mutaciones transforman el archivo, en consecuencia, a la historiografía misma ahí en el centro mismo de sus operaciones para enunciar un pasado. La cuestión de los soportes y de la archivación abre preguntas en las que la historiografía, tanto en su epistemología como en el modo de tratamiento de su objeto, debe llevar a cabo una reflexión.

El estado actual de la teoría de la historia, como se ha mostrado en el capítulo 1, ha venido planteando lo que constituye un acontecimiento en el trabajo del historiador. Sólo baste recordar cómo para Michel de Certeau, el acontecimiento cobra su forma de hecho histórico en el momento en que se instaura una diferencia: la del presente respecto al pasado y la del retorno de ese pasado como diferencia que da cuenta solamente de ausencias. El acontecimiento, producto de un lugar de enunciación aparece como una ausencia. De Certeau insiste en sus trabajos en mostrar cómo eso que se llama acontecimiento es el producto de las relaciones entre un lugar, unos procedimientos de análisis y una escritura. En este sentido, la deconstrucción que se ha ido explicando del concepto de archivo, en relación a la impresión y los soportes, viene a dislocar más nuestra percepción del acontecimiento como aquello que ha tenido lugar o que sucede.

Hasta aquí lo que se puede ir infiriendo es que de cierta manera, el acontecimiento nunca es, salvo en el orden del discurso dispuesto por los procesos de archivación, consignación y ley. El archivo performa, por tanto aquello que nombramos como

acontecimiento, por no tener ya otro concepto mejor disponible para enunciar aquello que se da como lo sucedido o que sucede. Performatividad en relación a aquello que ya no está, eso otro ausente que se nombra como pasado, que escapa al instante del presente y que ronda finalmente, sólo como espectro. Permite una cierta experiencia del tiempo al producirse en una ficción de la palabra, esto es, en una escritura. De este modo lo que se puede problematizar como deconstrucción en curso del concepto de archivo es que *el discurso histórico, atravesado por los soportes y la técnica, deviene como una espectografía, en donde aquello que llamamos lo virtual (la mediación teletecnológica) permite una experiencia del tiempo en donde lo Real es lo que se resiste siempre a ser simbolizado y al mismo tiempo es su condición de posibilidad.*

Esta es la paradoja que lanza la relación del archivo con sus soportes que producen el acontecimiento. Por un lado, se tiene el efecto de realidad que produce, tanto en el espectador, en el usuario, en el productor mismo. El acontecimiento es “real”, está ahí, en la fotografía, en la imagen, aún en el discurso. La experiencia misma del sujeto constata que el acontecimiento ocurre, algo pasa sobre el cuerpo, la vida y el lenguaje. Habitar el tiempo es parte del acontecer humano. Sin embargo, lo *Real* se resiste a ser simbolizado al ser mediado por la palabra, el lenguaje y la técnica. Es decir sólo genera un efecto de realidad. Por otro lado, el sujeto asume una posición de lo que Slavoj Žižek llama “Sujeto supuesto creer”.⁴³⁴ Una lección que las reflexiones teóricas sobre la historia han dejado, es que la visión teleológica recorre al discurso histórico, haciendo casi imposible salir de ella. Se conoce el final de la historia. ¿Cuál es el verdadero interés en saberla?, como afirma Jenkins. Si se aplica esta noción de “sujeto supuesto creer”, se puede decir que los sujetos

⁴³⁴ Slavoj Žižek, *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, pp. 45-60.

están conscientes, en mayor o en menor medida, de cómo son las cosas, es decir, que la historia no es exactamente como la dicen los historiadores. La paradoja es, por tanto, que actúan como si no lo supieran y siguen una ilusión de realidad del pasado histórico fetichizándolo como cosa. Al mismo tiempo, se juega la posición de lo que Lacan llama “sujeto supuesto saber”, esto implica que lo que realmente interesa no es que se demuestre el final de la historia; cómo llegaron las cosas a ser lo que son, ni sus causas o efectos, puesto que ya se conocen, de cierta manera, de antemano. El verdadero interés está en el mero proceso de desciframiento, no en el resultado. ¿No será precisamente esto la parte constitutiva del historiador en su trabajo de archivo y análisis de fuentes, hacer de la trayectoria el deseo y no tanto el final?

Ante esta problemática y paradojas, hay que insistir en la pregunta: ¿Cómo el espacio de la memoria en el quehacer historiográfico es transformado por las nuevas tecnologías de la comunicación y sus continuas y aceleradas mutaciones? Pues bien, creo que no tendría que enfatizar que la pregunta arroja precisamente como problemática estas paradojas enunciadas como efecto y transformación del espacio historiográfico, en cuanto al acontecimiento se refiere. ¿Cómo este acontecimiento, que nunca es, lleva a estas paradojas? La respuesta es que se da a través de lo virtual, de algún modo, también de lo inconsciente del mal de archivo.

Aquí es donde la deconstrucción en curso del concepto de archivo ha delineado los contornos para pensar de otro modo el acontecimiento y continuar reflexionando sobre su constitución. Para Derrida, el acontecimiento es transformado y performado por la técnica, por los soportes de archivación y por los distintos modos de consignación, viniendo a obturar nuestra relación con el tiempo, afirmo aquí que, por tanto, produce nuevos y diversos regímenes de historicidad.

En *Ecografías de la televisión*, Derrida comienza pensando precisamente el tiempo en relación a toda palabra pública. Ésta se produce artificialmente, en consecuencia, es un artefacto. Si relaciono aquí, cómo Derrida está pensando el acontecimiento dado a ver en la actualidad, a través de los medios de comunicación, con el concepto de archivo, se puede afirmar que son los medios y sus múltiples formas de archivación, consignación, interpretación, repetición y difusión, los que crean técnicamente el acontecimiento al producirlo. Todo acontecimiento es puesto en técnica en su momento actual, ya sea para darlo a ver en su propio tiempo presente o para archivarlo, deliberadamente o sin intención. Derrida dará arriesgadamente dos sobrenombres generales a dos rasgos de esta transformación que hace la técnica al producir y transformar el acontecimiento: *artefactualidad* y *actuvirtualidad*.⁴³⁵ Es la técnica la que produce la “realidad” que da a ver, y por tanto la que hace posible también la archivación del acontecimiento. Por *artefactualidad* se ha de entender cómo la actualidad es producida, investida e interpretada por múltiples dispositivos técnicos ficticios o artificiales, selectivos y determinados por poderes e intereses, llega, afirma Derrida, a través de una hechura ficcional. En consecuencia, la artefactualidad es un rasgo que caracteriza al acontecimiento al producirlo dando a ver una realidad cargada de ficcionalidad. De tal manera que hay artefactualidad operando también al interior del archivo, que por esta vía, produce ya el acontecimiento ocurrido en el tiempo. Esto vuelve a poner en duda la posibilidad de que existan hechos históricos independientemente de quien los observa, pues esto, que en otro lado se ha llamado observador, tiene que ver no sólo con sujetos específicos (historiadores) sino con esta artefactualidad presente en los medios de comunicación y en el archivo. El acontecimiento está siempre modificado desde el momento de su inscripción, desde sus

⁴³⁵ Jacques Derrida y Bernard Stiegler, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, p. 15.

formas de registro, se da a ver en lo virtual, tiene una existencia mediática y archivística. El archivo performa con sus soportes y sus técnicas de manejo de la información; de los testimonios y de las pruebas; la técnica anula el acontecimiento, pero para producirlo. Pulsión de muerte, mal de archivo. Lo que el archivo hace del acontecimiento no será más que lo que Derrida llama simulacros. En consecuencia, se puede afirmar que el acontecimiento se deconstruye en su propio acto, esto es, se borra, pues no sucede sino, reprimiéndose, sofocándose, repitiéndose y, por tanto, alterándose.

Aquí, se debe recordar entonces que la técnica y los soportes de archivación aparecen como la condición de acceso al archivo y mediante ellos, al acontecimiento, puesto que éste no tiene lugar sin la reproducción técnica: su artefactualidad constituye su acontecer. La historiografía está llamada a tratar la singularidad del acontecimiento y su borrado en el simulacro, a partir de un trabajo sobre lo reprimido en el archivo. Suscribiendo estas ideas de Derrida, se puede decir que el mal de archivo que borra y produce el acontecimiento implica un llamado a responder a lo imprevisible por-venir, sin el cual ninguna posibilidad de memoria y de hacer memoria es posible. Como el acontecimiento se borra en la memoria que lo repite, la historiografía en su acto de duelo imposible, podría articular una escritura de la historia para no olvidar ese borrado constitutivo de la memoria. Si el acontecimiento deviene en simulacro, esto es lo que permite, precisamente, la noción de *espectros*, que articula Derrida. En varios trabajos, Derrida se refiere a ellos: los espectros aparecen desde que hay inscripción o registro técnico. “Como sabemos que, una vez tomada, una vez captada, tal imagen podrá ser

reproducida en nuestra ausencia, estamos ya asediados por ese futuro que lleva nuestra muerte. Nuestra desaparición ya está allí.”⁴³⁶

Se plantea la nueva interrogante: ¿qué significa entonces esta proliferación de espectros o de fantasmas por la técnica y los soportes, la impresión? Los espectros no son sólo aquello que nos mira y aquello cuya mirada no podemos cruzar, son también lo que regresa, el retorno de lo que ha pasado, el retorno en otro, lo que altera la cronología, pues lo que ha pasado se vuelve por el futuro. (El pasado regresa como diferencia).

Por tanto, este acontecimiento se puede situar ya como una *espectografía*, que cumple con la noción de huella derridiana: ser reproducido en ausencia de quien lo produjo, la reproducción técnica es constitutiva de la huella, por lo que es posible pensar la huella como lo que vuelve. Y la reproducción técnica produce un efecto de asedio: deja ver la posibilidad de nuestra desaparición y nuestra ausencia: en una fotografía, la imagen me sobrevivirá, además de que ya ha comenzado a hacerlo desde que ha sido tomada.

¿Qué queda, pues del acontecimiento desde esta noción distinta del archivo? Una *espectografía*, una huella de la experiencia propia del tiempo, en donde certificados de autenticidad, pruebas documentales, o sentir la historicidad, no se dan sino a condición del asedio de los espectros en la escritura de la historia; no queda sino la paradoja entre sus efectos, el fingir creer y la responsabilidad, como una posibilidad de la historiografía, de continuar una deconstrucción del concepto de archivo, pero además, de lo que Derrida llama, el acontecimiento por-venir.

Es del porvenir, del por-venir, de lo que también trata una deconstrucción del archivo. *La ceniza. Una materia que al no remitir más que a sí misma, ya no traza huella, al menos que sólo trace al perder la huella que ella sigue siendo apenas. Y que es*

⁴³⁶ *Ibid.*, “Espectografías”, p. 141.

*justamente lo que Derrida llama la huella: ese borrarse. Una impresión de que entonces la huella no sea lo que muchos pensaban que era: la pista de caza, el surco en la arena, la estela en el mar, el amor del paso por su impronta, sino la ceniza. Lo que resta sin restar del holocausto, del quema todo, del incendio, del incienso.*⁴³⁷

⁴³⁷ Jacques Derrida, *La difunta ceniza... op. cit.*, p. 27.

Bibliografía

Allouch, Jean. *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, México, École Lacanienne de Psychanalyse / EPEELE, 2001, 445 pp.

Asensi, Manuel, (Editor). *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid, Arco Libros, 1990, 409 pp.

Auster, Paul. *El libro de las ilusiones*, Barcelona, Anagrama, 2006, 338 pp.

Bennington, Geoffrey y Jaques Derrida. *Jacques Derrida*, Madrid, Ediciones Cátedra, 399 pp.

Bernal Pastor, José. *El desplazamiento de las filosofía de Jacques Derrida*, Granada, Universidad de Granada, 2001, 377 pp.

_____. “Filosofía y desconcierto. El pensamiento de Jacques Derrida: traducción y transición” y “Las cenizas del testimonio: notas para una aproximación del testimonio en Derrida”, *Revista de filosofía*, núm. 113, mayo-agosto de 2005, México, Universidad Iberoamericana, pp. 11-47 y 51-76.

Betancourt Martínez, Fernando. *Historia y Lenguaje. El dispositivo analítico de Michel Foucault*, México, Universidad Nacional Autónoma de México /Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006,153 pp.

Bloom, Harold, Mann, Paul de, et. al. *Deconstrucción y crítica*, México, Siglo XXI Editores, 249 pp.

Boeder, Heriberto. *El final del juego de Jacques Derrida y otros escritos*, Buenos Aires, Editorial Quadrata, 126 pp.

Borges, Jorge Luis. “El jardín de senderos que se bifurcan” *Narraciones*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1982, pp. 95-110.

_____. *El informe de Brodie*,
<http://www.laciudadletrada.com/Borges/Borges,%20Jorge%20Luis%20-%20El%20Informe%20de%20Brodie.pdf>

_____. *La biblioteca de Babel*,
<http://www.literaberinto.com/vueltamundo/bibliotecaborges.htm>

_____. “El inmortal” *El Aleph*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1957, pp. 7-26.

Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

_____. *Historia y Psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, 168 pp.

Cohen, Tom (comp.), *Jacques Derrida y las humanidades*, México Siglo XXI, 414 pp.

Cragolini, Mónica. *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, Ediciones La cebra, 2007, 156 pp.

_____ (Comp.). *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, Ediciones La cebra, 2008, 262 pp.

Chérif, Mustapha. *El islam y Occidente. Encuentro con Jacques Derrida*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 93 pp.

Chinchilla Pawling Perla. “¿Aprender de la historia o aprender historia?” *Historia y Grafía*, núm. 15, México, Universidad Iberoamericana, 2000, pp. 119-150.

_____. “El estilo y la obra de O’Gorman: el ensayo, *Historia y Grafía*, núm. 25, México, Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 13-44.

Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2005, 382 pp.

_____. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006, 460 pp.

_____ y **Félix Guattari.** “Rizoma” *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2000, pp. 9-32.

Derrida, Jacques. *Glas*, Nebraska, Lincoln & London / University of Nebraska Press, 1986.

_____. “<<Génesis y estructura>> y la fenomenología” y “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, “Freud y la escena de la escritura”, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 211-232; 383-401; 271-317.

_____. “El tiempo de una tesis”, *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto A ediciones, 1989, pp. 11-22.

_____. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Editorial Trotta, 1997, 107 pp.

_____. “La farmacia de Platón” *La diseminación*, Espiral/Fundamentos, Madrid, 1997, 551 pp.

- _____. “Ousia y gramme. Nota sobre una nota de Sein und Zeit” *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 63-102.
- _____. *Aporías. Morir –esperarse (en) <<los límites de la verdad>>*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998, 130 pp.
- _____. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, 154 pp.
- _____. *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, 413 pp.
- _____. “Firma, acontecimiento, contexto”, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Editorial Cátedra, 1998, 347-372.
- _____. *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2000, 397 pp.
- _____. *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, 103 pp.
- _____. *La tarjeta postal. De Sócrates Freud y más allá*, México, Siglo XXI, 2001, 486 pp.
- _____. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, 196 pp.
- _____. *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pre-Textos, Valencia, Pre-Textos, 2005, 369 pp.
- _____. *La difunta ceniza, Feu la cendre*, (ed. bilingüe), Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2009, 63 pp.
- _____. *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2009, 76 pp.
- _____. *La fenomenología y la clausura de la metafísica. Introducción al pensamiento de Husserl*, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/husserl_fenomenologia.htm#_ftn1>
- _____. *Posiciones*, <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/posiciones.htm>>
- _____ y **Bernard Stiegler**. *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, Buenos Aires, Editorial Eudeba, 1998, 200 pp.
- _____ y **Anne Dufourmantelle**, *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000, 155 pp.

- _____ y **Élisabeth Roudinesco**, “Escoger su herencia” *Y mañana que...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003 pp. 9-28.
- _____, **Gad Sussana y Alexis Bouss**. *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, Madrid, Arena Libros, 2006, 107 pp.
- Dick, Philip K.** *El hombre en el castillo*, Barcelona, Ediciones Minotauro, 2002, 270 pp.
- Dosse, François.** *Michel de Certeau. El caminante herido*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, 635 pp.
- Ferraris Maurizio.** *Introducción a Derrida*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006, 186 pp.
- _____. *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores / Instituto Pensar / Pontificia Universidad Javeriana, 2007, 91 pp.
- Ferro, Roberto.** *Escritura y deconstrucción. Lectura (h)errada con Jacques Derrida*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 177 pp.
- Foucault, Michel.** *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2 vol., 1990, 411 y 575 pp.
- _____. “Nietzsche, la genealogía, la historia” *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1992, 7-29.
- _____. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1999.
- _____. *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2003, 355 pp.
- Freud, Sigmund.** *Moisés y la religión monoteísta*, Buenos Aires, Losada, 2004, 157 pp.
- _____. *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*, Obras completas, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006, pp. 57-140.
- _____. *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*, Vol. XVIII, Obras completas, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006, pp.1-62.
- _____. *La represión*, p. 34. (Versión electrónica, *Psicolibro*).
- García, Fernando.** *Comunicación y deconstrucción: el concepto de comunicación a partir de la obra de Jacques Derrida*, México Universidad Iberoamericana, 336 pp.
- Goldschmit, Marc.** *Jacques Derrida, una introducción*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 238 pp.

Gómez Ramos Antonio. (comp.) *Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, Cuaderno Gris, 1998, 258 pp.

Gumbrecht , Hans Ulrich. “La fascinación por el pasado”, entrevista por Alfonso Mendiola, *Historia y Grafía*, núm. 19, México Universidad Iberoamericana, 2002, pp. 195-217.

_____. *Los poderes de la filología: dinámicas de una práctica académica del texto*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, 103 pp. ; 23.

Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, 497 pp. (Traducción de José Eduardo Rivera)

Halfon, Eduardo. “Epístrofe” y “Discurso de Póvoa”, *El boxeador polaco*, Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 61-79; 97-104.

Hartog, François. *Regímenes de historicidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, 243 pp.

Hobsbawm, Eric. *Sobre la Historia*, Barcelona, Editorial Crítica, 298 pp.

Jenkins, Keith. *¿Por qué la Historia?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 384 pp.

Kafka, Franz. *Conversación con el que reza. Conversación con el borracho*, Buenos Aires, Editorial y Librería Goncourt, 1977, 46 pp.

Koselleck, Reinhart. “ ‘Historia conceptual e historia social’”, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Editorial Paidós, 1993, pp. 105-126.

_____ y **Hans-Georg Gadamer**, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Editorial Paidós, 1997, 125 pp.

Lacan, Jacques. *El fracaso del Un-desliz es el amor. A la manera del seminario oral de Jacques Lacan 1976-1977*, México, Artefactos Cuaderno de notas, 2008, 229 pp.

Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Editorial Paidós, 275 pp.

Litmanovich, Juan Alberto. *Cuando el archivo se hace acto. Ensayo de frontera entre dos, psicoanálisis e historia: Michel de Certeau y Jacques Lacan*, México, Ediciones de la Noche, 2000, pp. 163-187.

Marrou, H. I. *El conocimiento histórico*, Barcelona, Editorial Labor, 1999, 270 pp.

Martínez de la Escalera, Ana María, (editora). *Adiós a Derrida*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 125 pp;

Mendiola, Alfonso. “La búsqueda de la diferencia”, *Historia y Grafía*, núm. 1, México, Universidad Iberoamericana, 1993, pp. 9-31.

_____. *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, 171 pp.

_____. “La inversión de lo pensable. Michel de Certeau y su historia religiosa del siglo XVII” *Historia y Grafía*, núm. 7, México, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 31-58.

_____. “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, *Historia y Grafía*, núm. 15, 2000, pp. 181-208.

_____. “Las tecnologías de la comunicación. DE la racionalidad oral a la racionalidad impresa,” en *Historia y Grafía*, núm. 18, Universidad Iberoamericana, México, 2002, pp. 11-38.

_____. *Retórica, comunicación y realidad: la construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, 431 pp.

_____. “La inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentativa y/o narrativa?” *Historia y Grafía*, núm. 24, 2005, pp.97-128.

_____. “¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman.” *Historia y Grafía*, núm. 25, México, Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 79-104.

_____. “El conflicto o la unión en la diferencia: institución, creencia y herejía en Michel de Certeau” *Historia y Grafía*, núm. 30, México, Universidad Iberoamericana, 2008, pp. 37-64.

Nava Murcia, Ricardo. *Como leer Pueblo en Vilo. Análisis historiográfico sobre Luis González y González*. Tesis de 3 Licenciatura, México, ENAH/INAH, 2000.

_____. *Deconstruyendo la historiografía. Edmundo O’Gorman y La invención de América*, Tesis de Maestría, Universidad Iberoamericana. 2005. <http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/014623/014623.pdf>.

_____. “Deconstruyendo la historiografía: Edmundo O’Gorman y *La invención de América*” *Historia y Grafía*, núm. 25, México, Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 153-184.

Nietzsche, Friedrich W. *Así habló Zaratustra*, http://www.google.com.mx/search?hl=es&source=hp&q=nietzsche&meta=&aq=0&aqi=g10&aql=&oq=Nie&gs_rfai=

- O’Gorman, Edmundo.** *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 193 pp.
- Pasternac, Marcelo.** *Lacan o Derrida. Psicoanálisis o análisis deconstructivo*, México, École Lacanienne de Psychanalyse / EPEELE, 151 pp.
- Pappe, Silvia (Coord.).** *Debates recientes en la Teoría de la historiografía alemana*, Universidad Autónoma Metropolitana/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2000, 503 pp.
- _____. *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2004, 391 pp.
- Peñalver, Patricio.** *Desconstrucción*, Montesinos Editor, Barcelona, 1990, 173 pp.
- Peretti, Cristina de.** *Jaques Derrida. Texto y desconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, 206 pp.
- _____, (Editora). *Espectografías (desde Marx y Derrida)*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, 196.
- _____ y **Paco Vidarte.** *Jacques Derrida (1930)*, Madrid, Ediciones del Otro, 1998, 95 pp.
- Rabasa, José.** *Inventing A-M-E-R-I-C-A. Spanish historiography and formation of eurocentrism*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993, 281 pp.
- Ricoeur, Paul.** *Tiempo y narración*, 3 vols., México, Siglo XXI editores, 1995.
- Sabot, Philippe.** *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2006, 222 pp.
- Semo Groman, Ilán.** “Borges, Foucault y el historiador como lector” *Historia y Grafía*, núm. 26, México, Universidad Iberoamericana, 2006, pp. 191-219.
- _____. “La postulación del pasado” *Historia y Grafía*, núm. 30, México, Universidad Iberoamericana, 2008, pp. 65-90.
- Skliar, Carlos y Graciela Frigerio (comps.).** *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados*, Buenos Aires, Del Estante Editorial, 149 pp.
- Sloterdijk, Peter.** *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 93 pp.
- Vergara Anderson, Luis.** “Historia, tiempo y relato en Paul Ricoeur, *Historia y Grafía*, núm. 4, México, Universidad Iberoamericana, 1995, pp. 211-244.

_____. “Ética, historia y postmodernidad” *Historia y Grafía*, núm. 15, México, Universidad Iberoamericana, 2000, pp. 49-96.

_____. “Discusiones contemporáneas en torno al carácter narrativo del discurso histórico” *Historia y Grafía*, núm. 24, México, Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 19-53.

White, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 427 pp.

Yébenes, Zenia. *Derrida*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 172 pp.

Yerushalmi, Yosef Hayim. *El Moisés de Freud; judaísmo Terminable e Interminable*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1996, 252 pp.

Žižek, Slavoj. *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2000, 285 pp.