

EL LUGAR DEL SECRETO: JACQUES DERRIDA ENTRE LO BIOGRÁFICO Y LO INTELECTUAL

MARTA VILLAR CASAS
Universidad de Santiago de Compostela

Resumen

Lo que sigue es una lectura de la crítica de Jacques Derrida a la “metafísica de la presencia” a partir de la relación entre lo biográfico y lo intelectual. En este sentido, esta estrategia deconstructiva será analizada, no tanto desde la denominada “Teoría Francesa”, sino desde la problematización del carácter triple de su identidad —judía, argelina y francesa— cristalizada en la figura del ‘Marrano’. Se trata de seguir ciertos rastros de lo biográfico en sus estrategias textuales: por un lado, con respecto a la concepción judía de la escritura a través de las nociones de “exilio” y “secreto” y, por otro lado, con respecto al lugar del Otro en Europa a partir de las tensiones coloniales entre Argelia y Francia reflejadas en el uso de la lengua francesa. El seguimiento de estos rastros revela que el punto de encuentro de la ética y la hermenéutica se da a partir de cierta cultura del Secreto que no tiene lugar en Europa.

Palabras clave: Derrida, Secreto, Exilio, el Otro.

Abstract

What comes after is a reading of Jacques Derrida review to ‘presence metaphysics’ from the relation between biographical and intellectual. In this sense, deconstructive strategy is attended —beyond ‘French Theory’, and making sense of his triple nature as Jewish, Algerian and French— in the figure of the ‘Marrano’, or crypto-Jewish. This is basically about following certain trails of what is biographical in their textual strategies: on the one hand, regarding Jewish idea of writing through the notions of ‘exile’ and ‘secret’, and, on the other hand, in relation to the place of the ‘Other’ in Europe as of colonial tension between Argelia and France reflected in the use of the French language. The follow-up of these traces reveals that the meeting point of ethic and hermeneutics is given from certain Secret culture which has no place in Europe.

Keywords: Derrida, Secret, Exile, Other.

I. INTRODUCCIÓN: AL PRINCIPIO, EL SECRETO

Si se quiere creer en los primeros principios, entonces el único desde el cual se puede partir es un principio que, en realidad, no es un principio. Así mismo, el único lugar desde el que se puede situar ese no-principio es

en realidad un no-lugar; un lugar provisional que en el mejor de los casos se trata de un lugar prestado. Este “principio” provisional, este no-lugar, pone de manifiesto la itinerancia del origen, el continuo desplazamiento del punto de partida. Si se quiere empezar por el principio, por lo tanto, es necesario empezar *en* el exilio, allí donde haya un tránsito que realizar. Este punto de partida situado en el puro transitar y no en un origen estrictamente hablando, responde a una circunstancia ontológica: en el origen está el secreto.

Benôit Peeters en la biografía de Jacques Derrida, muy acertadamente, rescata una declaración presente en alguna parte de *Circonfesión* y la sitúa en una página en blanco antes de comenzar el trabajo biográfico sobre un autor cuya biografía es un problema en distintos niveles: “*Nadie sabrá nunca el secreto desde el que escribo y que yo lo diga no cambia nada*. Jaques Derrida, «*Circonfesión*»¹.”

Y bien, se nos ha privado del origen, de un punto de partida que sostuviera todo lo que se podría haber dicho sobre lo que Derrida ha escrito y, en su lugar, hemos ido a toparnos con el secreto. En este sentido, el secreto adquiere una dimensión ontológica como aquello que no puede ser dicho y que alberga la imposibilidad de subsumirse bajo lo que tradicionalmente se ha entendido como “identidad”. Por eso, donde en la metafísica tradicional había un principio rector que determinaba jerárquicamente lo que las cosas habían de ser, en su lugar nos encontramos con el secreto.

Jacques Derrida es comúnmente enmarcado bajo la etiqueta de filósofo francés de procedencia argelina y criado en el seno de una familia judía de ascendencia sefardí. Sin embargo, esta triple procedencia —judeo-española, argelina y francesa— está atravesada por una experiencia del exilio; la experiencia de habitar siempre un lugar provisional y prestado.

El carácter triple de la identidad de Jacques Derrida se comprende a través de su condición de ‘Marrano’, como esa figura en la que se condensa la experiencia del exilio y el peso del secreto. El marrano es aquel que convive con una identidad en la que hay una relación excluyente entre sus términos, pues no termina de ser ni del todo cristiano ni del todo judío, y condenado, por eso, a la no pertenencia y a una experiencia del

1 B. Peeters, “Primera parte: Jackie. 1930-1962” en *Derrida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 9.

exilio asolada continuamente por el secreto. Es por esto que plantear la posibilidad de un cierto judaísmo en el pensamiento de Jacques Derrida exige que la cuestión aparezca mediada por su condición de marrano, es decir, por la problematización del carácter triple de su identidad, de la experiencia del exilio y de su silencio con respecto a ese secreto desde el cual escribe.

Estas tres identidades conviven en una relación dialéctica en la cual su mutua y constante exclusión consiste en resistir a ser reducidas a una identidad plena. Es decir, Derrida no es *ni* judío, *ni* argelino, *ni* francés, pero también a su vez es al mismo tiempo las tres cosas. Ninguna de ellas subsume a las otras dos bajo la identidad y, por ello, cada una de las identidades remite a lugares que no le pertenecen como lugares provisionales en exilio.

El término «exilio» aparece con muy poca frecuencia —por no decir nunca— en los textos de Jacques Derrida. Esto no significa, sin embargo, que su pensamiento así como su vida misma no estén atravesados de arriba abajo por una experiencia del exilio. [...] Esta triple procedencia francesa, judía y argelina de Derrida, de entrada, pone ya de manifiesto el perpetuo sentimiento de exterioridad que lo va a acompañar a lo largo de toda su vida y de todo su pensamiento con respecto a cualquier tipo de identidad, de comunidad, de pertenencia².

Partir de la provisionalidad del exilio como no-lugar anima a repensar la localización espacial de la crítica derridiana a la tradición filosófica occidental, así como sus consecuencias hermenéuticas. Este replanteamiento espacial se refiere a reconsiderar la relación de Derrida con la denominada “filosofía francesa” y su identificación bajo el rótulo “posestructuralismo francés”.

Existe un aspecto destacable de la filosofía francesa, y es su marcada ascendencia alemana, es decir, es algo así como una prolongación de los problemas centrales de la filosofía alemana. La presencia de este rasgo en el pensamiento de Derrida es indiscutible y, por eso, su concepción de la escritura, así como sus críticas a la tradición filosófica occidental, se atribuye a precedentes alemanes como Nietzsche y Heidegger. Sin embargo, ¿qué consecuencias hermenéuticas se desprenden de no res-

2 C. De Peretti, “Derrida: un pensamiento del exilio”, *Aurora*, 2013, núm. 14, p. 94.

tringir la deconstrucción —el desvelo de la herencia teológica cristiana que arrastra la filosofía occidental— exclusivamente al problema de “el final de la metafísica” vinculado a la filosofía alemana y, por extensión, a la francesa? Se tratará aquí de leer el pensamiento de Derrida remontándonos a un momento en el que la escritura tomó parte ante el fenómeno mesiánico resistiendo a la “metafísica de la presencia” y manteniéndose en la itinerancia del exilio: la renuncia del texto ídolo y la necesidad del ateísmo en la escritura. Pero partir de esta condición de provisionalidad en el exilio hace referencia tanto a su ascendencia judía como, posteriormente, colonial. En estos términos, el desvelamiento de la herencia cristiana en la tradición filosófica occidental no se torna una “autocrítica” que viene desde Europa, sino de un *otro lado*.

Dado que el judaísmo es un aspecto atribuido al carácter triple de la identidad de Jacques Derrida, ¿de qué modo y qué es lo que se puede leer de su pensamiento bajo esta clave? Derrida antes de ser judío es marrano, su condición judía está en cierto modo puesta entre comillas y, en todo caso, entra dentro de ese secreto desde el cual escribe y que merece ser respetado. Por eso, el planteamiento que sigue consiste en emplear los términos “exilio” y “secreto” como hilo conductor de esta lectura para poner de manifiesto que tanto en el contexto del judaísmo como en el pensamiento de Derrida hay una experiencia de marginalidad que cobra unas dimensiones ontológicas y que terminan extendiéndose a una concepción determinada la escritura.

II. EXILIO HISTÓRICO, EXILIO ONTOLÓGICO Y EXILIO EN LA ESCRITURA

En el contexto del judaísmo el paso del exilio de lo histórico a lo ontológico sucede con respecto a ese acontecimiento que marca al pueblo judío: la destrucción de los Templos y la diáspora. Tras este acontecimiento histórico el exilio pasa de ser la consecuencia de unas circunstancias históricas desfavorables a ser la estructura ontológica de la realidad. Estos exilios tienen como referencia el gran exilio: el exilio de Dios, la ausencia de una figura trascendente, de una presencia plena a la que se pueda remitir todo. Es por esto que la concepción ontológica del exilio no se basa en una concepción estática del ser, sino fluctuante, itinerante, como un ir y venir en el que cualquier cosa que venga a la presencia le

es propio también retirarse, exiliarse. Que el exilio haya adquirido una dimensión ontológica supone que aparezca vinculado a una concepción del ser como *apertura* que quedará reflejada en la concepción judía de la escritura y, por extensión, en su tradición bíblica.

La tradición bíblica judía no gira en torno a un solo libro, sino a los libros: al libro de la Torá y sus respectivos comentarios, como el libro del Talmud, que es el libro del comentario. La existencia del comentario y la interpretación del texto refleja una comprensión de la escritura que no parte de un significado preexistente que determine el destino final y definitivo de la misma, pues a través del comentario se percibe un carácter inacabado del texto que es indisoluble del carácter generativo de la escritura.

De dos concepciones distintas del fenómeno mesiánico se derivan dos concepciones metafísicas, así como dos comprensiones de la escritura diferentes que, a su vez, derivan en tradiciones bíblicas distintas. Mientras que en el judaísmo a partir del Antiguo Testamento hay una fuente interminable de interpretaciones y comentarios, en el cristianismo el fenómeno mesiánico encarnado en la figura de Jesucristo colma de forma plena el sentido de la escritura con el Nuevo Testamento. Tal como afirma Marc-Alain Ouaknin, “*el acontecimiento Jesucristo es el hecho de que un hombre se haya levantado y diga: Vengo a dar cumplimiento a la Escritura*”³.

Ante el fenómeno mesiánico, desde el judaísmo se adopta una postura de espera constante, es decir, el mesías no ha llegado ni llegará nunca, aunque se le espere. La imposibilidad constitutiva de su llegada no hace, sin embargo, que deje de ser esperado, lo cual tiene implicaciones importantísimas en la concepción de la escritura.

Estar en el tiempo mesiánico y preservar su dimensión mesiánica es ponerse en suspenso, hacerse, literalmente, pregunta (Adam-Ma) y estar en la imposibilidad de decir la “última palabra”⁴.

Ante la imposibilidad de un lugar definitivo y de la palabra definitiva, la escritura se vuelve un lugar por el que hay que pasar, un tránsito que no

3 *Ibid.*, pp. 388-389.

4 *Ibid.*, p. 391.

exige un lugar definitivo y predestinado de antemano, pues ya siempre se está en la experiencia del exilio. Precisamente la existencia del comentario revela la apertura del sentido en la escritura como ausencia de la presencia plena de Dios. De este modo, la escritura no es concebida simplemente como custodia del texto, como custodia de un “querer decir”, sino como generadora del mismo.

En la tradición mística de la Cábala se ofrece el trasfondo filosófico que subyace a la necesidad del comentario al tratar la cuestión de Dios y la creación desde la noción del “exilio”. Según Marc-Alain Ouaknin, “*el Tsimsum es entendido como el momento en el que Dios se exilia para dejar ser al mundo, es decir, para la cábala, la creación solo es posible si Dios se retira*”⁵. En este sentido, la presencia plena de Dios es imposible como substancia y origen de todo, pues no hay una estructura jerárquica en la comprensión de la creación, sino que la creación se da, precisamente, ante la ausencia de un principio originario. Esto, trasladado a la escritura se traduce en el “rechazo del Texto-ídolo, o la Necesidad del Ateísmo”.

Dicho de otro modo, las paradojas del lenguaje y sus significaciones son tales que el único discurso sobre Dios que no sea idolátrico sólo puede ser un discurso ateo. O también, que en cualquier discurso el único Dios que no es un ídolo es un Dios que no es un Dios⁶.

De modo que, así como el único Dios del que se puede hablar es un Dios que no es un Dios, también del único “origen” que se puede hablar, en lo referente a la creación, es de un origen que no es un origen, pues no hay causa primera, Dios, ni determinación de principio a fin en la escritura. En lo que respecta a la cuestión de la creación, por lo tanto, el “principio” se halla en la casilla vacía, en ese espacio en blanco que se torna condición de posibilidad de la escritura.

Así como el exilio en la escritura es indisociable de los otros exilios —histórico y ontológico—, también la cuestión de la creación remitirá en última estancia a la escritura. Dicho de otro modo, creación y escritura llegan a su punto de encuentro en el exilio, convirtiéndose en una misma cosa: si la creación es comprendida como exilio Dios, el exilio de

⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁶ H. Atlan, «Niveaux de signification et athéisme de l'écriture», en *La Bible au présent*, París, Gallimard, 1982, p. 86. Citado en Ouaknin, ob. cit., 1993, p. 102.

éste en la escritura consistirá en la imposibilidad de su nombre como imposibilidad de una instancia plena de sentido que paralice el juego de la interpretación.

En el *Zohar* se ofrece una reflexión sobre en qué consiste el estudio y la interpretación del texto a través de la metáfora del laberinto, o fortaleza, que representa el paso por los diferentes niveles de interpretación, *Padrés* (Paraíso). El *Padrés* son los cuatro niveles de interpretación del texto que van del sentido más literal (*Pesbat*) más presente en el texto, al sentido más oculto (*Sod*). Según esta metáfora el estudio, la escritura, consiste en *pasar por* los distintos niveles para intentar llegar al sentido oculto que se halla en el centro de la fortaleza. Sin embargo, la llave que permite abrir la puerta al sentido oculto se encuentra, precisamente, en el lugar oculto al que se pretende acceder.

¿Cómo entonces acceder al misterio si la misma clave de acceso se localiza justo en ese lugar inaccesible? Es éste el problema de interpretación central de toda exégesis cabalista⁷.

Puesto que la comprensión de la creación se inserta en una teoría del lenguaje, el secreto de la creación que se halla oculto en el centro de la fortaleza es, en definitiva, el Nombre de Dios. Sin embargo, la fortaleza, es decir, el texto, guarda un elemento constitutivo que es el recurso de la puerta cerrada al sentido pleno del Nombre. De este modo, la imposibilidad de acceso a la plenitud del sentido supone que estar en la escritura consista en un transitar constante a través de la interpretación sin encontrar, por lo demás, un lugar definitivo que paralice dicho transitar. Como consecuencia, la imposibilidad de acceder a la plenitud del significado del Nombre hace que éste estalle en una constante remisión de significantes cuya continua reestructuración no encuentra clausura.

Las letras del Tetragramon (o nombre de Dios, Yaveh) son justo las letras del ocultamiento, escribe Scholem, y se convierten, precisamente, en el foco de atención de la exegética cabalista medieval. La lógica es infalible: el universo está contenido en el libro, el libro se reduce en la búsqueda de un nombre, el nombre es, sin embargo, el lugar donde habita el silencio. La búsqueda es entonces el incansable rodeo, la permanente aproximación

7 E. Cohen, "El laberinto," en *Cábala y Deconstrucción*, Barcelona, Azul, 1999, p. 60.

siempre diferida que conduce de nombre a nombre a un callejón sin salida, aunque el Otro no deje, en su ausencia, de susurrar al oído, de hacerse, a la distancia, presente⁸.

Es por esto que la Torá estalla como una red de significantes susceptible de reconfigurarse continuamente y que no encuentra reducción a un nombre pleno. Ante la imposibilidad de un sentido preexistente e ideal, será la propia materialidad de la escritura —las palabras, las propias letras y hasta los blancos de la escritura— la que sea susceptible de generar sentido. Existe, de hecho, una letra cuya carga significativa nos lleva a la misma cuestión de la creación y es la primera letra de la palabra *Beresbit* (creación):

Si *Beresbit*, como la primera palabra de la Biblia, concentra todos los secretos de la creación divina, ב (Bet), la letra que abre definitivamente este proceso creativo adquiere singular importancia. [...] Nada en el texto puede ni debe pasar inadvertido, se trata de poner en marcha, como dice Ricoeur, una práctica de la sospecha. Y tanto es así que, si en el Texto todo es signifiante, la configuración de la letra también lo es. ב (Bet), primera letra del Génesis, la que inaugura la Creación, adquiere un valor simbólico de vital importancia. Al ser fuente y origen de todo lo creado, debe necesariamente ser un signo abierto, la Creación es ante todo apertura⁹.

La relación entre la Revelación y la materialidad de la escritura debe ser entendida atendiendo a la particularidad de la lengua hebrea y es que ésta era una lengua consonántica. Este aspecto es decisivo para que, a través de los métodos de interpretación, que hace que unas palabras remitan a otras e incluso a frases, el juego de la interpretación no encuentre clausura. A través de los métodos de interpretación, el hebreo ofrece la posibilidad de realizar un paso de la presencia a la ausencia, de una palabra a otra, siendo en el “entre dicho”, entre el elemento pasado y el futuro, donde se construye lo que se entiende como “presente”.

El hebreo pasador no solo nos invita a pasar de una orilla a otra, sino llevarnos a cualquiera parte donde haya un paso que efectuar, manteniéndose ese entre-dos-orillas que es la verdad del paso¹⁰.

8 *Ibid.*, p. 78.

9 *Ibid.*, p. 71.

10 M. Blanchot, *L'Entretien infini*, París, Gallimard, 1969, p. 184. Citado por Ouaknin, ob. cit., p. 114.

Así pues, no hay principio ni final en lo que respecta a la escritura, estar *en* la escritura consiste en habitar el texto, recorrerlo a partir de un constante e inconcluso retorno del exilio.

1. La dimensión ontológica y ética del Secreto

Como ha sido mencionado ya al inicio de este desarrollo, tratar de empezar por el principio hace resonar el eco de un gran silencio ante lo que no se puede decir. Por eso, allí donde habita el Secreto el problema del origen se resuelve como *apertura*.

Lo que hay al principio y que no puede ser dicho es, precisamente, la condición de posibilidad del decir; en el secreto se condensa la imposibilidad de reducir aquello que es condición de posibilidad del ser. Rehusar de una estructura jerárquica a la hora de comprender la creación y el Texto supone hallarnos siempre en el exilio, en un ir y venir de un sentido que se desplaza y se borra, se dice y se desdice. Porque hay secreto, porque hay apertura, el texto puede significar una cosa y su contraria, pero lo más importante no es una o la otra, sino lo que sucede *entre* ambas, la condición de posibilidad de las dos. Y aquí es donde el secreto, además de una dimensión ontológica, alberga una dimensión ética en torno a la responsabilidad y la relación con el Otro. Hay responsabilidad para con el otro cuando se asume la ausencia de una instancia plena y trascendente que determine de manera unívoca el sentido y, así mismo, hay responsabilidad para con el otro cuando se parte de la asunción de que el sentido está a la espera de ser superado y transgredido por él. Por eso, en esta comprensión del Texto y de la Creación Dios se ha ido, el Mesías no ha llegado y siempre hay lugar para un nuevo Otro que adviene al que darle la palabra.

2. Exilio y Secreto en el fenómeno del Marranismo

La experiencia del exilio y el secreto también son dos elementos que marcan el fenómeno del Marranismo. Puesto que el marrano es aquel que tiene una carencia, tanto como para ser del todo cristiano como para ser del todo judío, está condenado a un exilio tanto exterior como interior al convivir con dos identidades en conflicto. El fenómeno del marranis-

mo está asociado al criptojudaismo, consistente en afirmar públicamente pertenecer a la fe cristiana manteniendo simultáneamente una adhesión secreta al judaísmo. Pero, a pesar de que el marrano llega a ser considerado sospechoso incluso dentro de la propia comunidad judía, de algún modo eso se vuelve una nueva experiencia del destierro, de no pertenencia, que se inscribe en la historia de los exilios del pueblo judío.

Pero este fenómeno actualiza también la noción de “secreto”, pues, además de la comprensión del secreto en lo relativo a la cuestión de la escritura y la creación, a través del fenómeno del marranismo el secreto sufre también, como la noción de exilio, un tránsito de lo histórico a lo ontológico. Dado que la adhesión al judaísmo dentro del marranismo se lleva de una forma confidencial, existe una cultura del secreto inherente a este fenómeno que consiste en aprender y enseñar que el secreto debe ser guardado y cómo debe ser guardado. El secreto adquiere unas dimensiones ontológicas en cuanto a la comprensión de la identidad como algo fragmentado e inacabado, pero también esta cultura del secreto adquirirá para Derrida unas dimensiones ético-políticas.

III. JACQUES DERRIDA: “TENGO EL GUSTO DEL SECRETO”

Considerar el pensamiento de Jacques Derrida a través de una experiencia de no pertenencia, bien sea desde su cuestión judía o de su auto-denominada condición de producto (pos)colonial, exige que la cuestión sea mediada por su condición de marrano secularizado.

La mission secrète, discrète, du marrane c'est d'enseigner le secret, que le secret doit être gardé, doit être respecté, que le secret doit être respecté. Mais qu'est-ce le secret absolu? Donc, cette question m'a obsédé tout autant que celle de mes supposés origines judéo-espagnoles. Elles se sont croisées, ces deux obsessions, dans la figure du marrane. Peu à peu je me suis mis à m'identifier à quelqu'un qui porte un secret plus grand que lui et auquel il n'a pas lui-même accès. Comme si j'étais un marrane de marranes, va se dire, un marrane séculaire, un marrane qui aurait perdu jusqu'à l'origine juive et espagnol de son marranisme, un marrane universel¹¹.

11 S. Fathy, *D'ailleurs*, Derrida, París, ARTE France. Gloria Film Productions, 1999.

Y, como marrano, no se debe perder de vista que el carácter múltiple de su identidad, en este caso triple, mantiene una relación de tensión entre sus términos que, además, impide que la identidad quede reducida a uno de ellos. De ahí la experiencia de exilio tanto exterior como interior: a partir de su condición judía vive el antisemitismo y la exclusión de los espacios públicos y como argelino/ francés en términos coloniales experimenta tensiones con respecto a cuestiones culturales y relativas a la lengua. Sin embargo, es interesante también contemplar ese gusto por el secreto a la luz de uno de los rasgos más comunes del marranismo tradicional como es la adhesión a un criptojudaismo, es decir, el mantenimiento de una relación confidencial y reservada con el judaísmo. Pero, en el caso de Derrida él mismo apunta que lo que tiene de secreta esta relación con lo biográfico excede incluso lo consciente convirtiéndose, en cierto modo, secreta incluso para sí mismo:

Una sedimentación inconsciente se plasmó, endureció, encalleció, pero también —de modo igualmente inconsciente— una determinación intelectual, aunque no entendí gran cosa de lo que sucedía en 1942 cuando el pequeño niño judío de Argel que yo era, en el momento del antisemitismo (francés, y no alemán o estrictamente nazi) fue expulsado de la escuela. [...] Más adelante, y como consecuencia, incumbirá a cuestiones intelectuales, las cuestiones de la cultura y de la lengua. Una configuración que podrá denominarse “intelectual”, e incluso “ideológica”, aunque no consciente, ocupa su lugar. Y de allí en más ya no será posible, para mí como para cualquier otro, discernir entre lo biográfico y lo intelectual, lo biográfico no intelectual y lo intelectual, lo consciente y lo inconsciente¹².

El marrano, como autor, no reconoce como propio el lugar desde el que escribe y, en el caso particular de Derrida, tampoco la lengua en la que lo hace. Debido al carácter fragmentario de la identidad la cuestión de la autoría y de la firma se hace problema, pues el autor no mantiene una relación jerárquica con el texto, sino de extensión; el límite entre el cuerpo de la obra y el propio es prácticamente inexistente, de modo que la experiencia encarnada del exilio se prolonga a la escritura. Desde un punto de vista hermenéutico la consecuencia de esto es que el punto de partida siempre es un no-lugar, una palabra no plena, un silencio en el

12 J. Derrida y M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 55-56.

origen que arroja a la escritura a una itinerancia del exilio provocando que la creación de sentido sea, en definitiva, apertura, apertura al Otro:

Acaso Elías, acaso otro; hace falta que todavía pueda llegar alguien; debe de haber alguien que viene y por eso es necesario que la tabla —la tabla de contenidos o la tabla de la comunidad, su mesa— tenga un lugar vacío para algo absolutamente indeterminado, para un adviniente; démosle impropriamente el nombre de “Mesías”. [...] Dar de leer al otro significa también dejar desear, o dejar al otro el lugar de una intervención con la cual podrá escribir su interpretación: el otro deberá poder firmar mi texto. Y es en ese punto donde el deseo de que a uno no lo entiendan significa, simplemente, hospitalidad para la lectura del otro, y no rechazo del otro¹³.

Es indudable que la deconstrucción es marca de la denominada “filosofía francesa” y remite además a los problemas del final de la metafísica de la filosofía alemana presentes en autores como Heidegger y Nietzsche. Sin embargo, existe en la escritura de Derrida toda una serie de estrategias textuales cuyo rastro conducen a ciertos elementos de componente principalmente biográfico que remiten a una tensión con la tradición occidental, tanto desde el punto de vista de la herencia teológica cristiana como desde el punto de vista colonial.

1. El signo y su relación con lo divino

La crítica derridiana a la “metafísica de la presencia” es una crítica al cristianismo europeo que baña la filosofía occidental, por eso es una crítica contra el idealismo, contra ese plano trascendente que pretende subsumir y homogeneizarlo todo bajo un principio rector anulando lo diferente y excluyendo lo marginal como irrelevante. La “metafísica de la presencia” se trata de una historia de la verdad en la que el Mesías ya ha llegado y no hay lugar para la alteridad. Esto se inscribe también en la concepción occidental del lenguaje que Derrida denomina “logo-fonocentrismo” y, en este sentido, la estrategia deconstructiva consiste en mostrar los puntos flacos de esta visión del lenguaje logocéntrica, totalizante y sistemática desvelando que la ilusión de eternidad y estabilidad no es más que eso, una ilusión garantizada por la iterabilidad del signo.

13 *Ibid.*, pp. 47-48.

Derrida pone en cuestión el estatuto que se le ha asignado a la escritura desde la tradición occidental sacándola de un papel secundario con respecto al habla. En esta línea critica la noción tradicional de signo como doble dimensión de significado y significante:

La diferencia entre significado y significante pertenece profunda e implícita a la totalidad de la extensa época que abarca la historia de la metafísica, y de una manera más explícita y sistemáticamente articulada a la época más limitada del creacionismo y del infinitismo cristiano cuando éstos se apropian de los recursos de la conceptualidad griega¹⁴.

El lenguaje ha sido comprendido a la luz de la metafísica de la presencia a través de un esquema que considera el plano sensible del significante sometido al plano ideal del significado. Pero, además de la subordinación del significante al significado, a su vez el significante fónico se superpone al significante escrito. Ambos constituyen la dimensión material y exterior del signo, pero históricamente se le ha concedido una posición privilegiada a la voz sobre la escritura, por ser la voz el significante más próximo al significado. Esta proximidad se basa en que la voz sale del interior hacia el exterior, manteniendo más proximidad con la pureza del significado a través del “pensamiento-sonido” y el “oírse-hablar”.

Es preciso que exista un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea de algún modo absoluta e irreductible. No es un azar si el pensamiento del ser, como pensamiento de ese significado trascendental, se manifiesta por excelencia en la voz: es decir, en una lengua de palabras. *La voz se oye a sí misma*¹⁵.

De este modo, siempre se había considerado que la escritura tenía que limitarse a ser escritura fonética, es decir, representación gráfica del fonema. El vínculo entre el significado y la voz es concebido como una relación natural, relación que, a su vez, condiciona también de forma natural la subordinación de la escritura al habla. Sin embargo, según Derrida, la pureza e idealidad del significado ha sido mantenida por la iterabilidad del signo, “la idealidad absoluta es el correlato de una posi-

14 J. Derrida, “El fin del libro y el comienzo de la escritura” en *De la gramatología*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 19.

15 *Ibid*, p. 28.

bilidad de repetición indefinida”¹⁶. Por lo tanto, no hay nada que preceda a la escritura y al poder generativo de sentido depositado en su carácter material, puesto que lo que tradicionalmente se ha venido entendiendo como la pureza del significado no consiste más que en una red de significantes que remiten unos a otros y su ilusión de eternidad es mantenida por la capacidad de repetición del signo.

En la noción tradicional de signo subyacen unas constantes teológicas que obedecen a un esquema trascendente en el que una instancia más “pura” está en superposición con respecto al componente mundano: “el signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica”¹⁷. De alguna manera la concepción de escritura de Derrida tensa un punto con la concepción occidental del lenguaje haciéndose eco de ese momento en el que la escritura tomó parte ante el fenómeno mesiánico cuando, renunciando a toda instancia trascendente (Nombre de Dios, significado ideal, voz), la escritura permaneció en ese retorno inacabado del exilio, allí donde la creación del sentido reside en su carácter material.

2. La Creación y el problema del origen

La ausencia de una presencia plena, sea un significado ideal o el mismo Nombre de Dios, es lo que precisamente le otorga carácter generativo a la escritura. Este tipo de instancias trascendentes suponen pensar en un origen tal y como es comprendido tradicionalmente. Sin embargo, al principio está el silencio y la escritura está siempre en la experiencia del exilio donde no hay principio ni fin.

Derrida en el texto *La Différance* (1963) pone en cuestión la idea de que la escritura esté en una relación de estricta representación del fonema, pues da cuenta de una “falta de ortodoxia” en esta representación que permite pensar que la escritura nunca ha sido representación del habla y que el lenguaje ha sido desde siempre materialidad y escritura.

Hablaré, pues, de una letra. De la primera, si hay que creer al alfabeto y a la mayor parte de especulaciones que se han aventurado al respecto.

16 J. Derrida, *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-textos, 1995, p. 102.

17 J. Derrida, “El fin del libro y el comienzo de la escritura” en *De la gramatología*, ob. cit., p. 20.

Hablaré, pues, de la letra *a*, de esta primera letra que ha podido parecer ser necesario introducir, aquí o allá, en la escritura de la palabra *différance*¹⁸.

Derrida pone en primer plano la letra en tanto dimensión material del lenguaje y la contempla introducida en la palabra *différance*. La pronunciación y sonoridad de esta palabra en francés es totalmente idéntica que la de la palabra *différence* (con e). Lo que pone en evidencia esta imperceptible diferencia al oído es que la voz y el significado no son el dictado riguroso de lo que tiene lugar en el plano de la escritura, puesto que esta diferencia imperceptible al oído no es una diferencia auditiva, sino gráfica. Es decir, hay algo en el plano de la escritura que pone de manifiesto que ésta no se encuentra subordinada a una instancia superior.

La diferencia es el “entre” y lo que Derrida denomina *différance*, como diferencia absoluta, se trata de un juego silencioso que opera, pero no es; no es nada, pero opera como condición de posibilidad del ser haciendo posible la aparición de la diferencia, de que esto sea esto y aquello sea aquello. Sin embargo, advierte que el que la *différance* permite la posibilidad de que las cosas sean en virtud de la diferencia no quiere decir que sea inteligible, pues la *différance* es lo que hace posible la presentación de lo presente y es este mismo papel de *condición de posibilidad de lo presente* lo que le impide, precisamente, presentarse. La materialidad del lenguaje remite a una escritura viva, en el texto, en la diferencia, en el “entre” y es en este espacio vacío donde la *différance* es origen. Sin embargo, estamos hablando de un origen no pleno, pues no es causa u origen tal y como es comprendido desde el esquema tradicional, sino que la *différance* opera como “origen” en los espacios vacíos, en los blancos de la escritura:

Lo que se escribe como “diferencia” será así el movimiento del juego que “produce”, por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. La *différance* es un “origen” no-pleno, no-presente. La palabra “origen” tiene una carga metafísica, pero aquí nos estamos refiriendo a un operar de algo que no tiene presente, un origen que realmente no es un origen¹⁹.

Solo la ausencia de un elemento fundacional y determinante es lo

18 J. Derrida, “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 39.

19 *Ibid.*, p. 47.

que hace emerger el ser de las cosas desde la apertura y en virtud de su diferencia. La metafísica de la presencia parte del principio de identidad según el cual un elemento es igual a sí mismo en su presencia. Pero, en lugar de la identidad como presencia, Derrida habla de marcas o huellas; la marca de un elemento pasado que se funde ya en una marca futura construyendo así lo que ingenuamente se ha denominado presente.

Pero ante todo el problema del origen se confunde con el problema de la esencia. [...] Lo que ya nos enseñó el pensamiento de la huella, es que no podría ser sometido simplemente a la cuestión onto-fenomenológica de la esencia. La huella *no es nada*, no es un ente, excede a la pregunta qué es y, eventualmente la hace posible²⁰.

La creación, o el modo de construcción del presente, tiene un arraigo en el lenguaje, o lo que es lo mismo, en la escritura. Derrida comienza hablando de una letra y termina por la cuestión del origen. La *différance* es ese juego silencioso que *no es nada*, pero es condición de posibilidad de que las cosas sean esto y aquello. Que la conciba como una operación “silenciosa” y como origen al mismo tiempo tiene ciertas reminiscencias con esa concepción de la creación como ausencia de Dios, esa instancia trascendente que se exilia para dejar ser al mundo dejando una casilla vacía cuyo lugar está siempre ocupado provisionalmente por la letra. Incluso el propio Derrida en *La Escritura y la Diferencia* en el capítulo dedicado a “Edmond Jabés y la cuestión del libro” hace referencia al exilio de Dios y su reflejo en la escritura:

Dios se ha separado de sí para dejarnos hablar, para que nos extrañemos y nos preguntemos. Y lo ha hecho no hablando, sino callándose, dejando que el silencio interrumpa su voz y sus signos, dejando romper las Tablas²¹.

En *La Différance* la cuestión del origen, es decir, del carácter generativo de sentido que reside en la escritura, no se deposita en ninguna instancia superior, sino en el gran silencio del “entre” que cuyo único “origen” perdido está depositado en la materialidad de la escritura, concretamente,

20 J. Derrida, J., “El fin del libro y el comienzo de la escritura”, en *De la gramatología*, ob. cit., p. 98.

21 J. Derrida, “Edmond Jabés y la cuestión del Libro”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 94.

en la letra *a*. Derrida comienza diciendo “Hablaré pues de una letra, de la letra *a*” y termina por la cuestión del origen para referirse a “un origen que no es un origen”, sino un juego de aperturas que remiten en último término a la escritura.

Igual que en el Génesis, al principio, en el origen, hay silencio, vacío; Dios se exilió en el mundo y en el Nombre y, por eso, no hay principio. La creación no se comprende jerárquicamente, sino que emerge de los espacios vacíos, de los blancos de la escritura y, por eso, la cuestión de la creación está depositada en la letra: en el caso del Génesis, en la letra *Bet*, primera letra de la palabra “creación” *Beresbit*; en el caso de Derrida en la letra *a*, en esa letra insertada en la palabra *différance* que pone de manifiesto la falta de ortodoxia de la concepción tradicional de la escritura como escritura fonética regulada por un significado ideal, un “querer decir” que mantiene a la escritura en relación de subordinación con respecto al habla.

3. *La Différance*: el uso de la lengua francesa a través del filosofema

La différence es un filosofema que sirve de ejemplo de que las estrategias textuales de Derrida pueden contemplarse desde el hibridismo cultural que lo caracteriza. Por un lado, puede remitir al momento en el que la escritura permaneció precristiana y donde se condensa la cuestión del origen en el silencio y en ese lugar prestado que es la letra. Por otro lado, no hay que perder de vista que este filosofema está vinculado a la lengua francesa y la estrategia textual que activa la palabra *différance* consiste en provocar un movimiento en la escritura revocando su tradicional carácter secundario como escritura fonética presente en las normas del buen hablar y del buen escribir de las lenguas en general y de la lengua francesa en particular. En este sentido, se tensa de nuevo un punto con la tradición occidental, ahora desde el punto de vista colonial.

Mi única lengua materna, si tengo alguna, es el francés, pero muy pronto y de un modo oscuro tuve la sensación de que esa lengua no era mía. Y no solo porque pertenecía a una familia judía, de origen judeoespañol que estaba en Argelia desde antes de la colonización francesa, sino también, precisamente, porque desde los años de la escuela —por ende, ya estamos en la biografía intelectual— el modo en que se enseñaba, ya en los pri-

merísimos grados, la lengua francesa, las normas del buen escribir y del buen hablar correcto, las referencias a la literatura, daban a entender que el modelo estaba solo en Francia, e incluso en París. Tenía la sensación de que esa lengua, la única mía, había llegado de otro sitio. Y el momento en que fui excluido de la escuela debe de haber agravado este sentimiento de ajenidad, de exterioridad, de no pertenencia, ya en la lengua, ya en la referencia a la literatura, al modelo del buen hablar y de las bellas letras²².

Dada la tendencia al sistema, a la totalización y homogeneización cultural presente en la tradición occidental, a esa violencia epistémica por parte de occidente que anula la subjetividad del Otro, la *différance* arremete contra esto al tiempo que actualiza la lengua francesa como lengua filosófica desde los márgenes de occidente poniendo en jaque la concepción nacional de la lengua, la filosofía y la literatura, y lo hace como una estrategia que advierte que si es francesa lo es desde el margen de lo nacional, concretamente desde un punto de vista colonial.

4. Secreto y responsabilidad: el lugar del Otro en Europa

La filosofía occidental adolece de un reduccionismo trascendente que todo lo tematiza, de manera que lo que no es cognoscible y determinable, simplemente no *es*. Es por esto que en Europa no hay lugar para el secreto, lo cual implica que tampoco haya lugar para el Otro. Y aquí, precisamente, radica la importancia de abordar el pensamiento de Derrida a partir de la relación entre lo biográfico y lo intelectual.

A pesar de que Derrida es comúnmente conocido como filósofo francés, su relación con occidente está basada en una experiencia de no pertenencia desde eso que queda en el margen de una Europa de corte cristiano y colonial. La experiencia de no pertenecer a esto ni a aquello que resiste a ser tematizada y a quedar reducida bajo lo que tradicionalmente se ha entendido como “identidad” se prolonga del propio cuerpo al cuerpo del texto. Hay una especie de experiencia del exilio de su condición de marrano que adquiere unas dimensiones ontológicas y encuentra una vía de reflejarse en la escritura a través de determinadas estrategias textuales como es la misma Deconstrucción.

22 J. Derrida, y M. Ferraris, ob. cit., 2009, p. 57.

Esta ontología del exilio, que es también una ontología del secreto, no es compartida desde la metafísica de la presencia que caracteriza a la filosofía occidental, lo cual provoca que tanto la comprensión de la creación, como de la escritura y de absolutamente todo se dé en términos jerárquicos, no habiendo, por eso, lugar para el Otro. En este sentido, según Derrida Europa necesita repensar ciertos conceptos paradójicos que llevan al límite el funcionamiento de la metafísica tradicional, como es el de “responsabilidad”. Este concepto guarda una “estructura del secreto” al no dejarse tematizar y no poder ser comprendido bajo un esquema reduccionista.

El concepto de responsabilidad es uno de esos conceptos extraños que dan que pensar, sin dejarse tematizar [...] Este concepto paradójico tiene asimismo la estructura de un cierto secreto- y de lo que se llama, en el código de ciertas culturas religiosas, el misterio²³. Lo político excluye ahí a lo místico. A partir de entonces, en Europa, e incluso en la Europa moderna, heredar esta política de proveniencia greco-platónica es ignorar, sofocar, excluir, dentro de su espacio, toda posibilidad esencial de secreto y todo vínculo de la responsabilidad con el secreto guardado, todo aquello por lo cual una responsabilidad puede tener que ver con el secreto²⁴.

El secreto es constitutivo del proyecto deconstructivo y alberga en él la relación entre ética y hermenéutica al ser la garantía del lugar del Otro. Porque es precisamente en el secreto donde la creación se contempla como apertura —apertura al otro— y, por lo tanto, donde yace la responsabilidad. Por eso este concepto rehúsa la tematización en aras de ser comprendido a la luz de una cierta cultura del secreto que, en cualquier caso, no es europea.

Las consecuencias hermenéuticas de leer el pensamiento de Derrida a partir de la relación entre lo biográfico y lo intelectual, y sin restringir la deconstrucción al problema de “el final de la metafísica” de la filosofía alemana, han sido precisamente descubrir la relación entre hermenéutica y ética a través del Secreto y del exilio en la escritura. Este gusto por el Secreto que atraviesa el pensamiento de Derrida se remonta a otro lugar, o no-lugar, anterior a la muerte de Dios inaugurada por Nietzsche o el

23 J. Derrida, “Dar la muerte”, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 35.

24 *Ibid.*, p. 41.

final de la metafísica ontoteológica de Heidegger. Del mismo modo que Derrida se refiere a la negatividad de Dios presente en la obra de Edmond Jabés como algo que no proviene de precedentes filosóficos alemanes, sino de otro momento anterior:

no pertenecen en primer lugar a *Bohème*, el romanticismo alemán, Hegel, el último Scheler, etc. La negatividad de Dios, el exilio como escritura, la vida de la letra finalmente, es ya la Cábala. Que quiere decir Tradición misma, y Jabés es consciente de las resonancias cabalísticas de su libro. Incluso juega con ellas a veces²⁵.

También en sus textos —los de Derrida— resuena el eco de esa escritura que siempre ha transitado en el exilio. Sin embargo, esta afirmación no le corresponde hacerla a su autor; él se ha limitado a remitir su pensamiento a ese secreto desde el cual escribe para dejar que el Otro firme en su texto formando parte de la estrategia deconstructiva que cede al Otro la palabra:

Ausencia del escritor también. Escribir es retirarse. [...] *Dejar* la escritura es estar ahí solamente para dejarla pasar, para ser el elemento diáfano de su procesión: todo y nada. En relación con la obra, el escritor es a su vez todo y nada. Como Dios²⁶.

Derrida se ha borrado a sí mismo de su texto. La relación entre lo biográfico y lo intelectual nunca había sido tan determinante y tan irrelevante al mismo tiempo en relación al texto. Hay una extensión a la escritura desde lo biográfico, pero mediada por el Secreto. En estos términos merece la pena replantear el usual encasillamiento de Derrida bajo la filosofía francesa reconsiderando de nuevo las relaciones entre lo biográfico y lo intelectual, pues espacialmente Argelia se erige como el lugar *entre* los lugares, entre la cultura árabe, su ascendencia judeoespañola y Francia, operando como esa casilla vacía, allí donde conviven en mutua exclusión los términos que conforman su triple identidad y donde la experiencia del exilio caló en el cuerpo y en el texto; donde el principio de identidad quedó suspendido para siempre y encontró una identidad sin identidad

25 J. Derrida, “Edmond Jabés y la cuestión del Libro”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 102.

26 *Ibid.*, p. 97.

en la figura del marrano. A través de esta figura Derrida se ha retirado a sí mismo del texto para mantener el Secreto y lo ha introducido como un caballo de Troya en la filosofía occidental.

