

**GEOGRAFÍA DE LOS RESTOS:
REINSCRIPCIONES
DEL DUELO EN *GLAS*
DE JACQUES
DERRIDA**

Tesis Doctoral.

Beatriz Blanco Vázquez. Licenciada en Filosofía.

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía .

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía,
Geografías de los restos: reinscripciones del duelo en *Glas* de Jacques Derrida.
Beatriz Blanco Vázquez. Licenciada en Filosofía.
Director de la Tesis: José María Ripalda Crespo.
Codirectora: Cristina de Peretti Peñaranda.

AGRADECIMIENTOS:

Aunque dar las gracias entraña un gesto doble por el que al reconocer una deuda se la cancela; querría que este espacio para los agradecimientos fuese una afirmación, no de la "deuda" como falta, sino de lo radicalmente positivo de haber recibido de tantos otros. En primer lugar, de mis directores José María Ripalda, Cristina de Peretti y Paco Vidarte (qui reste); este trabajo no habría llegado a ser sin ellos, sin sus correcciones minuciosas y atentas, sin su apoyo constante a lo largo de estos años, más allá de la tesis. Tengo también que destacar la ayuda prestada, durante mi estancia en Los Ángeles, por Peggy Kamuf y por todo el equipo de Special Collections de la Universidad de Irvine. Gracias también a mis compañeros del grupo de investigación "Textos de Jacques Derrida: análisis crítico y edición en castellano", especialmente a Luis y a Fernando, por estos años de traducción colectiva de Glas; a Delmiro Rocha, Cristina Marciel y Fabio Vélez dentro de la universidad y, fuera de ella, a Proxectoderriba (un incierto nosotr@s), a Federico Rodríguez por el trabajo compartido; y gracias, otra vez, a Isabelle Jeurissen, Lucía Castro, Álvaro Otero e Izaskun Mardaras por el apoyo a lo largo de estos años y por la ayuda inestimable en los últimos retoques.

ÍNDICE

0.	Introducción	9
0.1	El clamor de la tesis.	9
0.2	Del libro y de los restos: guardar los restos para que se pierdan.	11
0.3	La tesis del clamor.	19
1.	<i>Glas reste</i>	25
1.1	Historia de una repercusión amortiguada.	25
1.1.1	Los primeros ecos de <i>Glas</i> : el atragantarse con el clamor.	27
1.1.2	Primeros artículos sobre <i>Glas</i> en el entorno de la deconstrucción y ecos posteriores: de la canonización literaria a la deconstrucción del falogocentrismo.	31
1.1.3	<i>Glas</i> en la academia anglófona: reciclajes desde la Teoría de la literatura.	36
1.1.4	La lenta asimilación de <i>Glas</i> en las décadas siguientes.	40
1.1.5	En los huecos de la universidad europea.	44
1.1.6	¿Hegel después de Derrida?	47
1.1.7	<i>Glas</i> y la vuelta de lo religioso en clave post-moderna.	48
1.1.8	<i>Glas</i> en la universidad: tesis doctorales y trabajos de investigación.	49
1.1.9	Traducciones: un resto entre las lenguas.	51
1.1.10	Lo forcluido hace síntoma.	56
1.2	¿Una cripta en el corpus?	60
1.2.1	Anticipos de <i>Glas</i> .	61
1.2.2	Ecos de un clamor.	72
2.	Bajo los escombros del libro, el acontecimiento del subjectil	89
2.1.	¿El <i>glas</i> del libro?	90
2.1.1	El libro <i>après coup</i> : el fin del libro y el comienzo de la escritura.	90
2.1.2	¿Del libro a los hiper-textos? Transformaciones y resistencias del subjectil.	92
2.2.	Archi-grafías de <i>Glas</i> : los seminarios.	100
2.3.	La erección de una columna doble.	106
2.3.1	Antecedentes de la doble columna.	106
2.3.2	<i>Double bande</i> : diseminaciones.	109
2.4.	De la <i>bande</i> a la estrictura:	115
2.4.1	Invaginaciones: "la lenta agonía del metalenguaje".	115
2.4.2	Series estricturantes, efecto cuasi-trascendental y el resto.	120
2.5	¿Por un fetichismo general? (Geografías del deseo).	128
2.6	+2	139
2.6.1	<i>Judas</i> : voyeurismo y tra(d)iciones.	141
2.6.2	(el resto) se suspende.	144
2.6.3	"Se ruega insertar": tesis de quita y pon.	146
2.7	Replicaciones e injertos virales entre los corpus.	148
2.7.1	" <i>Glas</i> : une foison de noms dormant dans ces lettres "	156
2.8	<i>G/ reste</i> la lengua.	157

3.	Vestigios de Hegel	169
3.1	¿Él, quién?	169
3.1.1	De Hegel a <i>l'aigle</i> : herencias hegeliano-francesas.	172
3.1.2	"El último filósofo del libro": Hegel en Derrida antes de <i>Glas</i> .	179
3.2	Restos de Hegel: la ruina monumental y la sepultura portátil.	188
3.2.1	La tópica de la familia: restos naturales, recaídas del Espíritu y duelos truncados.	195
3.2.1.1	Del amor y otros restos.	201
3.2.1.2	"Nosotros, los hombres": re-producción de lo natural y deconstrucción del falogocentrismo.	205
3.2.1.3	Veneno y contra-veneno: organismo como economía, enfermedad y muerte del ser natural.	208
3.2.1.4	La familia de Hegel: Antígona, el vómito absoluto.	211
3.2.2.	Desde la otra orilla: la Sagrada Familia y el Sa.	219
3.2.2.1	La anunciación de la <i>IC</i> .	221
3.2.2.2	De judíos y otros restos.	222
3.2.2.3	El cristianismos: migajas tras la Cena.	226
3.2.2.4	La <i>IC</i> como fetiche: el absoluto del fantasma y el mito de la oposición sexual.	230
3.3	Reinscripciones en Hgl: restos de Derrida.	237
3.3.1	Acontecimiento, resto de tiempo.	241
3.3.2	<i>Brûle-tout</i> : holocausto y don.	243
4	En el nombre de Genet	249
4.1.	"genet": el subjectil.	249
4.2.	Jean Genet, según la crítica literaria.	255
4.2.1	La canonización sartreana y su repetición paródica en <i>Glas</i> .	257
4.2.2	Jean Genet por Georges Bataille: resistencias metafísicas del pensador de la parte maldita.	263
4.2.3	La constitución de un corpus crítico sobre Genet antes y después de <i>Glas</i> .	265
4.3.	Restos de acontecimiento en el texto: la gráfica del resto y el tiempo de la cita.	270
4.3.1	Tiempo y economía de la cita: iterabilidad y firma en "Signature, événement, contexte".	271
4.3.2	El resto de Genet : " <i>Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes</i> " y la cita truncada.	274
4.4.	La (im)propiedad del nombre y la diseminación del <i>seing</i> .	277
4.4.1	"Peut-être le cas (<i>Fall</i>) du <i>seing</i> ".	279
4.4.2.	Los nombres como duelo.	281
4.4.3	La operación genética como nominación.	285
4.5.	Desapropiaciones del nombre:	292
4.5.1	Devenir planta, devenir animal.	292
4.5.2	Rebato por una firma impropia.	298

4.6.	<i>Anthèmes</i> : cuasi-trascendentales y flores.	300
4.6.1	Series antemáticas y desprendimientos en cadena.	304
4.7.	La reproducción de otro cuerpo textual : paréntesis, injertos, prótesis, restos.	308
4.7.1	Prótesis genéticas.	310
4.7.2	La economía de la prótesis y el resto.	312
4.7.3	Geografías del travestismo.	315
4.7.4	Reescribiendo el cuerpo <i>gl</i> .	317
5.	Hetero-tanato-grafías	319
5.1.	La palabra que falta.	319
5.2.	El espacio autobiográfico y la propiedad del nombre.	323
5.3.	La vida la muerte: acontecimiento y escritura.	328
5.4.	"yo": el secreto de la literatura.	332
5.5.	La firma del otro: la indecidibilidad de una correspondencia a pedazos.	337
5.6.	Restos del nombre, reinscripciones del duelo.	341
6.	(Conclusión): geografías de los restos: reinscripciones del duelo en <i>Glas</i> de Jacques Derrida	351
6.1.	Reinscripciones del duelo:	352
6.2.	Geografías de los restos: libro, lugar y memoria.	361
6.3.	Recapitulación: reciclar un clamor.	367
7.	Bibliografía	373
7.1	Fuentes.	373
7.1.1	<i>Glas</i> de Derrida.	373
7.1.2	Textos inéditos de Derrida.	373
7.1.3	Obras de Derrida.	373
7.1.4	Obras de Hegel.	375
7.1.5	Obras de Genet.	375
7.2	Bibliografía secundaria.	376
7.2.1	Libros, revistas, artículos y reseñas sobre <i>Glas</i> .	376
7.2.2	Libros, revistas y artículos sobre Derrida.	378
7.2.3	Libros y artículos sobre Hegel.	379
7.2.4	Libros, revistas y artículos sobre Genet.	380
7.3	Otra bibliografía.	381

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1:

Imagen del artículo "Glas" en *L'Arc*, donde se publican, por primera vez y de modo independiente, diversos extractos de la columna Genet.

Figura 2:

Notas manuscritas de Jacques Derrida para la exposición sobre *Glas* que tuvo lugar en el centro Pompidou.

Figura 3:

Página de Glas a tres columnas.

Figura 4:

Página de la edición facsímil del manuscrito de Genet publicado como *La sentence*.

Figura 5:

Portada del número que *Les lettres françaises* dedica a Derrida y en el que colabora Jean Genêt.

Figura 6:

Imagen de la Tórah.

0. Introducción

0.1 El clamor de la tesis

En el año 1980 Derrida defiende, basándose en los trabajos publicados durante las últimas décadas, una “tesis” doctoral cuyo germen se remontaba a veinticinco años antes. De esa defensa de tesis, Derrida excluye ciertas publicaciones, en primer lugar *Glas*, justificándolo de este modo:

« [...] j’ai continué à entraîner la même problématique, la même matrice ouverte (ouverte sur les chaînes de la trace, de la différance, des indécidables, de la dissémination, du supplément, de la greffe, de l’hymen, du *parergon*, etc.) vers des configurations textuelles de moins en moins linéaires, des formes logiques et topiques, voire typographiques plus risquées, le croisement des corpus, le mélange des genres ou des modes, *Wechsel der Töne*, satire, détournement, greffe, etc., au point qu’aujourd’hui encore, alors qu’elles sont publiées depuis des années, je ne les crois pas simplement présentables ou recevables dans l’Université et je n’ai pas osé, pas jugé opportun de les inscrire parmi les travaux ici soutenables ; il en va ici de *Glas*, où pourtant se poursuivaient le propos grammatologique, l’explication avec l’arbitraire du signe et la théorie de l’onomatopée selon Saussure aussi bien qu’avec l’*Aufhebung* hégélienne, le rapport entre l’indécidable, la dialectique et le *double bind*, le concept de fétichisme généralisé, l’entraînement du discours de la castration vers une dissémination affirmative et vers une autre rhétorique du tout et de la partie, la réélaboration d’une problématique du nom propre et de la signature, du testament et du monument, et bien d’autres motifs encore. »¹

Derrida decide dejar *Glas* fuera de la tesis y fuera de la universidad; el libro le parece irrecible (ese calificativo, que el propio Derrida introduce, retorna en cuanto pretendemos trazar una historia o sostener una tesis sobre *Glas*) en los cánones académicos. Aunque, tras esta afirmación, Derrida añade un “*pourtant*”, que deja entrever cierto resquemor por esa exclusión voluntaria, para reinscribir seguidamente el libro en las coordenadas de *De la grammatologie*: *Glas* resulta el lugar donde se dan cita los temas recurrentes que emergen de una matriz abierta, y quizá protética, reproducida desde sus primeros trabajos. La exclusión no se deja reducir a un gesto único y Derrida incorpora, manteniéndolo sin embargo en su afuera, lo excluido. “Aquí y ahora” vamos a convertir en tema de una tesis ese libro situado en un borde indecible entre el afuera y el adentro de la institución universitaria y, precisamente, en un contexto de presunta homogeneización de la universidad en el marco de una Europa común. Lo irrecible por la universidad, por sus pretensiones de

¹ Derrida, J. : “Ponctuations: le temps d’une thèse”, en *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990, pp. 453-454.

universalidad y los cánones de rigor en ella establecidos, puede retornarle en un contexto, augurado ya por Derrida, de depauperación de las humanidades y la filosofía en el diseño de la universidad que viene. Treinta años después el libro retorna, quizá contra el deseo de su autor, a la universidad, a un departamento de filosofía,² en una lengua que no es la *suja* y como tema de lo que todavía se denomina tesis.

Aunque la tesis no es algo ajeno a *Glas*. De hecho, gran parte de ese texto inasimilable por la institución se encuentra asediado por ella, en la proliferación de contextos y acepciones que abre el sentido etimológico del término, hasta el punto de que el libro parece erigirse contra la tesis. Desde las máquinas de hacer tesis hasta la lógica apotropaica que rige su erección, la tesis se antecede o se prosigue a sí misma como prótesis.³ Así reinscrita, se desmorona y se re-eleva, desdoblada en el cuerpo glorioso de un libro escrito a doble columna. Podríamos leer *Glas*, a contrapelo, como una reescritura de la tesis o como un vertedero de todas las tesis compartidas que componen lo admitido como saber en esa época, incluso como los restos de la tesis (im)posible de Jacques Derrida.

En 1957 Derrida inscribe su primer proyecto de tesis “L’idéalité de l’objet littéraire” bajo la dirección de Jean Hyppolite; dicho título obedecía al propósito de elaborar una nueva teoría de la literatura partiendo de la especificidad de un tipo de objeto cuya idealidad está ligada, incluso encadenada, a la lengua natural. Diez años más tarde plantea otro proyecto de tesis, esta vez sobre la teoría del signo, la palabra y la escritura en la semiología de Hegel. Cuando Derrida inscribe esta segunda tesis, hace ya varios años que sus textos no se adaptan a las exigencias universitarias, es más, las contestan y las desplazan de todas las formas posibles. El proyecto sobre la semiología de Hegel venía a reinscribirlos dentro de las coordenadas académicas de un modo recibibile y tranquilizador, según afirma el propio Derrida, quien consideraba indispensable proponer una interpretación sistemática capaz de desempeñar un papel organizador de sus intereses en los últimos años alrededor de esa secuencia teórica.⁴ El mayo del 68 y la muerte de Hyppolite interrumpen el proyecto e inauguran una nueva época de la institución universitaria. En torno a 1974 Derrida decide

² En el ámbito de la literatura comparada se produjeron dos tesis, elaboradas en universidades canadienses, que tratan parcialmente sobre *Glas*: Barroso, H.: *Glas et l’écriture fragmentaire chez Derrida*. Mc Gill University, 1991; y Mahon, P.: *Imagining Joyce and Derrida: Between Finnegans Wake and Glas*. University of Toronto Press, 2007. En España hay que destacar también en ese mismo ámbito el trabajo de investigación inédito llevado a cabo en la universidad de Valencia por Antonio Aguilar.

³ Derrida, J.: *Glas*. Paris, Galilée, 1974, pp. 142, 189 y 242 b. Para determinar en cada cita a que columna pertenece, se distinguirá entre a (columna Hegel) y b (columna Genet) siguiendo el principio adoptado por los traductores de la edición inglesa del libro en su glosario. Si la cita ha sido extraída de una mirilla, cuadros de texto incrustados en el cuerpo principal, se indicará con una *i*.

⁴ Cf. Derrida, J. : “Le temps d’une thèse”, en *Du droit à la philosophie*, ed. cit., pp. 442 y ss.

abandonar la tesis, precisamente el año de publicación de *Glas* en la editorial Galilée.⁵ Esa decisión estuvo motivada, fundamentalmente, por cuestiones de política institucional; aunque, quizá, haya también un trasfondo teórico que atañe a la interpretación de Hegel heredada de Hyppolite: entre “Le puits et la pyramide”, donde trata explícitamente de la semiología de Hegel, y *Glas* se produce un desplazamiento del modo en el que Derrida se enfrenta al corpus de Hegel y, en él, a todo lo que se ha recogido con el nombre de historia de la metafísica. Tras *Glas*, Derrida apenas volverá a ocuparse de Hegel, ya nunca de Genet; otros nombres vendrán a guardar los ecos del tañido fúnebre por un muerto aún no identificable. Resulta tentador leer *Glas* como el duelo por una tesis que nunca tuvo lugar, desbordada desde el inicio hasta ser incapaz de sostenerse idéntica a sí. Por una banda, los restos de aquella primera tesis abortada resuenan en la columna de Genet, donde Derrida trabaja, a través del encarnizamiento en la materialidad fonética y gráfica, la relación entre la escritura literaria y la lengua, hasta poner en riesgo el campo trascendental. Por la otra, *Glas* incide también en la semiología, la escritura y la lengua en Hegel, así como el ser, el tiempo y el acontecimiento revisitando la herencia de Heidegger, aunque el hilo conductor de la familia resulta un residuo inasimilable por éste y avanza confrontaciones ulteriores con los textos heideggerianos;⁶ en *Glas* emerge, a través de otra selección de textos y la fijación en otros tópicos, otro Hegel. Por otra parte, el germen de ambas columnas se encuentra en el trabajo docente de Derrida, quien lo reelaboró para incluirlo en el libro eliminando las citas, jugando con la disposición del texto y mezclando códigos y registros de la lengua. Su lugar, por tanto, está en un borde oscilante de la institución universitaria. *Glas* resulta una prótesis sin cuerpo en el que pueda injertarse, tras haber sido fabricada con los materiales residuales del discurso de una institución en la que Derrida nunca terminó de encontrarse. Devolverlo a ella como tesis es un riesgo suplementario al riesgo ínsito en cualquier tesis. ¿Qué se pretende al hacer de ese libro que el propio Derrida dejó fuera de la institución tema de un trabajo académico? ¿Reclamar una herencia pendiente, reciclar y asimilar restos hasta el momento resistentes? ¿Hacer tesis de un duelo de la tesis?

0.2. Del libro y de los restos: guardar los restos para que se pierdan

Enterrar los restos, permitir que sean rememorados, asignarles un nombre y un lugar es la condición de la herencia. *Glas* ha hecho de esta tópica tema y se ha convertido él

⁵ *Op. cit.*, pp. 456 y ss.

⁶ Cf. Derrida, J. : “*Geschlecht I. Différence sexuelle, différence ontologique*”, en *Psyché. Inventions de l'autre II*. Paris, Galilée, 2003 (2ª edición), pp. 15-35.

mismo en resto, no sabemos aún si incorporado, introyectado o biodegradado en el cuerpo de la academia. Lo biodegradable parece asimilarse por completo al medio sin dejar restos, perdiendo incluso su condición singular; también los textos se biodegradan hasta alimentar el campo cultural. Quizá lo mejor, y lo peor, que le puede pasar a una publicación es llegar a perder incluso su singularidad en el acervo del saber común. La biodegradabilidad está sujeta por un *double bind* en el que el libro se pierde para ganarse.⁷ No se hereda lo completamente biodegradable, algo tiene que restar para que haya herencia, pero tampoco todo resto es heredable. El otro lado de la herencia es el residuo que va a ocupar los vertederos, cuya duración pone en riesgo la vida. Al dejar a los residuos pudrirse en los vertederos es posible que las miasmas infecten la ciudad; la contaminación es el riesgo del abandono de los restos, aunque también esté presente el rechazo en el legado. Entre la asimilación o incorporación y la exclusión o supresión oscila cualquier trabajo de duelo: doble movimiento indecible que nunca se cierra ni se detiene impidiendo la clausura del que lo realiza. Cualquier trabajo es, en cierto modo, trabajo de duelo: introyección/deyección de un resto espectral, suspensión del tiempo del resto; cualquier herencia es, en cierto modo, imposible, aunque haya que responder de ella. Que algo llegue a heredarse requiere de la institución, de la familia y de la ley, performativo que se impone desde otro tiempo al que hereda. Ni todo es heredable, ni cualquiera puede heredar; el trabajo de duelo hace nacer la legitimidad y funda la familia trabajando los restos para que no desaparezcan del todo, introyectándolos para contenerlos, poniéndoles nombre para no devorarlos. Dicho trabajo nunca concluye; si es que llega a iniciarse, pues para iniciar el trabajo del duelo hay que reconocer los restos como *proprios*.

⁷ Derrida estableció esa doble ligazón con el trasfondo del nombre propio como resto : « Ce qu'il y a de plus problématique dans la figure du biodégradable et doit induire des *doubles binds*: ce qu'on peut souhaiter de pire mais aussi de meilleur pour un écrit, c'est qu'il soit biodégradable. Et donc qu'il ne le soit pas. Biodégradable il est assimilé par une culture qu'il nourrit, enrichit, irrigue, féconde même, mais à la condition de perdre son identité, sa figure ou sa signature singulière, son nom propre. Et pourtant la meilleure manière de servir à la dite "culture" (le mot n'est pas bon, je le garde mais entre guillemets) n'est-elle pas que non biodégradable, la singularité d'une oeuvre y résiste, ne se laisse pas assimiler, surnage et survie comme un artefact indestructible ou en tous cas moins destructible qu'un autre? Essayer de montrer plus tard que le nom propre correspond finalement à cette fonction de non-biodégradabilité. Il n'appartient pas à la langue ni à l'élément de la généralité conceptuelle. Toute oeuvre à cette égard survit comme un nom propre. Elle partage l'effet de nom propre (car il n'y a pas de nom purement propre), avec tous les autres nom propres. Elle le partage de part en part, au-delà même de son titre et du nom de son signataire présumé. Comme un nom propre, elle est singulière, ne fonctionne pas comme un élément ordinaire de la langue naturelle dans son usage ordinaire. C'est pourquoi elle se laisse moins facilement assimiler par la culture que pourtant elle contribue à instituer, elle paraît moins biodégradable, en tant que nom propre singulier, que tout le reste de la culture à laquelle elle résiste, dans laquelle elle "reste", y instaurant une tradition, sa tradition, et s'inscrivant en elle comme inassimilable, voire illisible, au fond insignifiante. Mais il y a plusieurs manières d'être insignifiant. » Derrida, J. : "Biodégradables: Seven diary fragments", en Jacques Derrida's Papers, Critical Theory Archives, Special Collections UCI.Caja 26, carpeta 4, s.n.

¿Qué queda, entonces, de *Glas*? Como si se nos hubiese anticipado, leyéndose a sí mismo, el libro avanza la pregunta y disemina las respuestas. Esa pieza radicalmente idiosincrática en la filosofía contemporánea, además de su cuerpo textual y de lo escrito sobre ella, es lo no-escrito, los lugares donde no ha intervenido, lo anticipado por el espacio en blanco entre las columnas (caja de resonancia) y la figura de la superficie en apariencia indemne del mar; el propio Derrida lo dijo ya en 1977.⁸ El libro se ha elaborado como una cripta impropia, abriendo una historia de no-recepción y de ineffectividad. Ese trabajo sobre los restos de restos ha incidido en lo inacabable de un duelo que no es suyo o propio (aunque *también* lo sea) sino duelo de otros, re-citado y re-iterado, parasitario. *Glas* permanece preso en el referido vínculo indecible de la recepción de una obra. Por una parte, no ha dejado huella, se ha borrado, ha resultado ser completamente biodegradable; en ese caso, habría pasado a alimentar el campo de la cultura actual sin ser reconocible. Por la otra, *Glas* permanece como resto no asimilable; la escasez de publicaciones al respecto y lo tardío de su traducción, aunque la situación ha ido cambiando en los últimos años, lo revelan:⁹ herencia pendiente de reclamación por la necesidad de hacer duelo del duelo. En ambos casos, lo que queda es un residuo potencialmente peligroso que quizá ya haya iniciado un proceso de contaminación imperceptible de la que tal vez aún haya un árido cerro testigo.

En torno a la fecha de publicación de *Glas* salen al mercado cultural otros textos cuya historia ha sido bastante diferente a la del “primer libro” de Derrida: *L’Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizofrénie* se editaba en 1972, en 1973 *Le plaisir du texte*, en 1977 la segunda parte de *L’Anti-Oedipe, Mille Plateaux*.¹⁰ En todos ellos se estaba produciendo un desplazamiento del campo conceptual de la década anterior; en cierto modo, elaboraban su duelo. Si comparamos la suerte de los libros de Deleuze y Guattari con la de *Glas*, los resultados son reveladores. En ambos se lleva a cabo una confrontación con cierto psicoanálisis y con cierto marxismo, pero el gesto que cada uno amaga para hacerlo es por completo diferente como igualmente dispar fue su repercusión. Los libros de Deleuze y Guattari se introdujeron de inmediato en el campo cultural, siendo citados y re-citados,

⁸ Derrida, J. : “Ja ou le faux-bond”, en *Points de suspensions*. Paris, Galilée, 1992, pp. 42 y ss.

⁹ La primera traducción de *Glas* tuvo lugar en Estados Unidos de la mano de John Leavy Jr. y Richard Rand en 1986. Se editó en dos volúmenes, al texto en inglés lo acompañaban las referencias hurtadas de *Glas*, un glosario de términos y diversos artículos. Hasta el 2006 no encontramos más traducciones del libro. En ese año se publican la traducción italiana a cargo de Silvano Facioni (en una colección de clásicos filosóficos dirigida por G. Reale) y la alemana de Hans-Dieter Gondek y Markus Sedlaczek. En estos momentos un grupo de investigación que dirige Cristina de Peretti está ultimando la traducción española.

¹⁰ Deleuze, G. y Guattari, F.: *L’Anti-Oedipe: Capitalisme et schizofrénie*. Paris, Minuit, 1972. Barthes, R.: *Le plaisir du texte*. Paris, Seuil, 1973. Deleuze, G. y Guattari, F.: *Capitalisme et schizofrénie 2: Mille Plateaux*. Paris, Minuit, 1977.

incluso traducidos, con mayor o menor éxito, a otros dominios. Su relevancia política es indiscutida y sigue produciendo efectos. A primera vista, la historia de *Glas* es exactamente la opuesta. Había algo en esos pedazos de escritura cerrados en forma de libro que lo hacía indigerible, inasimilable, ya no digamos heredable. Quizá se tratase de un trabajo con la lengua radicalmente idiosincrático, un ensañamiento con el soporte y con sus límites a la par que una exposición violenta de la vulnerabilidad del firmante. Había algo en *Glas* que resistía y hacía imposibles las digestiones precipitadas, aunque no es menos cierto que, en el momento de su publicación, fue objeto de numerosas reseñas en la prensa cultural que lo celebraban como el primer libro de Jacques Derrida e insistían en su originalidad y la radicalidad de su operación.¹¹ A esa pequeña explosión le sigue un silencio casi total. Los artículos sobre *Glas* son escasos, ni media docena en el ámbito literario, breves análisis en algunas introducciones al pensamiento de Derrida o la deconstrucción, referencias fragmentarias en libros sobre Genet, normalmente para contraponerlo a la magna obra de Sartre.¹² El campo hegeliano francés no lo consideró digno de mención y en una obra editada a principios del 2000 por Labarrière ni siquiera se incluye en la bibliografía sobre Hegel en Francia.¹³ Fueron los estudios literarios anglófonos los que se hicieron cargo marginalmente de ese *Glas* ignorado por la filosofía institucionalizada. Tal vez, porque el libro perturba y cuando se intenta escribir sobre él surgen resistencias. Tomemos, más como síntoma que como ejemplo, dos lecturas que tuvieron lugar a finales de los 70 entre conocedores de la obra de Derrida: el libro es o bien monumentalizado como obra modernista¹⁴ o bien rechazado por monumentalizante, reduciéndolo a su vez a una escena paterno-filial, una reescritura del origen, que si bien deja su huella en *Glas* no lo agota.¹⁵ *Glas* produce restos que resisten, uno de ellos es el propio libro.

¿Es *Glas* un residuo inasimilable o un monumento indescifrable, resto venerable pero resto al fin y al cabo? ¿O tal vez se haya biodegradado hasta tal punto que no haya dejado ni rastro de su desaparición, humus que alimenta el *revival* hegeliano en el presente? En cualquier caso siempre quedan restos. El residuo no asimilado, ni siquiera introyectado, e

¹¹ Véase capítulo primero “*Glas* reste”, apartado 1.1.1 “Los primeros ecos de *Glas*: el atragantarse con el clamor”.

¹²Sobre la recepción de *Glas* remito a la primera parte del capítulo primero, donde se analiza pormenorizadamente; en cualquier caso, podemos destacar a modo de ejemplo los dos artículos de Jane Marie Todd: “Autobiography and the Case of the Signature: Reading Derrida's *Glas*”, en *Comparative Literature* 38:1, 1986; y “The Philosopher as Transvestite: Textual Perversion in *Glas*”, en MARSHALL, D. : *Literature as Philosophy/Philosophy as Literature*. University of Iowa Press, 1987. En lo que respecta a Sartre el trabajo de Christina Howells: “Derrida and Sartre: Hegel's Death Knell”, en SILVERMA, H.: *Derrida and Deconstruction*. New York, Routledge 1989.

¹³ Jarczyk, G. y Labarrière P. : *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris, Albin Michel, 1996.

¹⁴ Cf. Hartman, G. “Monsieur Texte: On Jacques Derrida. His *Glas*.”, en *Georgia Review* 29:4, 1975.

¹⁵ Cf. Spivak, G.: “*Glas*-pieces: A compte rendu”, en *Diacritics*, 7:3, Fall 1977.

ignorado en el afuera del tiempo del monumento quizá haya contaminado el campo filosófico que no lo recibió, sin que nos diésemos cuenta. Podemos buscar huellas en los trabajos de algunos pensadores actuales, por ejemplo, en la insistencia de Žižek en la función de un resto contingente, él mismo no reflexionable, en la reflexión hegeliana o en la re-lectura de la Antígona por Judith Butler,¹⁶ dos teóricos que no esconden sus deudas con Hegel, pero, en alguna medida, sí las que tienen con Derrida. Cabe arriesgar la hipótesis de que los restos de un *Glas* en descomposición hayan alimentado el retorno hegeliano en este cambio de siglo; pero sólo a costa de no reconocerlo como herencia, de tratar de eliminar por una operación de reciclaje, siempre un tanto apresurada, un residuo contaminante. Éste, pese a ello, no pudo eliminarse del todo y en algún momento empezó a causar efectos. Uno de estos efectos podría ser la lectura de *Glas* que lleva a cabo Fredric Jameson (durante tanto tiempo no interesado en Derrida) en su libro *Valences of dialectics*.¹⁷ En esta época, a la que Jameson califica de “revival hegeliano” y cuyo replanteamiento crítico se impone, ya ni siquiera los herederos del marxismo pueden prescindir de *Glas*. Pero en esa vuelta a Hegel, demasiado apremiante, a nadie parece interesar la pregunta que abre *Glas*: “quoi du reste ici maintenant pour nous d’un Hegel”? Ni la que prosigue “qui, lui?”¹⁸ Resulta más urgente limpiar los restos rápida y efizcamente, concluir con los problemas legales en torno a la herencia y dar por sentado que el muerto está muerto y es utilizable. ¿Quién es el muerto en este caso? ¿Hegel? ¿Y qué denota ese nombre propio, un cuerpo o un corpus textual? ¿Cómo delimitar dónde empieza y dónde acaba ese corpus? ¿No es acaso Hegel también las interpretaciones que han venido a incrustarse sobre un corpus aún no delimitado ni expurgado de elementos ajenos? Al menos una columna de *Glas* podría pertenecerle, aunque como miembro protético que no viene a suplir una falta sino a introducir un exceso. La lectura de Jameson se muestra perpleja por el hecho de que sea Hegel quien parezca estar ya deconstruyéndose, anticipándose a la lectura de Derrida. Esa insistencia en la perplejidad se acerca a la denegación; el libro genera, de nuevo, resistencias.

El encarnizamiento de *Glas* en la lengua es, quizá, la mayor resistencia con la que se topan sus lectores. Derrida se afana en los elementos idiomáticos del francés, pero esta insistencia produce un efecto de extrañamiento que afecta irremediamente a la lengua. El idioma de *Glas* resulta extraño; el libro está escrito en francés, pero de ello quizá no pueda afirmarse que *pertenezca* a la lengua francesa, como Derrida apuntaba ya en un texto

¹⁶ Cf. Butler, J.: *El grito de Antígona*. Barcelona, El Roure, 2001, pp. 54 y ss.

¹⁷ Jameson, F.: *Valences of the dialectic*. Verso, 2009, pp. 102-112.

¹⁸ *Glas*, p. 7 a.

destinado a formar parte del segundo volumen de la traducción inglesa.¹⁹ ¿En qué afecta irreparablemente a la noción de pertenencia que pueda formularse semejante pregunta? ¿Qué es, entonces, pertenecer a la lengua francesa cuando un libro en francés puede serle ajeno? La pertenencia a la lengua, como toda pretensión de asignar una propiedad, es indecible y cualquier determinación, siempre *a posteriori*, es resultado de una clasificación no exenta de violencia. *Glas* trabaja hasta el exceso el cuerpo no lingüístico de la escritura, la materialidad de la letra. Lleva la singularidad idiomática a un punto en el que las consideraciones ingenuas sobre el sentido o el significado se descalabran. *Glas* sólo puede decirse en francés, es más, esa peculiar palabra opera de tal modo en el libro que fuerza, en ocasiones, a considerarlo un nombre propio y dejarlo sin traducir. Sin embargo, o tal vez debiéramos decir “por eso”, *Glas* no pudo ser asumido en su contexto lingüístico. La fidelidad al idioma inflige a éste una efracción que emborrona el sentido; *Glas* llega a convertir, trabajando desde lo idiomático, a la lengua en algo no reconocible. El deseo de idioma es un deseo imposible, se retuerce a sí mismo en el momento en que se pone en marcha.

Hasta el año 1986 no hubo ninguna traducción de *Glas*. El libro irrecible en su lengua materna era, a la vez y por los mismos motivos, intraducible. Lo peculiar de *Glas* reside en cierta intraducibilidad interna, motivada en parte por un trabajo de escritura radicalmente distinto de los usos institucionalmente admitidos, que produce un extrañamiento suplementario desfigurando desde el interior la lengua materna. En cierto modo, *Glas* nos fuerza a leerlo como una traducción imposible sin original alguno, incluso si se lee en francés. Flota entre las lenguas por la radicalidad con la que opera sobre la idiosincrasia del idioma hasta alterarlo. Resulta un resto en la lengua, un bocado con el que se atraganta. De la figura del reciclaje pasamos a la de la absorción: *Glas*, de nuevo aglutinándose a sí mismo, resta un bocado que atraganta y que, como veremos, repite tras un largo proceso de digestión, otro de sus tópicos. Este libro de restos hace de la biodegradabilidad y la asimilación, en cierto modo, su tema; pero, a la vez, constriñe a reinscribirlo desde ellas. Da las claves de su propia lectura produciendo un efecto cuasi-trascendental que parece confundirse con un saber absoluto, con el cierre perfecto de un bucle reflexivo, con la presentación infinita del ya-ahí-del-todavía-no como tiempo del libro.²⁰ Dentro del libro, *Glas* rompe la forma-libro tal y como ha ido constituyéndose desde el inicio de la modernidad europea; desde la primera página sorprende su disposición

¹⁹ Derrida, J.: « Proverb: “He that would pun...” », en LEAVY, J.P.: *Glassary*. University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1986, p. 17.

²⁰ Cf. *Glas*, p. 244.

tipográfica: experimentación, sí; pero también ejercicio mimético del Libro de los libros, especie de libro absoluto que contendría en él todos sus comentarios en un bucle infinito. ¿Gesto de vanguardia o afirmación radical de una herencia imposible? No podemos zanjar en esa cuestión; pero podemos inventarnos una (pre)historia entre algunos textos y el libro, aunque sea prudente desconfiar de las genealogías y de las razones explanadas como narración.

Esta historia se elabora de ciertos restos guardados en un archivo. El tiempo del archivo no es el tiempo de la historia, aunque se cuenten historias legitimadas con material de archivo. El archivo hace del tiempo geografía, va formando el terreno por una capa de sedimentos sólo narrables retrospectivamente para hacerlos verosímiles y dar credibilidad al narrador. El último esfuerzo por capitalizar los restos, ya que no por salvarlos, tiene lugar en él. Su posibilidad, guardar la huella, el acontecimiento como inscripción, abre la historia.²¹ Nunca sabremos cómo dos textos llegaron a encontrarse y tomar forma de libro, pero Derrida parece haber utilizado los seminarios impartidos en los años anteriores a *Glas* como materiales para éste. La columna de Hegel responde, con algunas modificaciones, a los apuntes de “La famille de Hegel” y “Religion et philosophie”; la de Genet también parece tener su germen en un seminario, impartido en París para los alumnos de la John Hopkins, intitulado “Le théâtre de Genet”. El libro se elabora con los restos de diversos seminarios y recoge, a modo de anotación o sobre-inscripción, en los *judas* o en el cuerpo principal (si hay tal cosa) del texto, más pedazos de los cursos que Derrida impartía en aquellos años. Esto no tiene nada de sorprendente, cierto, y Derrida ha publicado como libro temas trabajados en sus cursos en otras ocasiones. Sin embargo, el modo en el que ese material ajustado a los cánones académicos ha sido reescrito para producir uno de los libros de filosofía, quizá el libro, más inquietante e idiosincrático, en cuanto al trabajo sobre el soporte y el mecanismo de construcción, del siglo pasado, sí lo es. En primer lugar no hay ni rastro, ni resto, de un futuro encuentro entre Hegel y Genet en las notas de los seminarios; por otra parte, esas notas fueron *apenas* reelaboradas, pero esa operación mínima produce un texto irreductible al texto del seminario. Cambia la acentuación, el texto se hace más elíptico y más abrupto; y sobre todo cambia el espaciado, la disposición tipográfica. Hay en él otro trabajo sobre el papel que hace que resuene de otro modo el soporte.

En esas dos columnas se han ido vertiendo y aglutinando diferentes tópicos que Derrida estaba trabajando durante aquellos años. El libro es un inmenso vertedero en el

²¹ Cf. Derrida, J. : *Mal d'archive*. Paris, Galilée, 1995. Cf. : Derrida J. : “Le papier ou moi... vous savez”, en *Papier Machine*. Paris, Galilée, 2001.

que Hegel, el psicoanálisis, Kant, Marx, el origen del lenguaje y las bases pulsionales de la fonación, la mimesis y la *physis*, la filosofía, la retórica, la religión, la literatura etc. se extienden formando un tejido heterogéneo, una pasta llena de grumos que, sin embargo, funciona como un mecanismo de construcción casi perfecto. Las correspondencias entre columnas, elaboradas *a posteriori*, se suceden con un desfase de compleja cadencia, las repeticiones, sin saber si responden a un plan preconcebido o no, son en extremo productivas desde un punto de vista semántico y conceptual. Todo parece calculado al milímetro, y todo parece fruto del azar. La obra modernista, sólo comparada con Joyce,²² aparentemente irrecible, pese a algunas buenas intenciones,²³ dentro de la institución universitaria ha salido de sus márgenes, se ha elaborado con sus restos.

La disposición del libro elabora un duelo en el borde de un trabajo encarnizado con los restos. Sobre los textos de los seminarios caen, dando lugar a la (in)operancia del *glas*, un *reste* y un *déjà*. Efectivamente, el *reste* y el *déjà* son injertos *après coup*. El *reste* ha reincidido desde otro lugar, quizá, provocando el encuentro e incluso el contagio de un Hegel y un Genet. Ese resto que le cae al texto, curiosamente, parece describir al propio libro. Podemos anotar este efecto tal y como aparece en el inicio truncado de *Glas* donde la palabra *reste* es, a la vez, nombre, verbo y parte de conector oracional; antes de empezar el resto se disemina en una polivocidad que resiste e impulsa la traducción. Esas primeras páginas se insertan en el cuerpo del seminario sobre la familia en Hegel y con gran probabilidad en el de Genet, en cuyas notas no se hacía referencia a su artículo sobre Rembrandt “*Ce qui est resté...*”,²⁴ provenientes de otro lugar, al que señalan las minúsculas con las que se inicia el libro. El tiempo de la cita, y aún más cuando lo que se cita es “aquí y ahora”, es un tiempo coagulado que disloca el presente y, por lo tanto, la historia como sucesión de presentes. Semejante resto sin origen se inscribe a lo largo del texto como “ya”, “no deja ya de” (*déjà*), un adverbio que presenta una curiosa cercanía fónica con las siglas del firmante invertidas. El resto que disloca el texto es precisamente la instancia que asegura su continuidad y su legitimidad desde un supuesto fuera de texto. Derrida ya había analizado en otros lugares la relación entre el efecto trascendental y la muerte;²⁵ ese efecto trascendental como duelo se amplifica en el clamor. Las primeras páginas de *Glas* parecen referir al libro que se está escribiendo mientras nos describen el artículo de Genet,

²² Cf. Hartman, G.: "Monsieur Texte II: Epiphony in Echoland.", en *Georgia Review*. 30:1, 1976, pp. 169-204. Cf. Mahon, P.: *Imagining Joyce and Derrida: Between Finnegans Wake and Glas*, ed. cit.

²³ Cf. Ulmer, G.: *Applied grammatology: Post(e)- Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985.

²⁴ Genet, J.: “Ce qui est resté d’un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers et foutu aux chiottes”, en *Oeuvres complètes IV*. Paris, Gallimard, 1968.

²⁵ Cf. Derrida, J.: *La voix et le phénomène*. Paris, P.U.F, 1967, pp. 60, 61, 87 y ss., 92 y ss., 115 y ss.

condensan el grueso de la operación de desplazamiento que se lleva a cabo sobre el corpus de Hegel y concentran por adelantado la propia historia del libro. El efecto es el de que *Glas* se lee a sí mismo, o mejor, produce ese sí mismo al leer otros textos; la escritura como cita, referencia a algo siempre previo y que nos lee por adelantado, no puede evitar producir ese efecto cuasi-trascendental, pero como “lenta agonía del metalenguaje”.²⁶ La reflexividad del libro es un efecto que se produce desde el otro que se lee a cada caso y que, de ese modo, se incorpora con el costo de la pérdida ínsita a la (re)producción de los restos. Al ser el duelo un proceso de reescritura o reinscripción, está abocado a la economía indecible del archivo; pues al escribir se producen nuevos residuos, que tratan de capitalizarse en la firma, residuos de residuos, pues siempre hay nuevos restos que gestionar al ocuparse del resto. El clamor que anuncia el inicio del duelo dobla por un espectro, el muerto-vivo de la filosofía, desde sus bordes, duelo doblemente imposible. *Glas* ha elaborado el clamor de la universidad como custodia de la filosofía anticipándose a nuestro tiempo. De los restos del seminario, de los temas impuestos, ha producido lo inesperado de un duelo que se adelanta y se cuestiona a sí mismo desde el momento en que empieza por someter a interrogación la condición de restos de los restos y la premura de la herencia.

0.3 La tesis del clamor

Una tesis con un tema semejante resulta, quizá, una prótesis *de más* que, en el mejor de los casos, debiera producir nuevos efectos de lectura respetando la especificidad del texto. Los cinco capítulos en los que se divide este trabajo responden a una posible división analítica de su objeto, pero remiten los unos a los otros en la proliferación o aglutinación de *reste*. El primer capítulo recorre, en su primera parte, la recepción y la repercusión de *Glas* desde el momento de su publicación, analizando los principales artículos dedicados al libro, sus diversas traducciones y finalmente los textos donde ha dejado solapadamente huella por su ausencia. En la segunda parte, reinscribe la estela de *Glas* en el corpus de Jacques Derrida antes de su publicación, a modo de ecos o prefiguraciones del libro por venir, y tras ella, como intentos de digerir o reintegrar un elemento extrañamente resistente para el resto del corpus. Partimos de la hipótesis de que no sólo el libro trata el resto o incide en él, sino que él mismo ha resultado ser un resto completamente biodegradado o monumentalizado en forma de cripta.

El segundo capítulo traza una corpografía imposible de *Glas* a partir del campo significativo que abre el término “subjectil”, (no) lugar indecible entre el soporte, el sujeto

²⁶ Cf. *Glas*, pp. 186-187bi.

y el instrumento, forzándonos a pensar de otro modo la relación entre la superficie de inscripción, el que escribe y el sentido que emerge de ese proceso.²⁷ Al intentar describir el libro, se tropieza con el hecho de que distinguir entre su disposición gráfica y los temas planteados en él se vuelve imposible, desde el momento en que el trabajo con el soporte se convierte en tema y en sujeto. La distinción entre forma y contenido, así como entre significantes y sentidos, se revela inadecuada; es más, en la proliferación imparable de sus cuasi-palabras y en el trabajo empecinado con la materialidad del texto, no resulta posible determinar qué funciona como concepto. Por este motivo, abordamos la radical extrañeza de la presentación del texto y del formato del libro conjuntamente a los tópicos y figuras que se cruzan entre las (más de) dos columnas que lo componen. El capítulo se inicia con un análisis del “Libro” como tema, desde textos de Derrida publicados antes de *Glas* a experimentaciones literarias previas con el soporte, sobre el fondo de la historia del libro para determinar el modo en el que *Glas* la desplaza desde el interior. El siguiente apartado pergeña una genealogía de *Glas* a partir de los textos de varios seminarios impartidos a principios de la década de los setenta, incidiendo en las *différences* entre éstos y el libro publicado en 1974 como aglutinantes de la operación o, mejor, del acontecimiento que tiene lugar en él. Los apartados siguientes de este segundo capítulo efectúan un análisis de la atípica presentación del texto y de los recursos en él utilizados, problematizando la imagen arquitectónica de las columnas dobles y describiendo las estrategias proliferantes en *Glas*. El libro se invagina sobre sí mismo por la producción de un efecto cuasi-trascendental residual resultante de una estricción del texto. A partir de estos elementos, proporcionados por el propio libro, llevamos cuenta de los envíos y traslapes entre columnas reinscribiendo entre ambas un espacio residual que no se erige en columna suplementaria. La estricción, el efecto cuasi-trascendental, la *double bande* etc. son tópicos explícitos del texto y, a la vez, prescriben o describen su forma, inscribiendo de otro modo las relaciones entre texto, cuerpo y lengua en la diseminación de un resto *gl*. De la invaginación de *Glas*, resto o subjectil, queda otra figura del texto y de la lengua que insiste en un resto irreductible al sentido.

Esta (im)productividad del resto tiene lugar desde el texto de los otros, dos corpus que no están enfrentados sino que se contagian en un proceso de reconfiguración interminable. Esos dos corpus, que resultan ser siempre más de dos desde el momento en

²⁷ Derrida tomó la palabra “subjectil” de Antonin Artaud, que a su vez lo había recogido de tratadistas de arte italianos, amplificando el eco de un término cuyo uso en éste era escaso y marginal. Esa palabra se convirtió en el motivo principal de un texto sobre Artaud, compilado en una obra que, junto a sus dibujos y retratos, presentaba textos de Jacques Derrida y Paule Thévenin. Derrida, J. :“Forcener le subjectile”, en THEVENIN, P. : *Dessins et portraits d’Antonin Artaud*. Paris, Gallimard, 1986.

que aglutinan una multiplicidad de discursos diversos y divergentes, se guardan en los nombres propios que parecen ser el tema de las dos columnas en las que *Glas* se divide, Hegel y Genet, y en un apenas nombre, que no da lugar a otra columna sino que se disemina en un eco insistente a lo largo de cada una de las columnas y entre ambas, las siglas del firmante J.D. convertidas en *déjà*. Estos nombres dispersos serán el hilo conductor de los siguientes capítulos.

En el tercer capítulo, con el nombre de Hegel, se lleva a cabo un análisis de la columna izquierda de *Glas* cuyo origen está en los seminarios anteriormente referidos, “La famille de Hegel” y “Religion et philosophie”, impartidos entre 1971 y 1973. En el libro se desfigura este material previo emborronando los límites de Hegel e insistiendo en las fisuras, las tachaduras y los lugares indecibles de un corpus tal vez ilegible por su monumentalidad y exceso de significaciones históricas. El capítulo excava y expone los restos de un Hegel en perpetuo devenir otro a través de la cita, la repetición literal y el desplazamiento mínimo pero radical de sus textos. Siguiendo el hilo de Derrida en *Glas*, comenzamos por plantear la pregunta “¿él, quién?” analizando, en un primer momento, lo que se gestó entre dos lenguas, por un complejo movimiento de traducción, con el nombre de Hegel y el modo en que Derrida interviene en ese Hegel recibido, no sólo en *Glas* sino también en textos anteriores que resultan repetidos y desplazados en él. El Hegel de *Glas* resulta ser un corpus proteico y protético, compuesto de restos diversos y capaz de aglutinar por adelantado discursos que le suceden. Bajo este supuesto, analizamos las diferentes tópicos que, a través de un minucioso análisis de fragmentos textuales que abarcan prácticamente toda la obra de Hegel, Derrida traza en él, principalmente la familia y la religión condensadas y desplazadas por las siglas polívocas de la *IC* y el *Sa*. Resonando en ellas, aparecen otros elementos que funcionan como restos en el sistema, indecibles entre la resistencia interna y la condición de posibilidad, destacando la heterogeneidad del texto hegeliano e interrumpiendo el proceso del discurso. En ellos se adelantan temáticas derridianas posteriores como el don o el acontecimiento, que resuenan como restos imprevistos de un discurso que trata de amortizar la muerte y el resto en beneficio del sentido; si bien dicho intento se deshace en su propia inscripción tornando más compleja la determinación de una operación única o un sentido totalizador a lo recibido con el nombre de Hegel.

Yuxtapuesta a esta columna, que recorre los textos de Hegel poniendo de relieve los virus que los habitan, se yergue otra cuyo tema parece ser Jean Genet. Esa *otra* columna es el objeto de nuestro cuarto capítulo; en él recorreremos las incisiones diversas que la tallan,

empezando por la conversión del *sujet* en *subjectile* a través de una escritura del resto que produce un desplazamiento dentro de la noción de texto forjada en la década anterior. El nombre de Genet se reinscribía también en el espacio sobrecargado de los comentarios a los que había dado lugar, especialmente el de Sartre. Este “Genet” que emerge de la crítica se analiza en el primer punto del capítulo para pasar, en un segundo momento, a recortar de estas luces y sombras la especificidad de la reescritura que sobre él lleva a cabo Derrida. Seguidamente, exploramos el tópico de la cita y el resto de tiempo, entre el artículo de Genet “Ce qui est resté d’un Rembrandt” con el que se abre el libro y los artículos previos de Derrida en los que se elabora esa tópica. En el apartado siguiente, abordamos, a contraluz del texto de Hegel, la cuestión del nombre, la firma, la perversión de la genealogía y la diseminación del nombre (im)propio en el texto literario. En la penúltima sección elaboramos pormenorizadamente la lista abierta de las incisiones e injertos que Derrida destaca en el corpus de Genet con el nombre de antemas, incidiendo en el carácter indecible de cualquier texto. Para finalizar, destacamos el modo en el que emerge, del trabajo sobre el texto de Genet, otra figura del comentario en la clausura de la crítica: la indecidibilidad de los antemas, la figura del travesti como lugar indecible entre texto y contextos, la prótesis, el injerto y el corte como temas y técnicas textuales laten sobre el fondo de otra lengua y otro cuerpo reproducidos por una lectura y/o (re)escritura, entre filosofía y literatura, que pone en jaque al falocentrismo.

El quinto capítulo persigue, a lo largo del texto, las diseminaciones de una apenas firma que induce a revisar las nociones habituales de autobiografía. Derrida reimprime su nombre desbordando lo autobiográfico. Así, en lugar de erigir otra columna monumental, se nos invita a seguir el rastro de la marca casi borrada del firmante, perfilando, en los intersticios entre las dos columnas que se diseminan, el hueco de una falta que no es negatividad sino resto excedentario. *Glas* elabora a modo de duelo otra escritura de lo biográfico fuera de la noción de sujeto. En este capítulo, a partir de una palabra que falta, y que sólo puede decirse desde la condición de extranjero radical que Derrida reclama para sí, recorreremos las huellas borrosas de esa tanatografía que desborda al yo diseminándose en los nombres y en los textos de los otros, desde la correspondencia privada de Hegel hasta la proliferación del nombre propio del firmante en los adverbios *déjà* y *derrière*, reescribiendo sobre el fondo del vínculo entre colonialismo y filosofía los restos de otro duelo.

Con el título “Geografías de los restos: reinscripciones del duelo en *Glas* de Jacques Derrida”, tratamos de recoger los hilos diversos que tejen el heterogéneo tejido de *Glas*, en los textos cerrados como libro y en los contextos que ha ido produciendo o no

produciendo, sin reducirlos a una unidad organizadora. El libro no se cierra sobre sí; desde su inicio truncado, que pone de relieve la precariedad del espacio del libro, la trama de *Glas* se urde en los intersticios del fuera de libro, al estar invaginado sobre sí, leyéndose en el otro y anticipándose a su (no)historia. En *Glas* Derrida lleva a cabo la más radical reinscripción de la forma libro, cuya clausura metafísica, tal y como emerge del ordenamiento moderno de los libros y los mundos, acoge en su interior innumerables restos que el minucioso trabajo con el soporte en *Glas* deja resonar. La proliferación del *reste* reinscribe otra geografía en el borde indecible entre el libro y su afuera; entre el monumento y el vertedero los restos trabajan el libro para permitir que se escuchen las apenas voces silenciadas por su historia. De sus restos, del hacer tema del libro en el libro hasta plegarlo en su centro y romper la economía de sus fluctuaciones, emerge –entre el soporte, el sujeto y el proyectil– el subjectil. Ello o ella sólo aparece en el corpus de Derrida tras *Glas*, pero de algún modo éste anticipa esa no-figura que lo aglutina *a posteriori*. El subjectil invita a pensar de otro modo el lugar y desvía la geografía por un duelo que es, como libro monumental o residuo inasimilable, lugar de los restos.

1. *Glas* reste

1.1 Historia de una repercusión amortiguada.

Glas queda como el resto no asimilado de la filosofía del último tercio del pasado siglo, un sobrante apenas citado y escasamente trabajado. La historia de su recepción y repercusión resulta, como mostraremos en lo que sigue, la de una no-recepción y la de una repercusión ensordecida. El libro mismo ha anticipado este destino como su propio contenido. Por de pronto, si ahondamos en ese hecho, nos tropezamos con las resistencias que genera su trabajo sobre la lengua, así como su presentación tipográfica. *Glas* resultó inasumible, como veremos, en su contexto cultural y en su lengua materna; pero, a la vez, el texto se empeña en lo in-traducible al aferrarse a los elementos fónicos y rítmicos, irreductibles a la trasposición de un sentido. A lo largo de esta primera parte recorreremos los diversos textos que han tratado de responder a *Glas* desde el momento de su publicación. Esa historia es un relato discontinuo que oscila en cada uno de sus tramos entre la monumentalización y el rechazo. Una especie de precipitación conforma la estructura temporal de las diversas lecturas: no hay tiempo para *Glas* y, aunque se trate de disolver el libro, los residuos retornan a la superficie; tampoco era el tiempo de *Glas*, el libro nació póstumamente, se escribió *après coup* antecediéndose a sí mismo en el borde de la clausura de una época, demasiado *avant-garde* para el pastiche post-moderno, demasiado intempestivo para ser *avant-garde*, dejando resonar por adelantado un clamor inaudible, eco de sí mismo. *Glas* es un resto de la lengua y en la lengua, una inscripción que deshace el idioma y flota entre las lenguas, inasumible desde el origen:

« and therefore, no one will be able to prove that *Glas* belongs, in its so-called original version, to the element of the French tongue »²⁸

Esta frase se extrae de un artículo que Derrida escribió para el volumen adjunto a la traducción inglesa de *Glas*. Se escribió, pues, para ser traducida y con ocasión de una traducción. En ese texto originalmente publicado en inglés, Derrida cuestiona la pertenencia al idioma y sitúa *Glas* en un movimiento entre varias lenguas donde no hay una lengua original, sino un proceso de traducción intralingüística interminable. La pertenencia a la lengua es indecible: nadie puede probar dónde empieza y dónde acaba la propiedad

²⁸ Derrida, J.: « Proverb: “He that would pun...” », en LEAVY, J.P.: *Glassary*, ed. cit, p. 17.

de la misma. Esa indecidibilidad es el (no)lugar donde *Glas* se enraíza. Pese a aferrarse radicalmente a la idiosincrasia de la lengua, *Glas*, trabajando desde lo idiomático, llega a convertir la lengua en algo irreconocible: una alteridad radical asedia la presunta originariedad y familiaridad de la lengua materna desde lo más interno de la misma. La fidelidad al idioma conduce a un violentamiento que emborrona el sentido, alejando el texto de la exigencia de claridad que preside el uso canónico del buen francés. El libro irrecible en francés era, a la vez y por los mismos motivos, intraducible. *Glas*, como sus futuros lectores, resulta un extranjero en la lengua. Como ya señalamos en la introducción, no hubo ninguna traducción de *Glas* hasta el año 1986. Esa primera traducción, además, no proporciona un texto en inglés autónomo, pues las referencias al francés son constantes. El texto nos fuerza a leerlo entre más de una lengua, al partirla por un movimiento indecible. El libro produce otro lector y la historia de su repercusión nos muestra que la mayor parte de sus lectores han sido extranjeros, lectores plurilingües y deslocalizados en su idioma, incluso muchos de ellos periféricos. El hecho de no contar, hasta hace relativamente poco, con traducciones de *Glas* pudo haber incidido en su recepción en otros contextos culturales; aunque no basta para explicar la extraña improductividad de *Glas*. La principal resistencia al libro reside, quizá, en su intraducibilidad interna y en que su escritura resulta radicalmente distinta de cualquier uso institucionalmente admitido de la lengua, pues opera sobre las imposiciones que rigen el funcionamiento institucional del saber y la lengua en la que se producen. *Glas* no es un libro de filosofía al uso, pero tampoco, con sus largas disertaciones escolares sobre Hegel, un libro de literatura. No tiene lugar ni en un lado, ni en el otro; *Glas* traspasa géneros, pero sin dejarse catalogar cómodamente en lo interdisciplinar. Cabía esperar que no fuese asumido por la rígida institución universitaria europea en la que ha quedado recluida la filosofía, así como su recepción, un tanto sesgada, en el contexto más abierto de la universidad anglófona dentro del enorme cajón de sastre de la teoría de la literatura. Más sorprendente resulta su escaso influjo en el campo de la deconstrucción, lo que tal vez pueda achacarse a la compleja posición institucional de dicho campo hasta el presente, motivado por el recelo a la obra de Derrida en la universidad, y al hecho de que el propio Derrida no prosiguió la operación efectuada en *Glas*; el libro resulta una especie de cripta en el interior del corpus. Resulta sintomático que la mayor parte de las monografías ni siquiera lo citen.²⁹ Podemos apelar al carácter monumental y a la complejidad de *Glas*, a su soledad en el campo de los libros de filosofía,

²⁹ Entre esas lagunas resulta especialmente destacable un libro que tiene precisamente como motivos a Derrida y a Hegel reunidos bajo la cuestión del libro. Cf. Bonazzi, M.: *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, Milano, Mimesis, 2004.

incluso a su soledad exenta en el corpus de Derrida. ¿Bastaría la dificultad que su disposición tipográfica imprime a la lectura o la complejidad de su objeto para explicarlo? Ciertamente que la violencia sobre las formas tradicionales de escritura no era repetible más allá de su contexto. *Glas* no podría en ningún caso inaugurar una nueva forma de escritura académica, era algo totalmente idiosincrático. Por otro lado, las exigencias que implicaba su lectura forzaban a una competencia que traspasaba la compartimentada especialización universitaria. Quizá en la suerte de ese libro se juegue solapadamente una operación cultural más amplia de la que todavía formamos parte. En lo que sigue se intentará esbozar una breve historia de las interpretaciones de *Glas* hasta la fecha; pero esa historia es sólo el borde de la (no)historia más amplia, aunque inenarrable, de su no-recepción.

1.1.1 Los primeros ecos de *Glas*: el atragantarse con el clamor

En el momento de su publicación, la mayor parte de las revistas culturales de la época se hicieron eco del nuevo libro de Jacques Derrida.³⁰ Éste era ya un filósofo conocido, aunque sus relaciones con la institución universitaria fuesen complejas y su posición en ella dificultosa; pero parecía, a juzgar por los comentarios que saludaron *Glas*, que la gran obra estaba por llegar. Frédéric Merlin, por ejemplo, anunciaba sonoramente la publicación de *Glas* en *Nouvelles Littéraires* como la llegada del primer libro de Jacques Derrida. Resultaba congruente que se esperase un libro atípico de quien había dado consistencia filosófica al tópico epocal del fin del libro, y que se quisiese ver en él la plasmación ejemplar de su pensamiento. Entre todas esas reseñas iniciales hay rasgos que se repiten: en el momento de la salida al mercado editorial el apremio de la lectura condujo a destacar los aspectos rupturistas del texto, a quedarse pues en los grandes trazos de su disposición gráfica, irremediable por la falta de tiempo para digerir (si eso fuese posible en el caso de *Glas*) la lectura. Buen ejemplo de ello son las reseñas de Blanchard y Delacampagne. “À propos de *Glas*” de Gérard Blanchard es un intento de trazar con premura una cartografía del libro -que, de hecho, repite literalmente el contenido del “Prière d’insérer”- para finalmente destacar su infinita apertura; la lectura de *Glas* sería una experiencia de composición individual de sentido, ya que este se encuentra

³⁰ Cf. Anquetil, G.: “*Glas*, le nouveau livre de J. Derrida”, en *Nouvelles Littéraires* 2457, 28.10.1974. Cf. Pachet, P.: “Une entreprise troublante”, en *Quinzaine Littéraire* 197, 01.11. 1974, pp. 19-20. Cf. Merlin, F.: “Pour qui sonne glas”, en *Nouvelles Littéraires* 2461, 25.11. 1974, p. 10. Cf. Blanchard, G.: “A propos de *Glas*”, en *Communication et Langages* 26, 1974, n.p. Cf. Lorient, P.: “*Glas*, par J. Derrida”, en *Nouvel Observateur* 256, 09.12. 1974, n.p. Cf. Delacampagne, Ch.: “Hegel et Gabrielle, le 'premier' livre de Jacques Derrida”, en *Monde des livres* 9321, 03.01. 1975, p. 12. Cf. Parenti, C.: “*Glas*”, *Magazine Littéraire* 96:1, 1975, p. 38. También la prensa italiana y americana se hicieron eco de la publicación: cf. Agosto, S.: “*Glas*, libro scandaloso. Per chi suona questa campana”, *Il Giorno*, 15.01.1975. Cf. Wood, M.: “Deconstructing Derrida”, *New York Review of Books* 3, March 1977, pp. 27-30.

desmembrado, troceado en la misma estrategia de escritura y composición. Christian Delacampagne insiste asimismo en “Hegel et Gabrielle” en el desmembramiento del sentido por “une écriture, illisible, originaire, inassignable.”³¹ Esos tópicos acerca de la ilegibilidad de *Glas* y la violencia de su escritura fueron incansablemente repetidos, también en la reseña de Pierre Pachet, la más larga y ambiciosa de la época. Este texto se inicia admitiendo la dificultad de su propósito: *Glas* no permite ni una recapitulación, ni un resumen sinóptico, pues no se puede imponer un orden simple al texto desde el momento en que el libro nos sitúa ante algo problemático e inquietante. Pachet lee *Glas* como la escenificación de una crítica del lector y de la lectura que invita, sobre todo, a preguntarse acerca de la posibilidad de una relación verdadera entre dos textos y, por extensión, de una relación verdadera en general. Éste fue el primero en reconocer la huella de la tradición en *Glas*, destacando acertadamente que en la columna derecha se reencuentra la precisión y la fidelidad casi maniática del maestro Hyppolite; aunque subraya a la vez que frente a esa lectura canónica se erige la columna de Genet, a la que denomina “poème inclassable” o “poème de ferveur”,³² explícitamente opuesta a la ontología de Sartre. *Glas* resulta para Pachet fácil de situar en el corpus de Derrida: en el libro se prosigue la ya célebre deconstrucción de la filosofía. Con todo a Pachet parece que *Glas* no termina de gustarle, pues se sorprende ante su estilo proteico y se escandaliza ante lo que considera aún el imperialismo totalizante de la filosofía, para terminar, en tono mordaz, hablando (como el texto de Bataille sobre Genet, citado irónicamente por Derrida en *Glas*) del fracaso de Derrida. Pierre Pachet se pasea por *Glas* como un turista incómodamente sorprendido; no soporta ni sus juegos de palabras, ni la tortura de su estilo;³³ algo en *Glas*, que viene del lado del encarnizamiento con la lengua materna, le molesta. El libro paraliza la lectura y traba los textos que a modo de comentario tratan de responderle.

En 1975 encontramos el primer artículo propiamente dicho que toma a *Glas* por objeto; se trata de “Le style di-phallique de Jacques Derrida” publicado por François Laruelle en *Critique*.³⁴ En ese texto, que desde su nombre nos anuncia el foco de su lectura, por lo demás diseminante en extremo, se mimetiza y parasita el estilo de *Glas*. Laruelle articula su texto en torno a la doble afirmación ínsita en la doble columna que altera a través del fetiche el imperio y la lógica del significante. El psicoanálisis, especialmente Lacan, será uno de los elementos más relevantes de la reescritura de Laruelle; según éste,

³¹ Pachet, P. : “Une entreprise troublante”, en *Quinzaine Littéraire* 197, 25.11.1974, p. 19.

³² *Op. cit.*, pp. 19-20.

³³ Así escribe Pachet : “Merveilleusement inventif. Derrida est le martyr de sa propre intelligence, et la torture à laquelle il soumet son style réduit presque à la paralysie.” *Op. cit.*, p. 20

³⁴ Laruelle, F.: “Le style di-phallique de Jacques Derrida”, en *Critique* 334, Mars 1975, pp. 320-339.

Derrida pone en escena la imposibilidad del significante-amo, lo que no deja de tener consecuencias para la ontología, y opone a la castración la diseminación máxima del texto y en el texto. Laruelle llega a afirmar desde *Glas* que el texto es, como la relación sexual, imposible, estableciendo así un paralelismo entre Derrida y Lacan,³⁵ que sirve para iluminar la tópica que hacía inteligible el texto de Derrida en su contexto. El método de composición de *Glas* se describe como un largo proceso de vaciamiento del sentido a través del trabajo de *gl*, aglutinación asignificante de trozos textuales mediante la técnica del injerto. Si bien el autor reconoce la imposibilidad de establecer la serie de temas de *Glas*, apunta algunos de ellos: el resto, la firma, el nombre propio, la muerte de la literatura, del código, etc. La operación global de *Glas* en ese texto se inscribe y describe como “une nouvelle pratique et une nouvelle théorie, localement induites, du style, du nom propre et de la signature”.³⁶ Semejante caracterización anuncia *Glas* como la apertura de un nuevo campo de la práctica y de la teoría de la escritura, algo que estuvo muy lejos de tener lugar. Un año más tarde, Laruelle dedica a *Glas* otro artículo, que mantiene el mismo enfoque del precedente pero centrándose en otras tópicas del texto, “La Scène du vomis, ou comment ça se détraque dans la théorie”.³⁷ En 1977 ese mismo autor publica un libro en el que revisa de modo crítico la noción de escritura, recogiendo las respuestas de varios autores, entre ellos Derrida, respecto a su planteamiento.³⁸ Los dos artículos sobre *Glas* parecen haber servido a Laruelle para marcar su propio terreno alejándose de los presupuestos compartidos con Derrida en la década anterior.

Estos textos sirven para hacernos una idea de lo que supuso *Glas* dentro de su contexto cultural en el momento de su publicación; pero seguramente los efectos en forma de texto no nos proporcionen la imagen completa. Más allá de lo filosófico, *Glas* encontró en el campo cultural y en la novedad literaria un hueco, aunque no demasiado fructífero. Tal vez, incluso, por las posteriores reediciones fueran muchos los que compraran el libro. *Glas* estaba en más de una estantería, por ejemplo, en la de Lévinas por lo que sabemos de una anécdota posterior contada por su hijo Emmanuel, que se recordaba a sí mismo fascinado por un libro tan semejante a una partitura.³⁹ *Glas* despertó curiosidad e incluso tuvo numerosos lectores en ambientes diversos. El caso más revelador de este interés es la invitación que en el año 1977 hizo el grupo de psicoanalistas animado por René Major,

³⁵ *Op. cit.*, p. 336.

³⁶ *Op. cit.*, p. 339.

³⁷ Laruelle, F.: "La Scène du vomis, ou comment ça se détraque dans la théorie", en *Critique* 347, avril 1976, pp. 265-279.

³⁸ Laruelle, F.: *Le déclin de l'écriture*. Paris, Aubier Flammarion, 1977.

³⁹ Lévinas, M.: "Que les nègres se nègrent...", en *Cahiers de L'Herne: Derrida*. Paris, L'Herne, 2004, p. 321.

Confrontation, a Jacques Derrida para participar en el seminario que organizaban regularmente, con el fin de discutir algunos de sus textos y muy especialmente *Glas*. Esas reuniones tenían lugar entre miembros del campo psicoanalítico para hablar desde una perspectiva no dogmática de los temas que les preocupaban. Derrida no era, como deja de manifiesto desde el principio de su intervención, ni psicoanalizado ni psicoanalizante; sin embargo en esa época turbulentamente elementos críticos e inquietos del campo psicoanalítico encontraron algo que los interpelaba en Derrida, ocupando *Glas* el lugar central en esa selección de textos. Muestra también del interés general no exento de perplejidad es, en ese mismo año, la realización de dos entrevistas, a las que nos referiremos con detalle posteriormente, publicadas en *Digraphe* y que tienen también a *Glas* como objeto. Pese a ello, el ambiente francés de la época no sabía que hacer con *Glas*; René Major transmite, con gran honestidad, buena muestra de este sentir general al propio Derrida en el inicio del seminario de *Confrontation*:

« Jacques Derrida, je voudrais tout d'abord vous faire part du profond malaise que j'ai éprouvé à la lecture de *Glas*. Pour employer la figure que me suggère un mot proche de *glas*, mais celui-là féminin, le mot *glène*, et dans sa double acception, je dirais que vous faites subir au Savoir et au Corps (le vôtre, le mien) un traitement qui les font se ployer sur eux-mêmes, se lover et s'emboîter dans une cavité où ils se broient, se morcellent, se disloquent. Pris dans un "dessein si funeste", on n'en sort pas, si jamais on en sort intact. »⁴⁰

Glas semejaba ser la cristalización en libro de eso a lo que Barthes, en esas mismas fechas, llamaba texto de goce.⁴¹ La violencia infligida a la lengua era inquietante, ominosa, hasta lo ilegible. Parecía una puesta en escena, si pudiera haber tal cosa, en el cuerpo de la lengua de la pulsión de muerte freudiana, que también Lacan andaba reescribiendo por aquel año. Eso no podía ser soportable en la lengua materna.

Para encontrar más lectores de *Glas* hay que dar un salto hasta los Estados Unidos, donde la recepción de Derrida, tras su participación en un coloquio en Baltimore en 1966, había sido intensa y no exenta de polémica, animada por los trabajos del llamado círculo de Yale y la traducción al inglés en 1974 de *De la Grammatologie* por Gayatri Spivak.⁴² La

⁴⁰ Major, R. citado en Derrida, J. : "Du tout", en *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Flammarion, 1980, p. 527.

⁴¹ Barthes, R. : *Le plaisir du texte*, ed. cit., pp. 25 y ss.

⁴² La etiqueta « círculo de Yale » o « grupo de críticos de Yale » fue sugerida por Hillis Miller, uno de sus integrantes, entre 1975 y 1976; pero esa calificación resulta altamente problemática y estuvo desde el inicio envuelta en polémica. En este grupo se integran usualmente Hartmann, De Mann, Hillis Miller y Bloom, aunque este último jamás aceptó esa predicación de pertenencia y marca su distancia respecto al grupo por su muy diferente consideración del trabajo de Jacques Derrida y la importancia de la filosofía (continental) para la crítica literaria. Los que sí aceptaron rápidamente la etiqueta fueron sus numerosos detractores en el

academia americana tenía más recursos para digerir a un autor y a un texto extranjero al que podía catalogar entre las estrategias de la literatura de la vanguardia del siglo veinte. No es casual que la recepción de Derrida tuviese lugar y produjese efectos textuales precisamente en la teoría de la literatura.

1.1.2 Primeros artículos sobre *Glas* en el entorno de la deconstrucción y ecos posteriores: de la canonización literaria a la deconstrucción del falogocentrismo

En 1975, el invierno siguiente a su publicación, aparece el primer artículo sobre *Glas* en inglés, de la mano de G. Hartmann: “Mr. Texte: On Jacques Derrida. His *Glas*”.⁴³ Desde el título, un guiño a Valéry, la estrategia de Hartmann opta por convertir *Glas* en una gran obra literaria y establecer sus herencias y filiaciones en el corpus de la literatura canónica. La supuesta audacia formal de *Glas* y su ilegibilidad aparente resultan fácilmente asumibles desde estos parámetros: “an ordered chaos like most literature, including Jacques Derrida’s *Glas*”.⁴⁴ Hartmann deja proliferar las referencias a los clásicos contemporáneos desde el *Finnegan’s Wake* hasta Blanchot pasando por Eliot, Rilke, Stevenson o Baudelaire. Desde ese enfoque, *Glas* es caracterizado como laberinto y, a la vez, como una ciencia de los restos en acto.⁴⁵ Sus páginas arruinan las palabras –dice literalmente Hartmann– ; pero lo hacen por un deseo de filosofía que resulta de un deseo de lenguaje encarnado en un trabajo idiosincrático de la lengua. En su análisis, Hartmann no se limita a la literatura, sino que establece también relaciones en el corpus de Derrida entre *Glas* y otros textos, entre los que destacan *La dissémination*, *De La Grammatologie* y “De l’économie restreinte...”; asimismo elabora una cartografía de términos indecibles y destaca la importancia del psicoanálisis y la novedad de las referencias a Marx. De hecho Hartmann arriesgó una comparación, con la que pretendía establecer la importancia epocal de *Glas* y que,

complejo campo de la crítica americana. Como características comunes hay que resaltar, además de que desarrollaban su trabajo en la universidad de Yale, la reivindicación del romanticismo inglés, el interés por la tradición judía y el rechazo del formalismo del *New Criticism* y de la aplicación del estructuralismo a la crítica literaria. En esta línea estaban ya trabajando algunos de ellos cuando Derrida presenta en Baltimore una ponencia sobre Lévis-Strauss; la deconstrucción de Derrida ofrece para ellos una crítica plausible de la noción de estructura que les permita constituir una crítica literaria sobre otras bases, no necesariamente coincidentes con la deconstrucción de Derrida. En cierto modo, algunos de estos autores, y quizá sea el caso pese a sus enormes diferencias de Hartmann y Bloom, buscaban una restauración nostálgica de lo literario; y su recepción de la deconstrucción estuvo mediada por este anhelo. Eso explica quizá también lo canonizante y clasicista de la lectura de *Glas* que Hartmann lleva a cabo. Cf. Wallace, M.: “La deconstrucción en América”, en *Los cuadernos del norte*, 26, 1985, pp. 36-46. Cf. Cañeque, C.: “El estilo de la crítica: entrevista con Geoffrey Hartmann”, en *Cuadernos del norte*, ed. cit., pp. 46-50. Cf. Cañeque, C.: “Harold Bloom o el parricidio de la dialéctica continental”, en *Cuadernos del norte*, ed. cit., pp. 52-61.

⁴³ Hartman, G.: “Monsieur Texte: On Jacques Derrida. His *Glas*”, en *Georgia Review*, 29:4, 1975.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 760.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 773.

seguramente, sólo resultaba admisible en el contexto anglo-americano: “*Glas* is philosophy *Fleurs du Mal* rather than its death knell”.⁴⁶ Como François Laruelle por las mismas fechas, Hartmann vuelve otra vez a *Glas*, pues al año siguiente publica un nuevo artículo sobre el libro, “Mr. Texte II: Epiphony in Echoland”.⁴⁷ Este texto, haciéndose eco de los dibujos de Adami a partir de *Glas*, reproducidos también en el artículo, se inicia con el juego del *fort-da* que inspira a Freud la pulsión de muerte. Hartmann explora el enfoque del primer texto: *Glas* es en sí mismo una forma artística, una pieza manierista o derridadaísta, según el neologismo acuñado por él. Se trata, pues, de recorrer el camino del casi fonema *gl* y el modo en que trabaja el texto desde la producción en él de lo inaudible, que Hartmann evoca como “Das Ding” freudiana o heideggeriana.⁴⁸ A la vez insiste en las implicaciones históricas y culturales del libro, cuya aparente novedad queda matizada por un recorrido a través de una amplia muestra de la literatura mundial, esta vez incidiendo muy especialmente en textos de la tradición hebraica. El núcleo de este segundo artículo apuesta por leer *Glas* como la puesta en marcha de una nueva figura de la interpretación y del texto que absolutiza el error; en este sentido la obra de Derrida elabora también una nueva figura del resto y de la historia continuando el trabajo de Camus o Blanchot. Desde este punto de vista histórico-cultural *Glas* inaugura, fundamenta incluso, el pensamiento del presente, que es para Hartmann un pensamiento de la escritura.

Hartmann es muy probablemente el autor que más empáticamente haya trabajado sobre *Glas*; sin embargo los planteamientos de Jacques Derrida no coinciden con los de la deconstrucción americana tal y como emerge de ese “círculo de Yale”, al que Hartmann pertenece, lo que conduce la interpretación de éste por otros caminos, iniciados quizá en la monumemorización de *Glas* y la subsecuente momificación de su autor, a la que invitan ya esos dos textos. Muchos años después, con ocasión de la muerte de Derrida, Hartmann escribe un nuevo artículo en el que recoge parte del trabajo de esos textos previos desde una posición más personal. El artículo, que lleva por título “Hommage to Derrida”,⁴⁹ se publica en un número de la *Critical Inquiry* dedicado a Derrida a modo de homenaje tras su muerte. Dicho trabajo se inicia con una breve, pero aguda, consideración sobre la repercusión de *Glas*; con distancia ya, Hartmann sostiene que el interés de *Glas* es su condición de *livre-étape*, pero más allá de esto permanece un libro por venir, que —a diferencia de su autor— no ha logrado aún entrar en la escena geopolítica. Insiste de nuevo en considerar *Glas* como una obra clave, que articula arte y de filosofía. El libro recogía

⁴⁶ *Op. cit.*, 781

⁴⁷ Hartman, Geoffrey: “Monsieur Texte II: Epiphony in Echoland.”, en *Georgia Review* 30.1 (1976): 169-204

⁴⁸ *Op. cit.*, 175.

⁴⁹ Hartmann, G.: “Hommage to Derrida”, en *Critical Inquiry*, Winter 2007.

para Hartmann el deseo de Derrida de dejar huella en la lengua francesa, aunque desde un punto de vista cultural responde también a una recapitulación de la deuda filosófica francesa con Alemania. La cuestión de fondo remite a la herencia de Derrida, la herencia imposible del “discours de la folie”, como, discutiblemente, llega a calificar *Glas*. Hartmann responde en primera persona reconociendo su deuda con Derrida, del que ha aprendido y que le ha ayudado a enseñar otro modo de leer: *Glas* como pedagogía que hace posible otra lectura de los textos canónicos y plantea la exigencia de evitar cualquier tipo de monumentalización, a la vez que se atiende a los restos. El libro por venir resultó una herencia sólo asimilable al dejarla a un lado, parece decirnos la recapitulación nostálgica de este autor.

En 1977 Gayatri Spivak publica en *Diacritics* una especie de reseña sobre *Glas* con el curioso, incluso provocador, título de “*Glas-Piece: A compte rendu*”.⁵⁰ Ni siquiera cuando dos décadas más tarde emprenda una lectura de la interpretación hegeliana de ciertos textos clásicos hindúes, en el marco de una crítica post-colonial del post-colonialismo, volverá a citar *Glas*.⁵¹ El hecho es cuando menos curioso en un libro cuyas referencias a Derrida, así como a otros filósofos del denominado post-estructuralismo francés, proliferan, y que es claramente sintomático, si tenemos en cuenta que Derrida iniciaba en *Glas* una crítica a los presupuestos falogocéntricos y eurocéntricos que subyacen a la especulación hegeliana. *Glas* marcó probablemente un punto de inflexión en la relación entre Spivak y la deconstrucción cuya huella fue preciso silenciar. Ciertamente el gesto de Spivak en “*Glas-Piece*” resulta precipitado por un claro deseo de delimitar su propio territorio. Desde el inicio ese *compte-rendu* se expone como una respuesta idiosincrática a un texto idiosincrático. Spivak afirma que *Glas* se deja leer como un rito ancestral y sitúa en él, como novedad, un desplazamiento hacia otro lado de la economía de la deconstrucción: frente a la diseminación imparabile el libro apuesta por la recreación del origen:

«The autobiographical enterprise of *Glas* engage the other side of the economy of dissemination and deconstruction, and marks the legend, between two columns legs, of the place of the ancestor and of origin»⁵²

Spivak sigue, repitiendo en cierto modo el gesto de Derrida en la columna de Hegel, el hilo de una escena familiar, una especie de extraña estructura edípica en la que Hegel resulta ser el padre de Derrida. El tañido fúnebre que da nombre al libro dobla por los tres

⁵⁰ Spivak, G.: “*Glas-pieces: A compte rendu*”, en *Diacritics*, Fall 1977.

⁵¹ Spivak, G.: *A Critique of Post-colonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press, 1999, pp. 37-56.

⁵² Spivak, G.: “*Glas-pieces: A compte rendu*”, ed. cit., p. 29.

ancestros: el padre de Derrida, Hegel y Nietzsche. Entre las dos columnas se halla el nombre de Derrida, cuya pérdida perpetua elabora la autobiografía como duelo; y también la escenificación del espaciamiento o el desajuste entre lectura y escritura. *Glas* escribe una leyenda que nos invita a leer la suplementariedad originaria. Spivak analiza de modo concreto el funcionamiento de *gl/glas* recorriendo varios ejemplos de términos indecibles extraídos del libro (*gaine, anthèrection, penêtre*) cuya escritura doble, o leyenda de los dobles, es a la vez el lenguaje más íntimo del cuerpo y lo que constriñe esa arquitectura. *Glas* reescribe el psicoanálisis inscribiendo la columna *a* como un discurso de la familia y la columna *b* como un discurso del objeto parcial. De este modo, Spivak aproxima la operación de *Glas* al proyecto de Deleuze y Guattari en *L'Anti-Oedipe*. El texto de Glas implica radicalmente a Jacques Derrida en una empresa autobiográfica que, según Spivak, es un juego indecible en el que finalmente Derrida se pierde; el gesto autobiográfico fosiliza a Derrida en ámbar, aunque fracturado. La escritura autobiográfica impide la distancia analítica y Spivak deja caer al final del artículo algo así como “el fracaso de Derrida” y su monumentalización en el texto.⁵³

Spivak vuelve a *Glas*, aunque de modo tangencial, en un texto posterior, donde parece sentar definitivamente su propia posición frente a la deconstrucción de Derrida, “Displacement and the discourse of woman”.⁵⁴ El objetivo del artículo es establecer los límites de la deconstrucción del falocentrismo emprendida por Derrida. Según esta autora, la deconstrucción, al intentar operar un desplazamiento en la metafísica tradicional desde la mujer como espacio de significación, vuelve de nuevo a velar a las mujeres, recayendo en un discurso falocéntrico. Esa tesis será articulada en torno a un análisis de diversos textos de Derrida que hacen referencia a “la mujer” -*La dissémination, Glas y Éperons*-, sin demasiado trabajo textual y ateniéndose sólo a presuntos contenidos de los textos. En lo que a *Glas* respecta, según Spivak, el libro trata de aprehender el nombre de la madre, intento que encuentra su límite al admitir que la forma de *Glas* sólo puede ser, a su vez, un fetiche, pero uno tal que se cancele su sí mismo resolviendo su indecibilidad. Spivak considera que *Glas* debía terminar con una erección de la cosa en lugar de quedarse en la oscilación del falo como fetiche. En cierto modo proyecta aquí su incomodidad ante lo indecible, cerrando los ojos al hecho de que no hay indecibilidad, sino economía de lo indecible que, sin embargo, oscila de nuevo al llevar su cuenta, al igual que el acontecimiento se da en el texto como *différance*. *Glas* parece ser el espacio en el que

⁵³ *Op. cit.*, 43

⁵⁴ Spivak, G.: "Displacement and the discourse of woman", en HOLLAND, N.: *Feminist interpretations of Derrida*, Pennsylvania State Press, 1997, p. 54.

proyecta su deseo de salida de la deconstrucción. Años después, como en el caso de Hartmann con ocasión de un libro conmemorativo tras la muerte de Derrida, Spivak vuelve a *Glas*. En “Notes toward a Tribute to Jacques Derrida” insiste de nuevo en aspectos ya tratados en “Displacement and the discourse of woman”.⁵⁵ Pese a la lectura de Genet y la crítica de la noción hegeliana de familia, Derrida no llega a elaborar una crítica de la noción tradicional de familia dado que sigue preso en el patronímico. *Glas* es, a la vez, el intento de asir a la madre a través de las derivas del *elle* francés, y de elaborar un duelo por la muerte del padre. De nuevo, el espacio de lo autobiográfico traba la deconstrucción del falogocentrismo; Spivak continúa sin hacer referencia ni a la compleja geopolítica que trama el libro ni a la crítica de la razón colonial hegeliana.

La deconstrucción del falogocentrismo en su vertiente psicoanalítica y el fetichismo son también los principales motivos de la lectura de *Glas* que, a modo de conferencia, presentó en 1980 Sarah Kofman en Cerisy.⁵⁶ Este texto, que analizaremos detalladamente en capítulos posteriores, es también una relectura de “Les fins de l’homme”, que trata de recuperar fines más allá de la estrecha y normativa frontera del “Hombre”. Del entorno francés de Derrida, Kofman fue la única que se atrevió con *Glas*, planteando desde él una operación personal congruente con un proyecto filosófico más amplio. Sarah Kofman concentra su interés en torno a la oscilación indecible que promueve en el texto una generalización del fetichismo que desmorona los prejuicios falogocéntricos que funcionan en algunos de los textos canónicos para la filosofía contemporánea; Kofman centra su análisis concretamente en Freud y en la lectura que de él se lleva a cabo en *Glas*. Ese fetichismo generalizado como deconstrucción del falogocentrismo se encuentra en el origen de la literatura, que la escritura de *Glas* remeda al operar una textualización del sexo y una sexualización del texto. La escritura a doble columna es la erección de un sexo doble y, por ello, *unheimlich*. La figura monstruosa del doble asedia *Glas* hasta hacer imposible la firma; como recalca también Spivak en fechas cercanas, el *Glas* dobla por la autobiografía y pone en jaque los intentos de analizarlo y de reconducirlo a un nombre único.⁵⁷ Kofman es una de las escasas autoras capaz de emprender una interpretación positiva e incluso tética de *Glas*; pero esta lectura tampoco dejó huellas en el mar de improductividad del libro.

⁵⁵ Spivak, G.: “Notes toward a Tribute to Jacques Derrida”, en DOUZINAS, C.: *Adieu Derrida*. New York, Palgrave Mc Millan, 2007.

⁵⁶ Kofman, S.: “Ça cloche”, en *Lectures de Derrida*. Paris, Galilée, 1984.

⁵⁷ *Op. cit.*, 142.

1.1.3 *Glas* en la academia anglófona: reciclajes desde la Teoría de la literatura

Como dijimos anteriormente, *Glas* tuvo escasa repercusión en el contexto académico europeo y la mayor parte de la literatura en torno a él procede de universidades anglófonas. En ese contexto fue la crítica literaria la que pudo, por sus características institucionales, enfrentarse al libro como un objeto plausible de estudio entre otros. A este hecho contribuyó seguramente la traducción inglesa, que si bien no sabemos hasta qué punto podía proporcionar al lector inglés un texto plausible en su lengua, sí pudo propiciar un nuevo descubrimiento de *Glas* como novedad literaria, que tuvo algún efecto en forma de artículo.⁵⁸ Esas lecturas comparten como motivo común un enfoque parcial e instrumental -que sirve para poner en escena problemáticas más generales- de un texto cuya operación filosófica se aborda sin entrar en detalles y sin discutir con él. A modo de ejemplo, presento a grandes rasgos una varios artículos que entran ya en lo que podemos considerar la recepción académica de *Glas*.

A mediados de los años ochenta, encontramos dos artículos sobre *Glas* firmados por Jane Marie Todd.⁵⁹ Publicado en 1987 en un libro colectivo, “The Philosopher as Transvestite” sigue la línea de los artículos que ya hemos visto sobre la deconstrucción del falogocentrismo; “Autobiography and the case of the signature”, al que volveremos en el último capítulo, emprende desde *Glas* una crítica de las nociones al uso de autobiografía, concretamente la de Philippe Lejeune. La operación general de Todd es, sin duda, muy interesante, pero su lectura de *Glas* denota bastante desconcierto. Hace un análisis cuidadoso de los principales recursos retóricos y motivos de *Glas* –muy especialmente la antonomasia que funciona, según esta autora, como una estrategia eficaz para, produciendo una conversión infinita del nombre propio en común y viceversa, minar las nociones de autoría, firma y propiedad–; pero el texto no termina de coger forma, Todd cita demasiado y pasajes muy largos que, sin embargo, apenas analiza, como si el texto la rechazase y tratase de apropiárselo pegándolo en el suyo. Ciertamente, el libro no deja que se le extraigan tesis con facilidad.

⁵⁸ A juzgar por el número de reseñas sobre *Glas* en publicaciones parece que la traducción inglesa tuvo bastante eco en el momento de su salida al mercado. Cf.: Miles, J.: “Does Derrida Taste Great, or Is He Less Filling?”, en *Los Angeles Times*. 12.07.1987. Cf. Aune, J. A. y Sturrock, J.: “The Book is Dead, Long Live the Book!”, *New York Times*. 13. 09. 1987. Cf. Norris, C.: “*Glas*”, *Times Literary Supplement* 4420, 18.12.1987. Cf. Rapaport, H.: “*Glas*, by Jacques Derrida”, *Genre*, 21.1.1988. Cf. Scobie, S.: “*Glas*.” *Malabar Review*, 82, 1988; y “*Glas*, by Jacques Derrida”, *Quarterly Journal of Speech* 75, 1989. Cf. Hart, K.: “*Glas*” *Book Review. Australasian Journal of Philosophy*, 67:2, 1989.

⁵⁹ Todd, J.: “Autobiography and the Case of the Signature: Reading Derrida's *Glas*”, en *Comparative Literature* 38:1, 1986; y Todd, Jane-Marie: “The Philosopher as Transvestite: Textual Revision in *Glas*”, en MARSHALL D.G.: *Literature as Philosophy/Philosophy as Literature*. Iowa City, University of Iowa Press, 1987.

A finales de los años ochenta, en un ámbito académico y editorial muy semejante, Claudette Sartilliot publica el artículo “Telepathy and Writing: Jacques Derrida's *Glas*.”⁶⁰ Sartilliot emplea una interesante y productiva estrategia para abordar la operación global de *Glas*, articulando su texto en torno a la noción de telepatía, extraída del propio Derrida, pero no presente en el libro. Esta le sirve para caracterizar una técnica anti-hermenéutica de escritura. Sartilliot denomina telepatía a la (no)relación entre los textos; en ese sentido el discurso entre Hegel y Genet puede considerarse telepático, pues se atrae a distancia y se anticipa sin caer en el intento de dominar, dar cuenta o arrastrar en un círculo de sentido al otro. La telepatía es también para Sartilliot una anti-teleología. Desde ese supuesto lo que intenta poner en escena Derrida en *Glas* es la producción textual como una combinatoria entre la regla y el azar siguiendo el recorrido de esa pequeña partícula “sympton of the combinatory process” que es *glas*; desde ella se critican todos los intentos de apropiarse del texto y erigirse en su clave, sea la ontología sartreana, la hermenéutica, el psicoanálisis o la lingüística de Saussure. La autora propone algunos textos en la constelación *glas*, entre ellos el artículo de Derrida “Mes chances”, un magnífico recorrido por la palabra *chance* desde el epicureísmo, alrededor de la caída, la suerte, la letra y el síntoma. Sartilliot destaca la dimensión ética que radica en la estrategia de escritura de *Glas*: dejar hablar al otro. Sartilliot no efectúa mayores desarrollos al respecto, pero sí insiste en el modo radicalmente distinto de producción de sentido que *Glas* pone en escena. La lectura de Sartilliot intenta redimir *Glas* convirtiendo ese texto de goce en un placer del texto⁶¹ y recuperando *Glas* como ejemplo de una pedagogía posible contra la compulsión hermenéutica del sentido:

«It is against this hermeneutic compulsion to translate that *Glas* sets itself as a pedagogy, teaching a new reading (and writing) alternative which would present meaning as a result of an interfacing between rule and chance»⁶²

Una década más tarde, también en la revista *Paragraph*, se publica otro artículo sobre *Glas* proveniente del campo de los estudios literarios.⁶³ Menos brillante que los anteriores el autor, Ian Magedera, busca en su análisis del texto el modo de creación de significado por

⁶⁰ Sartilliot, C.: “Telepathy and Writing: Jacques Derrida's *Glas*”, en *Paragraph* 12, 1989. Claudette Sartilliot es asimismo autora de otros dos artículos sobre *Glas* de los que no nos ocuparemos aquí: Sartilliot, C.: “Reading with another ear: Derrida's *Glas* in English?”, en *New Orleans Review*, 15.3.1988; y “Herbarium/Verbarium: The Discourse of Flowers”, en *Texts and Contexts Series*, Lincoln: University of Nebraska Press 1993.

⁶¹ « Such instance address the unconscious of the reader, “sonne le glas de la signification”, and produce the kind of pleasure which Derrida wants to teach, “the pleasure of listening with another ear”, which is always the ear of the other. » *Op. cit.*, p. 227

⁶² *Op. cit.*, 222.

⁶³ Magedera, I.: “Seing Genet, Citation and Mourning ; à propos de *Glas* by Jacques Derrida”, en *Paragraph, a Journal of Modern Critical Theory*, 21: 1, March 1998.

parte de escritores y autores. Como ya había hecho Todd, a la que cita, Magedera parte de un análisis de la firma, preocupándose por distinguir –lo que aquella no había hecho– entre la *signature* y el *seing*, pero sin ver la estrategia a la que responde la elección del término. El artículo invita nuevamente al buen uso de *Glas* y reivindica su condición de texto de sentido en donde el estilo funciona como un trascendental y una herramienta útil para la crítica literaria.⁶⁴

Además de estos artículos que toman expresamente *Glas* como objeto, aunque no aborden integralmente su operación, encontramos en la década de los ochenta varios textos relevantes en los que *Glas* juega el papel de ejemplo en la construcción de una propuesta global e integradora de comprensión de la noción de texto y del papel de la crítica literaria y cultural. Podemos citar bajo este rótulo a Gregory Ulmer, de quien hablaremos más detenidamente respecto al volumen adjunto a la traducción inglesa del libro, con *Applied grammatology : Post(e)- Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*⁶⁵ o a Michael Riffaterre. En 1980 este último publica un artículo que, aunque no lo toma estrictamente como tema, refiere a *Glas* como ejemplo de escritura intra-textual.⁶⁶ Riffaterre analiza a grandes rasgos y sin entrar en materia la estructura formal de *Glas*, destacando como elemento fundamental una supuesta construcción en bucle que reuniría sin pérdida la primera y la última página, lectura explícitamente rechazada por Derrida en 1977. Nuevamente *Glas* funciona como ejemplo y las lecturas se mueven entre las instrucciones de uso y la búsqueda de claves interpretativas. Además de los dos autores ya citados hay que destacar muy especialmente el libro *Altarity* publicado en 1987 por Mark C. Taylor.⁶⁷ *Altarity* no es estrictamente un libro de crítica literaria, si bien su objeto de análisis son textos; se sitúa, más bien, en los intersticios entre la filosofía y el ámbito de la teoría o crítica de la cultura. Su propuesta es muy ambiciosa y recoge prácticamente a todos los nombres relevantes de la contemporaneidad filosófica en el ámbito continental –desde Hegel a Kierkegaard pasando por Heidegger, Bataille, Blanchot, Lacan, Kristeva, Lévinas y Derrida– en el marco más amplio de una indagación sobre la diferencia y la identidad, la *altarity* según el neologismo acuñado por él, que este autor condensa en una reescritura de la *différance* de Derrida, a quien reconoce, junto a Kierkegaard, como una de sus principales influencias. El libro de Taylor continúa -y casi repite desde el momento en que comparte la selección de tópicos y

⁶⁴ El artículo termina con la siguiente afirmación: « The apparent contradiction in the textual practice of *Glas* should be considered in the same way as an oxymoron [...]: *il* has an transformative and even transcendental quality rather than a debilitating one: it leads the work of art into another genre-that of the poem or the song (“le chant”).» *Op. cit.*, p. 42.

⁶⁵ Ulmer, G. : *Applied grammatology : Post(e)- Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*, ed. cit.

⁶⁶ Riffaterre, M.: “Syllepsis”, en *Critical Inquiry*, 6, 1980.

⁶⁷ Taylor, M.C.: *Altarity*. University of Chicago Press, 1987.

textos- la operación de Derrida. El capítulo sobre Hegel, por ejemplo, sigue al pie de la letra la interpretación propuesta por éste. Taylor aborda *Glas*, precisamente, en el capítulo que con el título “Re-writing” dedica a Derrida. Dicha sección planea en torno a las implicaciones de la reescritura de Hegel en *Glas*, leída como una radicalización de la inaudible alteración gráfica de la *différance*, aunque el influjo de *Glas* no se restringe a ese capítulo, sino que contamina todo el libro, como revelan las referencias fundamentales a Bataille o a Kierkegaard, presentes también en el libro de Derrida. La reescritura que propone Taylor resulta, pese a todo, bastante sesgada, pues remite únicamente a la columna de Hegel, sin hacer ni una sola referencia a la columna yuxtapuesta de Genet. Ni siquiera en la bien elaborada relación entre Derrida y Bataille encontramos referencias a Genet, cuando *Glas* es fundamental para dilucidar la posición de Derrida respecto a aquel. El nombre de Hegel, tomado nuevamente como eterno ejemplo de la tradición occidental, da comienzo al libro para mostrar una cesura en la lectura presente de su obra, la imposibilidad ínsita en ella de un retorno a Hegel. Taylor continúa el camino trazado por *Glas*: desde el judaísmo a la reconciliación cristiana pasando por la cópula, la inmaculada concepción y la familia. El *Sa* no es ya más que la serie de sus sustituciones y suplementos, algo que, si se lee de otro modo, está ya en el texto de Hegel. El resto como resto de tiempo es el aspecto más destacado de *Glas* tanto en el capítulo dedicado a Hegel como en el capítulo dedicado a Derrida, que explora la operación de *Glas* respecto a la A de la *différance*⁶⁸, estableciendo el campo de motivaciones de sus puntos de intervención.⁶⁹ ¿Cuál podría ser el interés de *Glas* para la teoría de la cultura? Para este autor, su condición de puesta en escena de la imposibilidad de la re-presentación de la tradición aquí y ahora e incluso de la herencia. *Glas* trabaja para dejar aparecer sus cuasi condiciones de posibilidad como restos o residuos incapaces de auto-justificación, para mostrar cómo cualquier posición trascendental es imposible, pura o impuramente. *Glas* resulta, para Taylor, una especie de monumento fúnebre, la tumba vacía de Occidente.

El ámbito de la teoría literaria fue el único capaz de apropiarse de *Glas* y de reciclarlo para nuevos discursos; es el caso de los trabajos sobre hipertextos que lo utilizan, junto a otras obras literarias ya clásicas, como proto-ejemplo.⁷⁰ A Derrida, que a mediados de los noventa afirmaba que jamás habría escrito *Glas* en una pantalla de ordenador, la cosa tal vez no le habría hecho mucha gracia; pues más que en la idealización capaz de extender

⁶⁸ «The tolling of *Glas*: *débris*, *le reste*, *pas-là* “is” the tombe of time inscribed in the pyramidal “A” of *différance*.» *Op. cit.*, p. 294.

⁶⁹ Taylor pone en relación ese resto de tiempo con la pulsión de muerte freudiana: «The restless rest repeats the excessive alteration of fort/da». *Op. cit.*, p. 294.

⁷⁰ Cf. Ladow, G.P.: *Hipertexto 3.0*. Paidós, Barcelona, 2009, pp. 21 y ss.

un texto al infinito, *Glas* se mueve en el trabajo cuerpo a cuerpo con la materialidad del subjectil, en sus límites, en la suspensión del tiempo del texto a la que conduce el formato tan limitado del libro. Como ejemplos de esta recuperación por el lado de la teoría de los hipertextos, que como toda disciplina nueva quiere dotarse de prestigio recurriendo a sellos ya consagrados, encontramos varios textos publicados en Alemania, contexto en el que curiosamente la operación filosófica de *Glas* no encontró demasiado hueco: un artículo de Holger Briel en 1992⁷¹ y otro de Peter Krapp en 1998;⁷² este último fue también miembro de un interesante proyecto de lectura de *Glas* con sitio en la red pero que no llegó a cristalizar.⁷³ Resulta interesante observar que *Glas* pudo despertar interés en un contexto, impensable en su tiempo como es el de las innovaciones tecno-mediáticas, los nuevos modos de producción de saber de la red y la mutación profunda de soportes y formatos. Sin embargo *Glas* no termina de cuajar en este contexto, pues la lectura que exige es la de un clásico con el que hay que tomarse tiempo y las referencias en él han resultado más bien anecdóticas.

1.1.4 La lenta asimilación de *Glas* en las décadas siguientes

Entretanto, desde 1980 y durante más de una década, el entorno cultural francés prefería ignorar el *glas*. Quizás ese hecho estuviese relacionado con las mutaciones en la cultura francesa desde la segunda mitad de los setenta y de las que el recorrido literario de un Phillipe Sollers, de la vanguardia al *best-seller*, da buena muestra: a las experimentaciones en la escritura filosófica y literaria siguió un cierto hastío, que tal vez no fue independiente del fracaso del deseo revolucionario o el aplastamiento violento de su práctica en el ámbito político mundial y en los cuerpos de los individuos. El campo literario francés, que había llevado ese deseo a la lengua, prefirió volverse a lo políticamente correcto en la expresión y parte de su propia tradición se le hizo indigesta. Además, los cincuenta años franceses de Hegel tocaron a su fin, éste no iba bien con la nueva retórica (a no ser en versión pastiche neo-con, como en la lectura de Fukuyama en un ámbito anglosajón que nunca había sido hegeliano); sonaba la hora de Kant y, en esto, tanto los intelectuales franceses como alemanes parecían de acuerdo. El único texto sobre *Glas* que encontramos en Francia durante esa época es un breve ensayo, como capítulo de un libro sobre la creación literaria, que sigue la línea de las reseñas de los años setenta incidiendo en el carácter irracional,

⁷¹ Briel, H.: “Derridas Hyperkarte: *Glas*.”, en *Weimarer Beiträge*, 38, 1992.

⁷² Krapp, P.: “Screen Memory: Hypertext und Deckerinnerung”, en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 72, 1998.

⁷³ Lesegruppe Glasreste Verstärker 1/1996: www.culture.hu-berlin.de/verstaerker/vs001/krapp_glas.html

azaroso de la composición de *Glas*, pero sin entrar con detalle en su operación.⁷⁴ Hasta finales de los noventa no se inicia la verdadera recepción de *Glas*, a la par que la constitución de un campo de estudios derridianos no adscrito a un contexto cultural preciso, pero vinculado a la lengua francesa sin que sea estrictamente su lengua materna. La comunidad sin comunidad deconstructiva traspasa, en cierto modo, las fronteras de sus países, instituciones y lenguas, lo que le otorga una singular posición de extranjería. A esto hay que sumarle el hecho de que Derrida -filósofo fundamental desde los sesenta, pero no reconocido por la institución universitaria-, empezaba por fin a ser objeto de tesis y estudios estrictamente académicos; los casos anteriores habían sido bastantes excepcionales y no sin enfrentamiento con una institución que no les reconocía de partida competencia filosófica. Desde ese momento resulta complejo hablar propiamente de una recepción francesa, aunque los textos a los que vayamos a referirnos hayan sido publicados en Francia. Restos de *Glas* han quedado, pese a todo, en la lectura de Hegel del entorno filosófico de Derrida, si bien domesticados y reinvertidos en una restauración hegeliana como Catherine Malabou, de quien hablaremos posteriormente. Caso distinto es el de Jean-Luc Nancy, que, si bien prosigue su propia vía fijándose en otros tópicos, introduce citas de *Glas* en un texto reciente.⁷⁵

En los años noventa, la labor de la editorial L'Harmattan da entrada a otros textos y a nuevos autores, en muchos casos provenientes de la institución universitaria, pero atípicos en ésta, en el campo literario francés. Los tres ejemplos que analizamos brevemente son tres trabajos de autores jóvenes y extranjeros, provenientes de la universidad, en torno a Jacques Derrida. Estos tres libros se hacen eco de *Glas* y dedican a él una parte de sus desarrollos. Con H  l  ne Van Camp, la primera de estos autores, todo empieza ya hecho trizas en el capítulo titulado "Restes en éclats d'une lecture claudicante de *Glas*".⁷⁶ Esa lectura no intenta reapropiarse el libro en forma de tesis o claves interpretativas globales, sino recorrer una serie de tópicos extra  idos de él, reelabor  ndolos y estableciendo desde ellos su propio texto: el miedo (la historia de Pan/el miedo de Derrida al escribir sobre Genet), el resto, el doble y las dobleces, el ritmo y la *différance*, la contrabanda y el contrabandista, el bastardo, el *Sa* y sobre todo Antígona, de Lacan o de Derrida, desdoblada como Ismene, la verdadera otra para esta autora. H  l  ne Van Camp celebra una lectura que se anuncia fallida desde el inicio,⁷⁷ pero su mimetizarse con el texto corre el riesgo de resultar de más; algo semejante sucedía con Laruelle y, como veremos,

⁷⁴ White, E. : "De la dialectique    la galactique", en *Un apocalypse si tranquille*. Paris, Grasset, 1985.

⁷⁵ Nancy, J.L.: *Tombe de sommeil*. Paris, Galilée, 2005.

⁷⁶ Van Camp, H. : *Chem  n faisant avec Jacques Derrida*. Paris, L'Harmattan, 1996.

⁷⁷ Cf. *op. cit.*, p. 84.

con J. P. Leavy. Estas lecturas, al tratar de mantener la heterogeneidad del texto y afirmarla irreductiblemente, repiten un gesto singular e irrepetible, el de Derrida, dejando al texto clausurado, monumentalizado, y finalmente produciendo postales turísticas de sí mismo. La operación sin duda no es simple.

Muy diferente resulta la lectura de Marcos Siscar publicada dos años más tarde.⁷⁸ Siscar considera necesario abordar el análisis de *Glas* para comprender el vector principal del corpus de Derrida, integrándolo de este modo como momento en un discurso más amplio. En su libro *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*, explora las implicaciones filosóficas de la noción de tono en la obra de Derrida y, por extensión, en la escritura filosófica y literaria, partiendo del supuesto de que el tono es un cierto *a priori*, no reflexionable y heterogéneo al discurso, que funciona como estructura de anticipación a la vez que abre el texto a su afuera. El papel de *Glas* en este planteamiento es central, aunque su análisis se limite a un capítulo, desde el momento en que la noción de tono nos remite a un “antes de” u “origen”, pues la escritura de la filiación, entendiendo que con *Glas* se pone en escena el origen, recorre y articula el libro en su conjunto. Siscar articula su análisis siguiendo el hilo de la familia en la columna de Hegel y el nombre de la madre en la de Genet, reconociendo desde el principio lo parcial de éste. Con todo, aborda ciertos aspectos de gran relevancia para la operación integral del libro. En un epígrafe dedicado al modo en el que *Glas* pone en escena la lógica de la suplementariedad del origen y de la heterogeneidad del texto y del resto, Siscar apunta a uno de los recursos más empleados en *Glas*, al que él denomina *tmèse* (corte): la suspensión del texto, el dejar colgadas palabras o frases, la puesta en escena de una interrupción que muestra el resto suspendido y el resto de tiempo que aparecen elaborados también temáticamente en *Glas*.

Estos dos textos son cuando menos sintomáticos; algo estaba pasando en torno a *Glas* de la mano, curiosamente, de autores extranjeros que trabajan sobre Derrida dentro de la institución universitaria. Éste es también el caso del tercer libro al que queremos referirnos: Paco Vidarte, *Derritages. Une thèse en déconstruction*, presentado previamente como tesis doctoral, se ocupa explícitamente de la herencia a lo largo de un texto que, como *Glas*, se lee a sí mismo funcionando como su propio metalenguaje.⁷⁹ Casi nada del corpus de Derrida queda fuera, tampoco *Glas*, libro que pone explícitamente como contenido suyo el problema de la tesis. Poco a poco *Glas* ha ido siendo leído, incluso más o menos asumido como herencia para la deconstrucción, aunque mucho en esa operación, comenzando por su misma disposición gráfica, fuese ya irrepetible y sólo parcialmente recuperable.

⁷⁸ Siscar, M. : *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*. Paris, L'Harmattan, 1998.

⁷⁹ Vidarte, P. : *Derritages. Une thèse en déconstruction*. Paris, L'Harmattan, 2001.

En el año 2005 se publica un pequeño libro colectivo titulado *Derrida. La déconstruction*,⁸⁰ donde se recogen una serie de artículos que reinciden en la impronta de la deconstrucción en diversos ámbitos; entre estos textos encontramos dos que trabajan sobre *Glas*. El primero de ellos lleva el nombre de “Déconstruction et littérature (*Glas*, un guide de lecture)”; pese a lo arriesgado del título, su autor, Charles Ramond, se limita a un análisis más o menos exhaustivo de la columna de Genet bajo el supuesto explícito, frente a los lectores anteriores –que él limita a las reseñas de los años 1974 y 1975– del sentido de *Glas* que este autor trata de imponer al libro restaurando las polémicas implícitas en el texto, muy especialmente la que tiene lugar con Sartre. El artículo concluye, como hemos visto en otras ocasiones, con una referencia al fracaso de Derrida, quien pese a todo su esfuerzo volvería a caer en el gesto filosófico clásico.⁸¹ Ramond no es el primero que lanza la hipótesis de que la columna de Genet es una respuesta al *Saint Genet, comédien et martyr* de Sartre. En 1987, en “Derrida and Sartre: Hegel’s death knell”,⁸² Christina Howells apuntaba en la misma dirección; es más, su texto tramaba una defensa de Sartre frente a la crítica de Derrida que trataba, además, de acercar posiciones entre ellos. Howells recalca que ambas filosofías son respuestas a Hegel,⁸³ olvidando la diferencia de tono, de estilo, de operación de lectura y escritura. Curiosamente y como si fuese un *ritornello* volvemos a encontrar otra referencia al fracaso de Derrida.⁸⁴ ¿Qué molesta tanto en *Glas*? ¿Por qué ese deseo de enterrar a Derrida en su texto? En el caso de Howells, quizá, una escritura cuya función y funcionamiento no llegó a entrever.

El segundo de los artículos que tocan *Glas* en *Derrida. La déconstruction* lleva por título “Hegel et la déconstruction” y su autor es Denis Kambouchner, el interlocutor de Derrida en dos entrevistas para *Digraphe*, publicadas a finales de los setenta, a las que nos referiremos pormenorizadamente. Kambouchner hace un recorrido por el Hegel de Derrida, estableciendo consideraciones generales de gran interés, pero sin llevar a cabo un análisis concreto de la operación de *Glas*. Este autor sostiene que pueden distinguirse dos momentos en el acercamiento de Derrida a los textos de Hegel: en los primeros textos

⁸⁰ AA.VV.: *Derrida: la déconstruction*. Paris, P.U.F, 2005.

⁸¹ Resulta curioso que este autor se apoye precisamente en una cita de Derrida, en la que Derrida reconoce su atención a las exigencias de un modo clásico de leer filosofía y la necesidad de un modo específico de rigor, para confirmar su afirmación. Ramond interpreta esa afirmación como una restauración de la filosofía clásica, sin entrar en otras implicaciones. Cf. *op. cit.*, p. 140.

⁸² Howells, C.: “Derrida and Sartre: Hegel's Death Knell”, en SILVERMAN, H.: *Derrida and Deconstruction*. New York: Routledge 1989. Howells había escrito también una reseña del libro más de diez años antes: “Review of *Glas*, by Jacques Derrida”, en *Notes and Queries*, 35, 1988.

⁸³ « And it is in their relation to Hegel that *Saint Genet* and *Glas* have most in common, for Genet serves both Sartre and Derrida as an ideal foil to Hegelian totalitarism. » *Op. cit.*, p. 175.

⁸⁴ « *Glas* escapes Derrida in at least two ways: precisely because it appears to *master* the texts he is decomposing, juxtaposing and deconstructing; and ironically and perhaps more seriously, by in fact constituting the unreadable text he seems to have set out to attempt ». *Op. cit.*, p. 181.

desde *De la Grammatologie*, tal y como enuncia en *Positions*, la *différance* operaba como una interrupción de la *Aufhebung* en su interior, pero Derrida no se planteaba si había tal cosa como el sistema hegeliano. *Glas* fue la condensación del desplazamiento que implica considerar el sistema como lo que queda de una operación de escritura.⁸⁵ Kambouchner inserta también *Glas* en el contexto literario de la época y establece una contraposición entre la operación de Derrida y *L'Anti-Oedipe* de Deleuze y Guattari: *Glas* trabaja la familia en su condición de esquema de la conceptualidad, mientras que Deleuze y Guattari la habrían rechazado. La observación de Kambouchner es interesante, especialmente, en cuanto coloca *Glas* en una constelación más amplia de problemáticas comunes en las que normalmente se le ignora; sin embargo su respuesta es demasiado precipitada, pues las relaciones entre los dos textos son indudablemente bastante más complejas, Derrida hace aparecer un cierto *anthoedipe* en *Glas* y en esa alteración ortográfica tal vez se juegue mucho de los diferendos entre esos autores.⁸⁶

1.1.5 En los huecos de la universidad europea

Este breve texto de Kambouchner es, junto a un volumen publicado por Routledge intitulado *Hegel after Derrida*, del que nos ocuparemos a continuación, uno de los escasos textos que se ocupa de la operación sobre Hegel de *Glas*, quizá uno de los aspectos menos tenidos en cuenta del libro. Los motivos de esta escasa repercusión pueden buscarse del lado de la compartimentación del saber en la universidad; el mayor número de artículos sobre el libro lo encontramos en el medio cultural anglosajón en el contexto de la crítica literaria, donde no va a encontrarse la competencia de un experto en Hegel. Sin embargo la situación es algo más compleja y desde los noventa los estudios sobre Hegel han vuelto a ponerse de moda en ámbitos no estrictamente filosóficos, como es el caso de los Estudios Culturales o el Post-colonialismo; tal vez suene la hora de *Glas*. En cuanto a la academia hegeliana, el hecho no resulta demasiado sorprendente, *Glas* era simplemente irrecibible en sus parámetros de lectura, y esto no sólo por cierto molde de competencia institucional, sino por un modo de uso implícito del nombre o del significante en el que coinciden; *Glas* destruye su condición de herederos y así su principal proceso de legitimación. A ello hay que añadir que la universidad alemana fue impermeable a Derrida.⁸⁷ Para encontrar análisis

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 156.

⁸⁶ Cf. *Glas*, p. 200.

⁸⁷ Sin embargo hay que señalar que en el curso 1973/1974 Derrida fue invitado por Jacob Taubes a exponer en su Doktoranden colloquium en la Freie Universität de Berlín los motivos fundamentales de la columna Hegel ya en la redacción de *Glas*, que estaba a punto de publicarse. Debo estos datos a J. M^a Ripalda, participante en aquel coloquio.

o referencias a *Glas* en el ámbito hegeliano hay que limitarse a dos trabajos editados por la academia alemana pero de origen periférico: Gabriella Baptist y José María Ripalda. Baptist es autora de tres artículos sobre *Glas*. El primero de ellos, una presentación de la filosofía de Derrida para la institución alemana y una breve reseña del libro, fue publicado en alemán en los *Hegel-Studien* en 1988,⁸⁸ los dos siguientes fueron publicados en italiano en años posteriores.⁸⁹ En “La scrittura sfalsata *Glas* et *La carte postale* di Jacques Derrida” Baptist presenta esos dos libros de Derrida como ejemplo de un nuevo modo de confrontación teórica con Hegel. Baptist trata de justificar conjuntamente la operación de *Glas* y *La carte postale* apoyándose en una apuesta por la coherencia interna del pensamiento derridiano desde sus primeros textos sobre Husserl. La fragmentación de la herencia hegeliana que *Glas* pone en obra al confrontarla con Genet obedece a ese intento de tematizar la alteridad y la diferencia a través de una estrategia de escritura contrapuesta al modo académico tradicional. El problema articulador de *Glas* y *La carte postale*, el resto, y su forma quiasmática son explicables desde la coherencia del corpus derridiano y como radicales puestas en obra de la escritura, la huella y la *différance*, como en la tradición literaria moderna de Joyce a Borges. Frente a lecturas como la de Spivak, Baptist ve en *Glas* una continuidad estricta con los planteamiento de *De la gramatologie*, y junto a autores como Kambouchner considera que el proyecto de *Glas* ya estaba anticipado en la economía general que traza en el artículo sobre Bataille “De l’économie restreinte...”. El esfuerzo de Baptist es mostrar la plausibilidad de la lectura de Derrida, también para la institución, e iniciar un proceso de reapropiación de la escritura y el pensamiento de Derrida para la tradición continental explícitamente en contra de la deconstrucción americana.⁹⁰ Años más tarde, Baptist vuelve a escribir un artículo sobre *Glas* recogiendo las últimas aportaciones de Derrida. El hilo conductor será la lectura que Derrida hace de Hegel como forma de amistad y justicia. La tesis fundamental es la de que el Hegel que emerge de los textos de Derrida, especialmente *Glas*, es un Hegel desdoblado entre la necesidad sistémica de sentido y saber y el anhelo de absoluto. Baptist vuelve a insistir en que *Glas* se encuentra prefigurado, en lo esencial, en el texto sobre Bataille. La escritura desdoblada y polifónica es el modo de mostrar a un Hegel escindido, incluso diseminado, permaneciendo fiel, pero

⁸⁸ Baptist, G. y Lucas, H.C.: “Wem schlägt die Stunde in Derridas *Glas*.”, en *Hegel-Studien*, 23, 1988.

⁸⁹ Baptist, G.: “La scrittura falsa. *Glas* e *La Carte Postale* di Jacques Derrida”, *Intersezioni*, 19:2, 1989. Cf. “Jacques Derrida per l’amicizia de Hegel: a proposito de *Glas*”, en *Babel*, 2 (<http://www.babelonline.net>). Cf. Gabriella Baptist, “Derridas *Glas* zwischen Hegel und Levinas”, en AA.VV.: *Hegel und Levinas*. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen. Freiburg/München: Karl Alber, 2010, pp. 282-296. Cf. Gabriella Baptist, “Jacques Derrida e l’eredità che resta”, en Associazione culturale “Amici di Kainos (ed.), *Rijunti*. Napoli, 2006, pp. 19-27.

⁹⁰ *Op. cit.*; p. 324.

con una fidelidad infiel, a su nombre. En el entorno italiano de la deconstrucción Baptist parece ser la única que se ha ocupado de *Glas* hasta el momento de la traducción del texto;⁹¹ autores como Ferraris pasan sin más o directamente lo ignoran. Su planteamiento no tuvo continuidad, si bien en los últimos años la academia italiana ha aceptado plenamente a Derrida y ha incluido dicha traducción de *Glas* en una colección de clásicos del pensamiento occidental.

La recepción de *Glas* en Europa, en cualquier caso, parece ser un asunto individual, incluso idiosincrático, fuera de las comunidades de saber o poder. La otra publicación que encontramos en el ámbito hegeliano alemán proviene también de la periferia europea. Publicada en 1998 en el *Hegel-Jahrbuch*,⁹² el texto, a tres voces, había sido previamente presentado en un congreso en San Sebastián. José María Ripalda, Cristina de Peretti y Paco Vidarte escriben, cada uno de ellos, un texto diferenciado tipográficamente que suspende el discurso de los otros dos. El primero, "Einige Vorbermerkungen zur französischen Hegelrezeption im XX Jahrhundert" de José María Ripalda, es un análisis de la recepción francesa de Hegel y del papel de *Glas* en ese contexto, el segundo, de Cristina de Peretti, un recorrido por la noción de pretexto y negociación, y el último, de Vidarte, una reescritura de la filiación en *Glas*. Esos tres textos diversos e incluso heterogéneos responden de modo fragmentado al texto despedazado, al resto, que es *Glas*. El interés por ese libro de Derrida venía de largo (en los años ochenta Cristina de Peretti y José María Ripalda habían organizado un seminario sobre *Glas*) y se mantiene hasta el presente consolidado en un grupo de investigación. José María Ripalda ha desperdigado breves referencias a *Glas* en muchos de sus textos.⁹³ Cristina de Peretti, por su parte, muy cercana al contexto francés de la deconstrucción y a Derrida, presentó en Louvain-la-Neuve junto a Paco Vidarte un texto sobre el resto y la ceniza entre *Glas* y *Feu la cendre*⁹⁴ y volvió a los restos de *Glas* en la contraportada de *Jacques Derrida*, donde hallamos "Circonfession", rastreando los efectos de desplazamiento de la traducción en "Quand l'écriture relève le concept".⁹⁵

⁹¹ De la traducción italiana del libro hablaremos más adelante; la precede una introducción en la que curiosamente ningún artículo de Gabriella Baptist aparece citado.

⁹² "Einige Vorbermerkungen zur französischen Hegelrezeption em XX. Jahrhundert J. M. Ripalda Hegel ou le pré-texte...Des-cendres de Hegel y Hegel ou le pré-texte...*Pour-parler(s) de Derrida* de Cristina de Peretti" en « Hegel und die Geschichte der Philosophie », en *Hegel-Jahrbuch* 2, 1998.

⁹³ Ripalda J. M.: "Introducción a la Filosofía Real", en Hegel, G.W.F. *Filosofía Real*. Madrid, F.C.E., 2006; y Ripalda, J. M. "Huellas de Hegel", en *Éndoxa Series Filosóficas*, 12, 2000.

⁹⁴ Peretti, C. y Vidarte, P. : "Le cendre et autres restes" en *Passions de la littérature avec Jacques Derrida*. Paris, Galilée, 1996.

⁹⁵ Peretti, C. : "Quand l'écriture relève le concept", en *Europe. Revue de Littérature*, 901, mai 2004.

1.1.6 ¿Hegel después de Derrida?

Salvo las excepciones ya señaladas, la huella de *Glas* resulta ilegible en el ámbito de los estudios hegelianos y apenas ha dejado restos en el relativo *revival* hegeliano desde los noventa. El hecho era fácil de prever en la academia más clásica, menos obvio en las nuevas disciplinas que luchaban por abrirse un espacio institucional. Para cubrir ese hueco, la editorial Routledge publica en 1998 un libro colectivo, editado por Stuart Barnett, titulado *Hegel after Derrida*. Hasta el momento, esta es la única obra que trata de dar cuenta de las implicaciones de la operación de Derrida sobre Hegel para la actual lectura y recepción del filósofo suabo. La selección de artículos, partiendo del supuesto de que el campo significativo “Hegel” no resta indemne tras Derrida, trata de dar cuenta exhaustivamente de las posibles implicaciones de ese desplazamiento para la crítica post-colonial, la filosofía, la teoría de la cultura, la historia, el psicoanálisis, etc. El editor trata de traspasar las fronteras de la recepción anglófona de Derrida y Hegel sumando contribuciones de autores alemanes como Hamacher y de filósofos franceses relevantes como Jean-Luc Nancy; pese a ello el tono que emana del libro es claramente anglosajón, debido en parte a que el grueso teórico del texto es obra de estudiosos americanos, siendo las contribuciones de los invitados europeos tangenciales al propósito del libro. Eso, por supuesto, no resta interés a un proyecto ambicioso que, sin embargo, no tuvo la repercusión que su editor esperaba enunciándola de este modo:

« First of all, it implies that the work of Jacques Derrida is something of an event in the understanding of Hegel, event that constitutes a possible turning point in our relation to Hegel. It also implies that Derrida gestures towards a future that awaits both Hegel and us. This essays contained in this volume attempt to perform the beginning of the future that awaits Hegel in the wake of the intervention of Derrida.»⁹⁶

El libro se encuentra dividido en tres apartados que llevan por título “Hegel after Derrida”, “After Hegel After Derrida” y “Reading *Glas*”. La intención de recuperar *Glas* para el ámbito filosófico e incluso para un campo cultural más amplio conduce a lo que se podría describir como una ingesta apresurada proseguida por una digestión con ayuda de fármacos, en este caso elementos conceptuales ajenos, pero asignados a Derrida. Es el caso de los dos artículos que trabajan más detenidamente *Glas*, el de Simon Critchley y el de Kevin Thompson. El primero elabora un detallado resumen del libro, que conduce la operación de *Glas* centrando su lectura en el don y el holocausto, remitiéndose a los

⁹⁶ Barnett, S.: *Hegel after Derrida*. New York, Routledge, 1998, p. 1.

pasajes sobre la religión en la *Fenomenología*, a una ética del holocausto y a la alteridad radical de corte levinasiano. Critchley termina por preguntarse si *Glas* no se deja leer como la restauración de un kantismo post-hegeliano. En cuanto a Kevin Thompson, su ensayo sobre lo cuasi-trascendental en *Glas* parte de los mismos supuestos, aunque no aparezca así enunciado: tanto Hegel como Derrida, peligrosamente próximos, se convierten en representantes de una filosofía trascendental *sui generis*. Así lo observamos en la caracterización *reste*, que parece ignorar su indecidibilidad categorial, como estructura cuasi-trascendental. Atribución tanto más extraña por cuanto lo cuasi-trascendental es convertido en estructura, dejando de lado que toda la estrategia desplegada en torno a ese cuasi-trascendental es desmontar el significante como estructura. Pese a tesis muy discutibles desde un punto de vista interpretativo, el interés del planteamiento es indudable y su escasa repercusión tan sintomática como la del propio *Glas*; la restauración hegeliana de izquierdas ha preferido forcluir el par Derrida/Hegel, quizá para no tener que cuestionar el tipo de lectura con que está operando ni sus supuestos interpretativos. La poca resonancia de esta recepción puede explicarse también por la pretensión de reapropiación de Derrida para un campo restaurador, pero esta vez de la Metafísica con otro nombre, que esas lecturas neo-kantianas parecen dibujar.

1.1.7 *Glas* y la vuelta de lo religioso en clave post-moderna

Un ejemplo curioso de la recepción de *Glas* al otro lado del atlántico se encuentra en un libro colectivo que recoge las actas de un coloquio en la Brock University en Canadá: *The resurrection in Derrida's Glorious "Glas"*, editado por David Goicoechea y Marko Zlomislíć en una colección denominada "The Joyful Wisdom Series". En dicha colección, donde también podemos encontrar números dedicados a Lévinas y a Julia Kristeva, se tratan cuestiones éticas o teológicas desde un enfoque que ellos denominan post-moderno. Los editores dividieron el libro en tres partes, a las que se suma un prólogo inicial firmado por Goicoechea: "Hegel's Aufhebung", "Genet's Inversion" y "Derrida's Mourning"; entre sus variadas colaboraciones se encuentran las de John P. Leavey y Michael Nass, que toman ciertos aspectos de *Glas* como pretextos. Frente a estudios previos, la mayor parte de los autores citan únicamente la versión inglesa y no se adentran en cuestiones relativas al estilo de *Glas* o a su operación sobre la lengua. Contrariamente, los elementos de contenido, especialmente en el caso de la religión en Hegel y en las metáforas religiosas en Genet, son muy destacados y literalmente elaborados. *Glas* se reinscribe desde una óptica teológica por

una parte, como muestra ejemplarmente el artículo de Gibbs,⁹⁷ o bien ética, como es el caso de Jody DiBartolomeo a partir de una lectura de Antígona sobre el trasfondo de la cuestión del don.⁹⁸ Derrida es interpretado desde una ética de la responsabilidad y los temas del puro don o la gloria, junto a una relectura del trabajo de duelo como superación de la muerte en una resurrección singular, que proporcionan conceptos a una teología en busca de nuevos fundamentos. La importancia del análisis de la religión en *Glas* era sin duda enorme y es muy de agradecer un trabajo a este respecto, que además produzca una lectura en cierto sentido tética del libro; sin embargo no deja de ser sintomático que eso tenga lugar precisamente en un ámbito que aboga por el sincretismo religioso y filosófico y se denomina post-moderno y que lo haga a costa de un acercamiento al texto que adolece de cierto descuido filológico.

1.1.8 *Glas* en la universidad: tesis doctorales y trabajos de investigación

En esta historia de una recepción por venir y siempre desajustada de sí misma resulta especialmente relevante para una tesis doctoral destacar lo que se ha producido alrededor de *Glas* en la institución universitaria hasta la fecha. Sólo encontramos dos trabajos académicos publicados sobre *Glas*, ambos en la universidad canadiense y en el marco disciplinar de la literatura comparada: “*Glas* et la question de l’écriture fragmentaire chez Derrida” de Henrique Barroso, editado posteriormente como libro,⁹⁹ y, años más tarde, *Imagining Joyce and Derrida. Between Finnegans Wake and Glas* de Peter Mahon, textos muy diferentes en enfoque y método. “*Glas* et la question de l’écriture fragmentaire chez Derrida” se presentó como tesis para el Master of Arts de la Mc Gill University en Canadá. En este breve trabajo, de poco más de cien páginas, Henrique Barroso inscribe *Glas* en un marco más amplio como pieza ejemplar de una escritura fragmentaria. En ese enfoque *Glas* confluye con otros autores y textos afines, desde Mallarmé a Blanchot, como cristalización ejemplar de la ruptura del cosmos del libro y del orden de la biblioteca en la post-modernidad. La indecidibilidad que *Glas* pone en escena por medio de desdoblamientos y

⁹⁷ En su artículo encontramos, por ejemplo, la siguiente afirmación: « Derrida had posed the question of theology more directly and more subtly, indeed more so than Heidegger if not more than Kierkegaard. I am referring, of course, to *Glas*. The rejection of a transcendental signified, an absolute idea that guarantees the truth of all signs, is not identical to the expulsion of theology. At most it might point to the expulsion of a certain theology, although theology would hardly be an idiosyncratic or insignificant one. » Gibbs, R.: “The Resurrection and the Jews”, en GOIKOECHEA, D.: *The resurrection in Derrida’s Glorious “Glas”*. Port Colborne, Thought House Publishing Group, 1997, p. 3

⁹⁸ DiBartolomeo, J.: “The Resurrection and Supplementarity (From the Global Event Toward the Gift of Death)”, en GOIKOECHEA, D.: *The resurrection in Derrida’s Glorious “Glas”*, ed. cit., pp. 224-252.

⁹⁹ ::Barroso, H.: *Glas et l’écriture fragmentaire chez Derrida*. Mc Gill University, 1991

simulacros lo inscribe, para este autor, en la práctica del post-modernismo literario. Barroso divide su trabajo en dos partes, estableciendo las coordenadas ontológicas o epistémicas de la fragmentariedad en la primera para, en un segundo momento, analizar la estrategia global de *Glas*, su disposición textual y sus principales motivos. Pese a lo discutible que pueda resultar su ontologización del fragmento y la equiparación, ignorando la polivocidad del término, del resto con el fragmento, hay que destacar el esfuerzo de condensación de la complejísima operación del libro y el interés de muchas de sus aportaciones. Aunque sin entrar a hacer un análisis detallado del texto, el autor analiza la relación entre la forma y el contenido a través de una exposición del uso de los blancos, los *judas*, la doble columna y la *double bande* y señala elementos importantes en lo que respecta a las tópicas tratadas como la relación entre *Glas* y el *Saint Genet* de Sartre, la importancia del fetiche y la deconstrucción del falogocentrismo, la cita y la repetición respecto a la pulsión de muerte o la condición de libro de los restos de *Glas*. Quizá el principal problema que presente el trabajo de Barroso, teniendo en cuenta las dificultades de un trabajo tan breve para hacerse cargo de la complejidad del texto, es lo limitado de un enfoque que impide hacer proliferar nuevas lecturas del libro más allá de lo establecido como retórica post-estructural desde los Estados Unidos; al encerrarlo en una operación ya caducada, es incapaz de problematizar lo irrecible que es *Glas* en ese mismo contexto que parece ejemplificar sin pérdida.

El otro trabajo académico mencionado se presentó igualmente en una universidad canadiense y en el ámbito de la literatura comparada; pero el enfoque y el método resultan muy dispares a los del trabajo recién citado. *Imagining Joyce and Derrida. Between Finnegans Wake and Glas* de Peter Mahon es una lectura cruzada entre el *Finnegans Wake* de Joyce y *Glas* a través de una noción de imaginación tomada del filósofo Vico.¹⁰⁰ Siguiendo el espacio trazado por éste, se intenta recuperar entre esos dos textos el espacio irreductible y no-dialectalizable de la imaginación como una suerte de *inmargination*. La lectura de Mahon destaca las analogías o solidaridades entre el *Finnegans Wake* y *Glas*, recorriendo los temas de la familia, la religión y las mujeres, pero limitándolo a la columna de Hegel. Esa analogía entre la obra de Joyce y la de Derrida, múltiplemente evocada, presenta en sí misma puntos de gran interés; con todo el enfoque del autor le lleva a reducir enormemente el texto de Derrida, sin entrar apenas ni en el análisis formal ni en la operación filosófica y quedándose en la coincidencia de elementos puramente temáticos entre los dos textos. Por otra parte esa categoría de imaginación que funciona como elemento articulador de la tesis es implantada, a veces sin excesivo rigor, en el texto de Derrida sin apelar a otros textos del

¹⁰⁰ Mahon, P.: *Imagining Joyce and Derrida. Between Finnegans Wake and Glas*. Toronto, University of Toronto Press, 2007.

autor e ignorando el contexto específico en el que éste quiere intervenir en cada ocurrencia. Es el caso de la interpretación de la noción de represión como “confused imagination”, en el capítulo “Imagination, Representation and Religion”, sin remitir a la operación de desplazamiento entre textos y corpus que Derrida opera con ella ni a los contextos específicos en los que la hace intervenir.¹⁰¹ Con todo, hay que reconocer el enorme interés del planteamiento de Mahon conectando esos dos textos que reinscriben un duelo gozoso y que este autor reúne en una temporalidad mesiánica, el resto de tiempo al final de la columna Hegel de *Glas*. En la conclusión Mahon destaca que ambos textos revelan una imaginación que no es imitación de nada y que trata de figurar un pasado que nunca ha sido presente y un futuro que no llegará. Esa imaginación que desborda la representación se relaciona con la estructura imaginaria como aquello que excede la presencia sin ser una representación orientada teleológicamente.¹⁰²

En el estado español encontramos también, dentro del ámbito de la teoría literaria, un trabajo de investigación firmado por Antonio Aguilar bajo la dirección de Manuel Asensi, que permanece inédito. Dicho trabajo parte del supuesto de que el libro es una especie de gran catalizador del pensamiento de Derrida; su recorrido, que desde el principio no pretende exhaustividad y reconoce sus límites, ejemplifica las “tesis”, si las hubiera, de la deconstrucción. El análisis de *Glas* se aborda insertándolo en un marco más amplio, el del post-estructuralismo con cuya oscilante definición se inicia el trabajo, a la vez que hace comparecer a otros muchos autores: Barthes, Lacan, Lyotard, Blanchot o Bataille. *Glas* pondría en escena ejemplarmente la clausura de la totalidad metafísica del libro; pero se destacan asimismo sus vínculos con Mallarmé, por una parte, y con la tradición judía por la otra. *Glas* inaugura una nueva forma de teoría y de juego que toma al pie de la letra la imbricación con el lenguaje, funcionando como una crítica interna o una radicalización del significante y el lenguaje como mimesis. Aguilar, aunque no se detiene a comentar ningún pasaje de *Glas* ni entra en la interpretación del corpus de los dos autores que pone en juego, sí hace hincapié en la relevancia de la noción de escritura tal y como se elabora por su propia inscripción, produciendo un efecto cuasi-trascendental a través de la figura de la doble banda. De nuevo vemos que *Glas* funciona como ejemplo, en este caso, de trabajo textual post-estructuralista, y que la especificidad de su operación queda subsumida en su contexto epocal o en operaciones afines dentro del corpus del propio Derrida, sin entrar en una propuesta de lectura concreta ni en la operación derridiana sobre los textos de Hegel y Genet. La tesina de Antonio Aguilar, en cualquier caso, es muy admirable por tratar de recuperar

¹⁰¹ Cf. *op. cit.*, p. 251.

¹⁰² Cf. *op. cit.*, p. 305.

Glas en su contexto y por proporcionar una descripción global de la operación del libro respecto al efecto meta-literario que tiene lugar en él; de este modo proporciona un hilo conductor que permite además insertar su operación en el seno de las deconstrucciones y en el del llamado post-estructuralismo.

1.1.9 Traducciones: un resto entre las lenguas

Repitiendo las palabras de Derrida, con las que iniciamos este capítulo: ¿quién podría decir que *Glas* es un elemento de la lengua francesa? esa frase abre a una posible determinación de la marcha del texto *gl* o del libro *Glas* como un pequeño dispositivo intertextual e interlingüístico o un cuasi-trascendental de las lenguas. ¿Hay *gl* en toda lengua natural? Esa pregunta, extraída también del libro, suspende cualquier determinación y deja colgado el texto como un resto impropio de la lengua francesa que reclamaba una traducción imposible. Como hemos visto, la mayor parte de la recepción de *Glas* tuvo lugar desde una situación de no pertenencia idiomática; a lo que se suma que la huella de *Glas* en la literatura francesa quedó borrada. Hacían falta traducciones para que ese libro irrecibible en la universidad pudiese traspasar el ámbito de la institución; pero cualquiera que lo pretendiese arriesgaba lo imposible. No resulta fácil traducir un texto tan aferrado al idioma, a lo idiosincrático en la lengua. *Glas* sólo puede decirse así en francés, obviamente; pero ese texto, que también violenta al francés, clamaba desde su mismo arraigo en el idioma por ser traducido. Como ya dijimos, la primera traducción de *Glas* se publica en 1986 y fue realizada por John P. Leavy, Jr. y Richard Rand. Las soluciones que se ofrecen a esa traducción extremadamente compleja hasta lo imposible, dejan ver a contraluz el modo de funcionamiento idiosincrático del texto y exponen a cuerpo descubierto un tipo de lectura que no deja de tener consecuencias en la tarea del traductor. “*Glas*”, cuyo título hubo de dejarse sin traducir, se introdujo en el inglés como un cuerpo extraño. El texto inglés no subsiste sin el recurso constante a la expresión francesa original entre paréntesis cada vez que se presenta alguna dificultad en la traducción por juegos fonéticos o semánticos. El cuerpo materno de *Glas* resta como una prótesis hecha pedazos y desperdigada en el texto, tal vez porque ese *gl* nunca le había pertenecido del todo. La tarea del traductor fue, en cualquier caso, admirable, así como el esfuerzo invertido en la elaboración de los dos volúmenes que la acompañan, denominados *Glassary* y *Glossary*. Resulta revelador que esa primera tentativa de verter el libro a otro idioma fuese, a la vez, un intento de volverlo asumible y legible, recuperando sus fuentes y volviendo a colocar, como una prótesis fuera de texto, las referencias que faltaban. Ese arduo trabajo se

materializó en el *Glossary* que recoge los principales términos del libro y las referencias hurtadas de las citas de *Glas*. A ese glosario le acompañaba otro volumen, en el que se recogían tres textos en torno a *Glas*: un texto de Derrida sobre la traducción inglesa y, a doble columna, dos largos textos de estilos dispares, firmados por Leavy y Ulmer. Ese volumen, al que denominaron *Glassary*, es el estudio más largo que se ha dedicado a *Glas* hasta la fecha. Su disposición mimetiza intencionadamente la de *Glas* y la construcción interna de cada uno de esos textos repite de algún modo, aunque con estilos irreductibles y, en diferido, la del otro. El texto de Leavy se recoge en un título que resulta ser una cita de Derrida): “This (then) will not have been a book...”,¹⁰³ el de Gregory L. Ulmer adelanta su operación con el título “Sounding the Unconscious”.¹⁰⁴ “This (then) will not have been a book...” es un texto estructurado en siete partes, tomando la primera y la última la forma de diario personal, que juega con la relación entre *glas* y las calendas romanas. En la sección primera, con un estilo íntimo, Leavy trata de esbozar una genealogía posible de *Glas* en el modo de un recuento aleatorio de sus apariciones en el texto de Derrida. ¿Dónde encontrar *glas*, gl, cal? ¿Qué pasa ahí con él? Esta primera parte del texto de Leavy guarda un cierto parecido con los “Envois” de *La carte postale*; los epígrafes que le siguen, enlazados casi en estilo libre y con una escritura fragmentada, van trazando una tópica posible, bastante exhaustiva, de *Glas* a lo largo de más de cien páginas. El texto es un trabajo fino de explicación desde el texto, de selección y recreación de numerosos fragmentos de *Glas* y otros textos afines: la economía de los *judas*, la cita y la ficción imposible del comienzo en Hegel, la leyenda de la familia, el *Sa* y la *Aufhebung*, la antológica y antonomasia genetiana, el don, la galáctica frente a la dialéctica, el *gl*, la firma, el resto, el corpus *Glas*, el eco del nombre de Derrida e incluso él mismo como traductor imposible. Las tesis se van dejando caer, huyendo de las estructuraciones textuales y discursivas habituales. Como hemos ido viendo, esta estrategia mimética ha sido un modo muy habitual de acercarse a *Glas*, repitiendo el texto, tratando de repetir su síntoma como si el libro no sólo se leyese a sí mismo, sino que estableciese también *a priori* las condiciones de cualquier escritura que lo tome como pretexto articulándola y determinando su lugar por adelantado. Este enfoque es el más habitual, pero no el único; el otro artículo del *Glassary* es un buen ejemplo de un acercamiento diferente al libro, la recuperación del libro como texto de saber. Ulmer coincide con muchos de los tópicos del artículo de Leavy, pero de un modo muy distinto. Globalmente es un intento de leer *Glas* como un nuevo estilo de escritura académica que ha asumido de modo práctico para la filosofía las premisas psicoanalíticas; el texto se articula

¹⁰³ Leavey, J.: “This (then) will not have been a book...”, en *Glassary*, ed. cit, pp. 22-127 a.

¹⁰⁴ Ulmer, G.: “Sounding the Unconscious”, en LEAVEY, J.: *Glassary*, ed. cit., pp. 23-113 b.

de hecho en torno a Freud y, sobre todo, en torno a Lacan. *Glas* resulta en este enfoque la plasmación ejemplar en la escritura de un lenguaje interno (*inner speech*), un pensamiento inconsciente al que sólo se accedería por el trabajo de la escritura. Ulmer es tal vez el caso más claro, al menos en la intención, de tomar *Glas* como un modelo válido para el trabajo académico y los usos lingüísticos que éste impone, partiendo del supuesto de que su aparente transgresión puede ser recuperada desde el momento en que a esas violencias del estilo se les puede asignar un valor cognitivo. En el texto se recogen numerosos tópicos de *Glas* (la crítica del significante y de las imágenes familiares del psicoanálisis, el análisis del fetichismo y sus implicaciones para una teoría general del texto o la firma) organizándolos en torno a ese supuesto inicial, pero yendo más allá de él. Se intenta en cada caso ver el papel que juegan ciertos rasgos “formales” de *Glas* como elementos organizadores de una crítica del discurso. Según Ulmer, Derrida propone un método aleatorio para romper con la teleología del Saber Absoluto; desde esta perspectiva la oposición Hegel Genet funciona, pues ambos comparten un concepto común de simbolización que les precede. El autor insiste en el hecho de que parte del valor de *Glas* radica en poner de manifiesto cómo la experimentación lingüística de la vanguardia en arte y literatura, que parecía tener un estatuto meramente formal, puede aplicarse a la representación de tópicos teóricos. Derrida traza en *Glas* la figura de lo que Ulmer llama una nueva pragmatología.

Sin entrar a discutir las tesis o estrategias de estos autores, es interesante ver el modo en el que escenifican los que parecen haber sido los dos modos más comunes de acercarse a ese texto difícil de clasificar: la reelaboración mimética que pretende respetar la alteridad del texto a la vez que lo consume, pero que en definitiva lo fagocita, y la pretendida asimilación y digestión, que al final deja la cosa como estaba. Se trata, pues, de una oscilación indecible entre la incorporación que rechaza y la introyección incorporativa. La historia de la traducción al inglés de *Glas*, pese al enorme esfuerzo invertido en el proyecto, no tuvo la repercusión esperada; si bien es cierto que en el momento de su publicación muchas publicaciones periódicas la destacaron y en los años siguientes surgieron varios artículos en universidades norteamericanas sobre el libro de Derrida. Actualmente esta traducción, a la inversa que la última frase de *Glas*, no se reedita; probablemente una pieza así no pueda ser rentable ni en el mercado editorial americano, ni en el de las ideas, que, una vez pasado el éxito francés, prefiere la comida rápida.

En los últimos años hemos asistido a la publicación de dos traducciones más de *Glas*, una alemana y otra italiana. En el año 2006 se publicó la traducción italiana de *Glas* en la

colección “Il Pensiero occidentale” de la editorial Bompiani.¹⁰⁵ A esas alturas parece que ya no quedaba ninguna duda sobre Derrida, el último gran filósofo, cuya obra, tras su muerte, parecía ser asimilable con mayor facilidad por la universidad europea. *Glas*, cuya influencia había quedado tan limitada, se edita en una colección de clásicos del pensamiento dirigida por Giovanni Reale, síntoma del gran cambio en las instituciones filosóficas desde 1974. La edición italiana se presenta como edición bilingüe, el texto original en francés acompaña la traducción, pese a lo cual el traductor, Silvano Facioni, se vio obligado en determinadas ocasiones a incluir en la traducción términos franceses entre paréntesis, ejemplo patente del extraño aferramiento de esa prótesis de lengua a su madre postiza. Las imposiciones del formato de la colección fueron probablemente la causa de que la edición italiana no mantenga la disposición de Galilée. Cada columna ocupa una página de tamaño normal y el *prière d’insérer* se inserta en el libro a modo de introducción, solución que seguramente se haya hecho necesaria para entrar en el mercado editorial, pero que violenta el libro hasta hacerlo irreconocible. La edición italiana no repite el monumental esfuerzo documental de la americana; aunque el texto va acompañado, precediendo el volumen, de un estudio introductorio que recorre, remedando de algún modo el estilo de *Glas*, diversos temas del libro. Silvano Facioni, su autor, trata en apenas treinta páginas de trazar la tónica de *Glas* o su hilo argumental, presentando el contexto del libro y esbozando las cuestiones del resto, el duelo y la escritura, así como el trabajo de la columna Genet, en cuanto opuesto a la fenomenología sartreana, sobre el fondo de la textualidad general y la traducción imposible, además de remitir a la tradición judía. Una tarea ardua y meritoria teniendo en cuenta que cualquier introducción a *Glas* es prácticamente inviable. Pese a su aparente amplitud temática, Facioni elabora un texto que no pretende ser ni exhaustivo ni explicativo. La introducción realmente no introduce, repite motivos por adelantado; pero también expone campos problemáticos que pueden servir para explicar genéticamente el texto, además de añadir referencias para el lector, trabajo seguramente muy necesario desde el momento en que hay escasos textos dedicados al libro. Con todo, asistimos de nuevo a esa oscilación entre un texto que a la vez se vuelve efecto de su objeto imitándole, mimetizándose incluso con él, y se pretende metalenguaje que sostiene las tesis ficticias que de él emergen.

El año 2006 sale también al mercado la traducción alemana de *Glas*.¹⁰⁶ Ésta respeta en mayor medida que la italiana la disposición gráfica del francés; el texto se presenta a doble columna por página y, aunque incrustan el *prière d’insérer* en el libro, al menos lo

¹⁰⁵ Derrida, J.: *Glas*. Milano, Bompiani, 2006. Traducción a cargo de Silvano Facioni.

¹⁰⁶ Derrida, J.: *Glas* München, Wilhem Fink Verlag, 2006. Traducción a cargo de Hans-Dieter Gondek y Markus Sedlaczek.

hacen en la contraportada y no a modo de prólogo; además evitan la inserción de una introducción en el propio libro. Más elegantemente que los italianos, pero haciendo cierta violencia a la disposición original, incluyen al final del libro las notas de traducción y las referencias que Derrida había preferido omitir, así como una advertencia de los traductores. En ese breve texto hacen referencia a la falta de notas en el original francés y a los múltiples problemas de la traducción, desde los juegos de palabras idiomáticos hasta los problemas específicos de cualquier traducción de *Glas* al alemán; en efecto, la operación y el pretendido desplazamiento inducido en el texto hegeliano se elabora, sobre todo, como traducción entre el alemán y el francés, conjunción de lenguas que irremediamente los alemanes pierden. Como los ingleses, los alemanes optan por incluir el término francés cada vez que hay en el texto algún giro idiomático difícil de verter en otra lengua, si bien es cierto que ambos tienen la dificultad añadida de traducir a un idioma no latino.

1.1.10 Lo forcluido hace síntoma

Los efectos que ese redescubrimiento de *Glas* tendrá en la filosofía continental quedan por venir. De momento, los principales efectos del libro sólo han sido producidos como oscilación entre el rechazo y la supresión. Sin embargo, podemos arriesgar la hipótesis de que la forclusión de *Glas* ha hecho síntomas en el cuerpo del llamado discurso filosófico, muy especialmente en la recuperación hegeliana implícita o explícita en algunos de los discursos más productivos de los últimos años. Desde los noventa hemos asistido, de la mano, sobre todo, de autores diversos que se reclaman de izquierdas, a una vuelta a Hegel tras un largo período de corte kantiano que la hegemonía filosófica de Habermas muestra ejemplarmente. La vuelta a Hegel ha ido acompañada también de un retorno a Marx, o a algunos aspectos de su obra, en los últimos años. Algunos de los pensadores actuales más influyentes y más mediáticos reivindican la herencia hegeliana, tratando de recuperar un Hegel fuera de la figura pan-logicista que se impuso en el post-estructuralismo, como es el caso de Judith Butler y Slavoj Žižek. En ambos, aunque esto es mucho más agudo en lo que respecta a Žižek, Derrida es una herencia nunca del todo asumida y en ocasiones tenazmente rechazada. En ambos la recuperación hegeliana se ha efectuado ignorando la operación de Derrida sobre Hegel. Butler reinscribe en su obra más conocida, reconociendo la herencia de Derrida, su lectura del performativo austiniano, dando lugar a una noción de performatividad que es su principal hallazgo teórico y el hilo conductor de su obra hasta el presente;¹⁰⁷ pero en lo que respecta a Hegel apenas se refiere,

¹⁰⁷ Butler, J.: *Gender Troubles*. New York, Routledge, 1992.

como veremos, a los textos de Derrida sobre él. El caso Žižek es todavía más retorcido, pues las herencias de Derrida y los posibles calcos permanecen desfigurados y disimulados en su obra, donde en muy raras ocasiones lo cita directamente, prefiriendo referirse a él a través de ciertas operaciones de la deconstrucción norteamericana. En una situación semejante nos encontramos, dentro del ámbito de los denominados estudios post-coloniales, en *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* de Paul Gilroy, una serie de ensayos que se inicia confrontando otro Hegel en la línea ya abierta por Aimé Césaire, sin que haya ni rastro de *Glas*.¹⁰⁸ Más revelador es el caso de Spivak que, tras los artículos ya referidos, jamás vuelve a citar *Glas*, ni siquiera cuando trabaje en tópicos cercanos. Pese al retorno de Hegel y las relecturas que *Glas* podría haber abierto en ese marco, el libro de Derrida no ha dejado huella, o esa huella ha sido borrada. Quizá los restos de *Glas* como murmullos ensordecidos alimenten la relectura hegeliana en el presente, aparentemente biodegradados en un campo cultural que prefiere ignorarlos.

La historia de esta no-recepción podría haber empezado en 1987, año de la publicación de *Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France*, por Judith Butler,¹⁰⁹ quien a principios de los noventa sería la máxima exponente de los *Gender Studies* y del feminismo *queer*. La última parte de su recorrido por la filosofía francesa de los dos tercios del siglo se ocupa de la teoría francesa contemporánea bajo el rótulo de post-estructuralismo. Ahí encontramos epígrafes dedicados a Foucault, Deleuze y Lacan; pero Derrida no da lugar a un análisis individual y sólo aparece junto a Foucault, como discípulos ambos de Hyppolite, en la primera sección. La lectura de Hegel que lleva a cabo Derrida no es para Butler lo suficientemente relevante para merecer un apartado, siendo el único de ellos que ha publicado un libro sobre el filósofo alemán. Además, en ese epígrafe se pasa rápidamente sobre *Glas* y “De l'économie restreinte...” para limitarse al análisis de “Le puits et la pirámide”. No podemos decir que Butler no haya leído *Glas*, pues una referencia un tanto desconcertante a ese libro aparece hacia el final de ese primer epígrafe dedicado a Derrida y a Foucault:

«Although Derrida is clearly influenced by Hegel, he nevertheless excludes himself from the discourse of desire. Indeed, in *Glas*, he argues that desire is a theme that is restricted to an anthropocentric discourse on presence, although he does not elaborate on this suggestion»¹¹⁰

¹⁰⁸ Gilroy, P.: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London, Verso, 1993.

¹⁰⁹ Butler, J.: *Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France*. New York, Columbia University Press, 1999.

¹¹⁰ *Op. cit.*, p. 184.

En ese punto, Butler nos remite a la página 169 de *Glas*, uno de los pasajes centrales en lo que respecta a la peculiar situación de Antígona dentro del sistema. Por algún motivo Butler interpreta mal el pasaje: no se trata tanto en Derrida de negar el carácter especulativo del deseo, sino de poner de relieve el carácter hasta cierto punto arbitrario y digamos empírico de lo que Hegel convierte en una especie de estructura trascendental. Resulta difícil ver lo que llevó a Butler a leer de ese modo los pasajes sobre Antígona y considerar por ello que la lectura de Derrida ignoraba, incluso nos arriesgamos a decir que ponía en peligro, el hilo conductor de su lectura de Hegel. La cosa es tanto más curiosa si tenemos en cuenta que muchos años más tarde, en un magnífico texto pronunciado inicialmente como conferencia, Butler cita *Glas* en una nota a pie de página para discutir y rechazar su lectura de la Antígona de Hegel.¹¹¹ El bocado, es decir *Glas*, repite, quizá por no haberse digerido bien.

Más manifiesta es la denegación del Hegel de Derrida en la interpretación de Žižek. Este autor ha propuesto una lectura bastarda de la hermenéutica del *Hegel-Archiv*, insistiendo en la existencia de un resto contingente, pero imprescindible, para el funcionamiento del proceso dialéctico. En una operación que reescribe *après coup* a Hegel junto a Lacan, ese resto se equipara al objeto *a*. Ahora bien, el resto de Hegel es aquello que Derrida, aunque en otra línea y sobre otra selección y trabajo de los textos, elabora en *Glas*. Sus referencias explícitas a la deconstrucción no obstante se presentan como una discusión con aspectos del planteamiento de Rodolf Gasché difícilmente imputables a Derrida, para postular una continuidad entre dialéctica y deconstrucción. Hecho tanto más llamativo por cuanto el pensador esloveno conocía la obra de Derrida respecto a Hegel, que cita en su segunda tesis doctoral presentada en Francia.¹¹²

Quizá el caso más sangrante, en la serie de denegaciones que encontramos en el pensamiento contemporáneo, sea el de Spivak, principal introductora del pensamiento de Derrida en la década de los setenta en Francia gracias a su traducción de *De la Grammatologie*, pero que años más tarde trató de delimitar su terreno respecto al filósofo argelino. *Glas* marca de algún modo, como ya vimos en los artículos a él dedicados, el punto de ruptura de Spivak respecto a la obra de Derrida. En un artículo recogido en *In*

¹¹¹ Butler, J.: *El grito de Antígona*. Barcelona, El Roure, 2001, p. 54, nota 4.

¹¹² Cf. La tesis doctoral inédita “La ontología política de Slavoj Žižek. Escatología y síntoma” de Óscar Rodríguez de Dios, quien esboza de este modo, a pie de página, esa problemática: « Pero, ¿cómo explicar la ausencia de Derrida en un debate que, por momentos, toma prestado su nombre? Sobre todo a la vista de dos textos de los que no hay noticia en la obra de Žižek: *La tarjeta postal* y *Glas*. *Glas* sólo aparece citado en la bibliografía de la Tesis que Žižek presentó en Francia: *La philosophie ente le symptôme et le phantasme*. Thèse. Université Paris VIII, 1987. Fue precisamente Laclau, en el momento en el que Žižek desplazaba el enfoque de su teoría a finales de los 90, el que le reprochó que, después de toda su pasión por Lacan, en realidad Derrida fuera su amante inconfesada. » p. 37.

Other Worlds. Essays in cultural politics, Spivak, quien afirmó en múltiples ocasiones que fue su herencia marxista lo que la hizo romper con Derrida, emprende un análisis de la teoría del valor desde una perspectiva deconstructiva. Curiosamente en “Scattered Speculations in the Question of Value”, donde la autora cita a menudo a Derrida, no hay ni una sola referencia a *Glas*. La cuestión no sería relevante si no fuese porque *Glas* es el primer lugar donde Derrida hace intervenir el texto de Marx, precisamente sobre la cuestión espectral del dinero y el fetichismo, algo que otros marxistas como Jameson tienen cuando menos en cuenta, como veremos a continuación. Spivak se refiere a Lacan en lo que respecta a la significación del falo;¹¹³ pero no incluye la mínima referencia al fetichismo tal y como es elaborado en *Glas*, en clara polémica con aquel. Con posterioridad, en *A Critique of Post-colonial Reason*.¹¹⁴ -el análisis de la lectura que Hegel realiza de los textos clásico hindúes- tampoco encontramos ninguna referencia a *Glas* entre las numerosas citas de Derrida y otros filósofos franceses coetáneos.

Precisamente es Fredric Jameson el único, entre esta serie de autores que no es en ningún sentido heredero, que reivindica la importancia de Derrida en el presente *revival* hegeliano y remite a *Glas* como lugar de la primera confrontación de éste con los textos de Marx. Ya en “Marx’s purloined letter” encontramos una referencia, aunque sin mayor análisis, al asunto del fetichismo en *Glas*;¹¹⁵ años más tarde en *Valences of the dialectics*,¹¹⁶ tratando de restaurar la dialéctica, encuentra necesario confrontarse a los anti-hegelianos más eminentes entre los filósofos contemporáneos. El primero al que se enfrenta es Derrida y el texto que toma como materia de su análisis es, precisamente, *Glas*. Jameson recorre *Glas* como un turista en una ciudad extraña, que presencia acciones que no entiende del todo y a las que trata de dar un sentido acorde con sus propios presupuestos. Esto produce una lectura imprecisa, se extraen temas generales y tópicos que juegan un papel organizador junto a microanálisis confusos, y se confunde paráfrasis literal con intervención deconstructiva al tratar de adjudicar una autoría o un querer-decir al texto.¹¹⁷

¹¹³ Spivak, G.: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York, Routledge, 1998, p. 156.

¹¹⁴ Spivak, G.: *A Critique of Post-colonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press, 1999, pp. 37-56.

¹¹⁵ Jameson, F.: “Marx’s purloined letter”, en SPRINKER, M.: *Ghostly Demarcations*. New York, Verso, 1999, p. 30.

¹¹⁶ Jameson, F.: *Valences of dialectics*. New York, Verso, 2010, pp. 102-112.

¹¹⁷ Un buen ejemplo de esto es el análisis del pasaje sobre la materia en *Glas* (29-30), una paráfrasis literal de Hegel que Jameson toma inicialmente, para luego desdecirse, por una intervención de Derrida y que le lleva a escribir: «Thus Reading on here for another moment we come across Hegel’s original, which says exactly the same things. What we took to be a devastating analysis was not Derrida’s deconstruction of Hegel, but rather Hegel’s own deconstruction. Of What? Of the concept of matter itself. Are we to conclude that the dialectic is already a deconstruction *avant la letter*.» *Op. cit.*, p. 105.

GLAS

« *Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes* » se divise en deux.

Comme le reste.

Deux colonnes inégales, disent-ils, dont chaque — enveloppe ou gaine, incalculablement renverse, retourne, remplace, remarque, recoupe l'autre.

L'incalculable de *Ce qui est resté* se calcule, élabore tous les coups, les tord ou les échafaude en silence, vous vous épuiseriez plus vite à les compter. Chaque petit carré se délimite, chaque colonne s'enlève avec une impassible suffisance et pourtant l'élément de la contagion, de la circulation infinie, de l'équivalence générale rapporte chaque phrase, chaque mot, chaque moignon d'écriture (par exemple « *je m'éc...* ») à chaque autre, dans chaque colonne et d'une colonne à l'autre de *Ce qui est resté* infiniment calculable.

A peu près.

Il y a du reste, toujours, qui se recoupe, deux fonctions.

L'une assure, garde, assimile, intériorise, idéalise, relève la chute dans le monument. La chute s'y maintient, s'y embaume, s'y momifie, monumémorise, s'y nomme — tombe. Donc, mais comme chute, s'y érige.

Catachrèse, s.f.

1. Trope par lequel un mot détourné de son sens propre est accepté dans le langage commun pour désigner une autre chose qui a quelque analogie avec l'objet qu'il exprimait d'abord ; par exemple, une langue, parce que la langue est le principal organe de la parole articulée ; une glace, une feuille de papier... C'est aussi par catachrèse qu'on dit : ferré d'argent ; aller à cheval sur un

bâton... 2. Terme de musique. Dissonance dure et inusitée. Ex. : « Catachrèsis », abus, de « cata », contre, et « chrèsis », usage.

Catafalque, s.m. Estrade élevée, par honneur, au milieu d'une église, pour recevoir le cercueil ou la représentation d'un mort. E. : Ital. *Catafalco* ; bas-lat., *catafalctus*, *cadafaldus*, *cadafalle*, *cadapallus*, *chafallus*. *Cata* est selon Du Cange le bas-latin *catus*, machine de guerre appelée *chat*

1.2 ¿Una cripta en el corpus?

De la historia de una recepción truncada *Glas* emerge como una especie de cripta en el corpus de Derrida; incluso cuando se lo inserta dentro de las coordenadas trazadas en *De la grammatologie*, el libro persiste solo y por leer, como si con un movimiento de introyección hacia fuera hubiera una insistencia generalizada en rechazarlo. Sin embargo, no es difícil trazar la pre-historia de su gestación y los ecos de su insistencia espectral, por más que el interés de esta tarea pueda resultar discutible: ¿Por qué empezar por establecer el proceso que da lugar a un libro? Podría pensarse que se intenta reintegrar un texto fundamental, pero soslayado en la llamada obra de un autor, como si se pretendiera incluso hacer de ese texto la clave de dicha obra, la realización del proyecto inicial, la explicitación de ciertos principios o estrategias que ya estaban funcionando en esa obra desde el inicio. *Glas*: el libro *exemplar*. Buscar la filiación de un texto sería, así, legitimarlo, producir un corpus coherente bajo un nombre propio asumido, buscar bajo la multiplicidad de los textos las ideas que les sirven de motor. Inconfesadamente en el momento en que se trata de establecer la pre-historia de un texto se está cerca de algo así. *Algo así* como una lectura teleológica y orgánica del corpus y del texto, pero hay que correr ese riesgo al indicar el espacio de lo que en el texto no lo agota, sino que lo abre a otros textos y a otros restos. Marcos Siscar, por ejemplo denominó a este resto que no se queda en *Glas*, pero que lo pone en marcha, *gl*:

« Si sous un mot se cache un autre mot, un livre peut aussi en cacher en autre. Autrement dit, *gl* no pourrait pas définir simplement la totalité appelée *Glas*. Il ouvre aussi, il est ouvert sur l'oeuvre passé et l'oeuvre à venir de Derrida. Derrida refait souvent la généalogie de ses propres oeuvres, à chaque fois il réorganise les séquences possibles »¹¹⁸

Este libro, cualquier libro, no es, aunque subsista como tal, un organismo autónomo. En el borde de las hojas, en el blanco intermedio entre las dos columnas se escriben otros textos; en su cuerpo textual inciden y se repiten imágenes, palabras, nombres que le sobrevienen y recaen en él. Ese exceso puede ser el fondo o el motor de la operación que el libro trata de plasmar en su escaparse permanente. Hay esa operación que no se deja encerrar en la totalidad del libro y genera efectos en otros textos, traspasa el corpus, abre a una intertextualidad que es escritura generalizada como producción y resto. En *Glas* resuenan, se repiten y se reelaboran motivos anteriores que son de ese modo alterados

¹¹⁸ Siscar, M.: *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*, ed. cit., p. 166.

abriendo a un por venir que deshace, al rehacerla, cualquier pretendida genealogía y teleología al tomar la forma de una repetición sintomática. La operación de un texto no es algo que preceda al libro, es su resto. No se trata de establecer filiaciones sino de rascar en la inmensa montaña de detritus, en las capas de residuos ya casi sedimentadas que obran a un autor, en lo inasimilable de su operación. La prehistoria de un texto es, en este caso, la leyenda protética de un origen *après coup* que trata, más que de reintegrar una obra poco trabajada y de la que suele destacarse su carácter monumental y extraordinario en el corpus de un autor, reclamando su importancia y su derecho, de reincidir en las fisuras de un libro, en los restos de un proceso de escritura.

1.2.1 Anticipos de *Glas*

La publicación de las primeras páginas de la columna de Genet data de 1973,¹¹⁹ mientras que la columna de Hegel permaneció inédita hasta la publicación de *Glas* en 1974. El material utilizado para la columna de Hegel, con ciertas modificaciones, había sido elaborado para dos seminarios, “La famille de Hegel” y “Religion et philosophie”, que tuvieron lugar entre 1971 y 1973. La columna de Genet asimismo podría haber tenido su origen en un seminario intitulado “Le théâtre de Genet”, del que sólo se conserva el esquema general.¹²⁰ Pero los apuntes de los seminarios no permiten inferir las intenciones en cuanto a su publicación, ni tampoco la yuxtaposición Hegel/Genet que tiene lugar en *Glas*. La primera referencia al que podría ser el proyecto inicial de *Glas*, al menos en lo que respecta a la operación sobre Hegel, la encontramos en una nota a pie de página de “Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel” donde se hace referencia a un texto en proceso.¹²¹ Es difícil establecer la cronología exacta de la nota, aunque probablemente fue un añadido posterior al texto de la conferencia para su inclusión en el volumen *Marges de la philosophie*, posiblemente en torno a 1971. Dicha nota anticipa un trabajo en preparación sobre la familia de Hegel y la diferencia sexual cuyo objetivo sería mostrar, operando de este modo un desplazamiento en la economía de la dialéctica especulativa, la cadena que reúne los valores de noche, sepultura, ley divina, familiar, femenina como ley de la singularidad. La necesidad u oportunidad de operar un desplazamiento de la dialéctica del lado de lo que podríamos llamar de modo impreciso *lo sexual* era algo admitido en ese contexto, aunque ese enunciado en la estrategia

¹¹⁹ “Glas”, en *L'Arc*, n° 54, 1973.

¹²⁰ Para un análisis más detallado de esta cuestión remito al segundo capítulo de la tesis.

¹²¹ Derrida, J. : “Le puits et la pyramide”, en *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972, nota 1, p. 89. En el segundo capítulo de esta tesis se lleva a cabo un comentario pormenorizado de dicha nota.

deconstructiva tomaba contornos precisos y diferenciados. Ateniéndose a esto, *Glas* sería la plasmación ejemplar de la deconstrucción de la metafísica, del privilegio del lógos y de la trascendencia del significante amo en todas sus versiones, y por tanto la culminación de un proyecto que aparece explícitamente enunciado desde, al menos, *De la Grammatologie*. En esta nota no se dice nada de un texto a doble columna, de una operación suplementaria de yuxtaposición. Quizá la columna de Hegel fuese en un primer momento un proyecto autónomo que más tarde se encontró con otro texto.

Ésta es la única referencia directa a lo que se editaría como *Glas*, pero no es el único eco anticipado del efecto *gl'* que se deja registrar por esos años. A principios de los años 70 se llevan a cabo los encuentros que darán lugar a *Positions*, el primer libro de entrevistas de Jacques Derrida. Sus interlocutores eran, además de Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta, ambos marxistas cercanos al grupo *Tel Quel*, con el que en cierto modo estas entrevistas sirven para marcar los puntos de aproximación y las distancias. Derrida vuelve a insistir en un programa de trabajo en curso de realización que esta vez no se determina en torno a ningún autor, pero que pone en juego una serie de motivos que reaparecerán en *Glas*: la columna, el corte, el golpe, el himen, la castración, la trinidad edípica, la *relève*, la cópula, la presencia etc. En este caso, esos hilos temáticos se remiten al campo de *La dissémination*:

« Aujourd'hui je verrais donc se dessiner de mon côté et du moins pour ce que je peux anticiper, dans le champ de "La dissémination" (dans le texte qui porte ce titre et dont on pourrait dire précipitamment qu'il a pour "thèmes" explicites la colonne, la coupure, le coup, l'hymen, la castration dans leur rapport au deux, au quatre, à une certaine trinité oedipienne, à la dialectique, à la relève »¹²²

En *Positions* encontramos más cuestiones que coinciden con la trama de *Glas*: siguiendo con el campo abierto en *De la grammatologie* y haciendo referencia directa a *La dissémination*, Derrida apuesta por otro modo de leer a Hegel y escribir sobre él, matizando a sus interlocutores, e insiste en otra re-inscripción del doble sentido de la *Aufhebung*. Si bien es cierto que esa reescritura se había iniciado en el artículo “De l'économie restreinte à l'économie général: un hegelianisme sans réserves”, Derrida añade que esa reinscripción ha de efectuarse por una escritura doble, anticipando quizá el motivo de la doble banda en *Glas*.¹²³ Entre esos anticipos hay que incluir también la larga nota a pie de página sobre Lacan y el carácter metafísico de su distinción entre lo imaginario, lo simbólico y lo real,

¹²² Derrida, J. : *Positions*. Paris, Minuit, 1972, pp. 111-112.

¹²³ *Op. cit.*, p. 54

tratado explícitamente años más tarde en “Le facteur de la vérité”, pero que se encontraba ya iniciada en *Glas* como crítica de la tópica trascendental y del significante.¹²⁴

¿Estamos asistiendo a la gestación de *Glas*? Tal vez, aunque quizá el feto sea un resto espectral entre la vida y la muerte. En cualquier caso, esas aseveraciones revelan un campo de problemas bastante articulado que inquietaba por esa época a Derrida y al que *Glas* responde, aunque quizá este proyecto fuese desplazándose a medida que se escribía. Hasta aquí llegamos con *Positions*; y es que hubo declaraciones programáticas, pero no sólo. En efecto, lo que más nos interesa no es el programa, si es que hay tal cosa, sino las recaídas sintomáticas en un texto que no termina de ser, desde el principio, reelaborado. En otra entrevista,¹²⁵ de tono muy diferente, esas referencias aparecían en la forma de recaídas, repeticiones o anticipaciones de figuras inaparentes o marginales de *Glas*. Encontramos dos referencias a *la glande* (la glande, la bellota), motivo que aparecerá de nuevo en la columna de Genet, refiriendo a Hegel y al acontecimiento, tópica que cruza las dos columnas:¹²⁶

« Ce qui se passe, l'événement, l'irruption de ce qui arrive n'est rien dont on puisse dire : ceci est un chêne dans lequel on reconnaît (Hegel) le développement d'un gland. C'est cet événement, l'échéance d'un tout autre gland, qui m'intéresse.

D'une certaine manière, il ne se passe rien, aucune rupture en tous cas, entre *La dissémination* et *Marges (de la philosophie : de la philosophia, sous titre et vrai titre de l'ouvrage, j'espère qu'on l'oubliera le plus vite possible)*. La forme et le trajet de ces textes excluent toute catégorie de coupure ou de continuité. Il advient néanmoins que d'un livre à l'autre, à tel essai de l'autre (*Tympan*, par exemple, *Qual Quelle, Signature, événement contexte*) quelque chose (quoi, un membre ? un espace ? un lit ? un animal ?) a été foulée. Je garde ce “ mot ” pour moi ou plutôt je vous le livre, le laisse à la chance ou au travail de la *crue*, le seul qui soit *devant nous*, ouvert par vous. Ce qui se foule ainsi déborde l'ordre de la thèse ou des objets traités. S'y cherche peut-être l'inscription de ce qui « arrive-là » d'un événement, continuons à l'appeler ainsi, l'unique, l'imprévisible, sans horizon d'attente, sans maturation téléologique, chêne sans gland, mais d'un événement – donc – criant ou criard, détonnant luxant et faisant craquer toutes les catégories qui le cernaient jusqu'ici »¹²⁷

En este pasaje no hay ninguna referencia a un libro en preparación; estas afirmaciones parecen una excrecencia sobre un *Glas* posible que envía en otra dirección al que busque en él claves interpretativas. ¿Podría ser *Glas* un mecanismo de producción del acontecimiento, siempre inaparente y marginal? En cualquier caso, el interés de estas

¹²⁴ Derrida, J. : *Positions*, ed. cit., nota 33, pp. 112-120.

¹²⁵ « Entretien de Lucette Finas avec Jacques Derrida: Avoir l'oreille de la philosophie », en AA.VV.: *Écartés : quatre essais à propos de Jacques Derrida*. Paris, Fayard, 1973.

¹²⁶ Cf.: *Glas*, p. 85 a y ss., 62 b, 66 b, 185 b, 196 b (en este pasaje de la columna Genet se incluye una referencia explícita a Hegel) y 253 b.

¹²⁷ « Entretien de Lucette Finas avec Jacques Derrida: Avoir l'oreille de la philosophie », en AA. VV. : *Écartés : quatre essais à propos de Jacques*, ed. cit., p. 305-306.

declaraciones se encuentra, muy especialmente, en el desplazamiento temático del nombre “Hegel” al nombre “Genet” que puede darnos alguna pista de las relaciones irreductiblemente múltiples entre columnas. A quién pertenezca la glande queda indecible, pero esta no deja de insistir, pues vuelve a aparecer hacia el final de la entrevista y, esta vez, no llega sola. Junto a la glande encontramos *tombe y ça*,¹²⁸ términos, esta vez sí, recurrentes en *Glas*. Estos motivos se elaboran, o se dejan caer, a lo largo de una revisión de sus textos publicados hasta la fecha, pero se enuncian sin referencia directa a un trabajo en curso, aunque nuevamente se insista en la deconstrucción del fallogocentrismo y de la tópica trascendental. A este respecto Derrida adelanta dos nombres que se dejan leer, aunque disimulados en *Glas*, Lacan y Deleuze. El asunto es especialmente relevante en lo que concierne a este último, pues si bien Derrida prosiguió la lectura de Lacan en “Le facteur de la vérité”¹²⁹ y en *Glas* se refirió a él explícitamente, la lectura de Deleuze nunca se llevó a cabo de modo explícito, a no ser que leamos *Glas* en esa dirección:

«L’analyse du phallogocentrisme était seulement préparée dans les textes que j’ai publiés entre 1964 et 1967. Il y va toujours de la déconstruction pratique du motif transcendantal sous ses formes classiques (signifié transcendantal, idéalisme transcendantal) ou modernes (le phallus ou signifiant transcendantal de la psychanalyse lacanienne ou le “matérialisme transcendantal” voire l’ “inconscient transcendantal” de *L’Anti-Œdipe*, p. 130) »¹³⁰

Esa afirmación tiene un alcance global para el libro, el campo problemático que le da lugar y el contexto en el que no llegó a influir. Dos años después de *Glas* Deleuze y Guattari publican la llamada segunda parte de *L’Anti-Œdipe*, *Mille Plateaux*; resulta sintomática la repercusión de los textos deleuzianos en comparación con la de *Glas*; si ya el primero había conocido múltiples ediciones en el extranjero desde el año de su publicación, el segundo será una especie de biblia post-estructural cuya prolija conceptualidad todavía tiene influjo hoy en un campo que va más allá del ámbito filosófico. Las diferencias entre ambos textos son muy marcadas, *Mille Plateaux* se inicia además con un texto que hace tema de una escritura que quiebra el libro.¹³¹ No sabemos si cierto *Glas* resonó entre uno y otro, pero la relación entre los textos de Deleuze y el de Derrida es enormemente compleja en su doble vinculación al psicoanálisis y en lo semejante de un gesto que da lugar, sin

¹²⁸ *Op. cit.*, p. 310 y ss.

¹²⁹ Derrida, J.: « Le facteur de la vérité », en *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Flammarion, 1980, pp. 439-525.

¹³⁰ « Entretien de Lucette Finas avec Jacques Derrida: Avoir l’oreille de la philosophie », en AA. VV. : *Écart* : quatre essais à propos de Jacques, ed. cit., p. 311.

¹³¹ Deleuze, G. y Guattari, F. : « Introduction. Rhizome », en *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux*, ed. cit., pp. 9-37.

embargo, a dos operaciones inconmensurables y daría lugar ella sola para múltiples tesis doctorales, por lo que sólo me puedo limitar a esbozarla en este marco.

Parece que a principios de los años setenta un *germen* de *Glas* se estaba gestando desde tiempo atrás y vendría a completar un programa filosófico al que algunos se empeñaron desde entonces en llamar deconstrucción, olvidando la pluralidad de los nombres. Sería fácil demostrar la hipótesis del programa o de la continuidad orgánica del corpus. Al menos, fingir hacerlo mientras se van dejando aparecer otras cosas. Si se tomasen los principales “temas” o “tesis” de *Glas* puede verse la solidaridad y coherencia profunda con el resto de la obra de Derrida. No hay cambios *sustanciales*; se repiten, en apariencia los mismos motivos, aunque quizá con una alteración imperceptible. Fingiendo seguir un programa análogo de lectura podemos retrotraernos al libro en el que ese programa se anuncia de modo más explícito, *De la grammatologie*, que se inicia precisamente con una referencia a la *Enciclopedia*. La filosofía hegeliana resulta la operación filosófica ejemplar, incluso en su indecisión y muy especialmente en ella. El texto de Hegel se erige como el lugar de la impugnación de la pretensión de cierre del saber absoluto sobre sí mismo: “Hegel último filósofo del libro y primer pensador de la escritura”. *De la grammatologie* se enuncia contra Hegel desde su texto y, aunque no se trata sistemáticamente del filósofo alemán, su sombra se proyecta sobre todo el libro. Bajo el ala del idealismo se colocarán también la lingüística estructural e incluso cierta filosofía de su tiempo.¹³² Esta tesis se reitera en *Glas*; pero no sólo en el campo conceptual, sino también en el trabajo encarnizado con la materialidad de los textos, con sus agujeros y sus fallas. *Glas* vuelve sobre el origen y la naturaleza de la lengua en Saussure y en Hegel para trabajarlos desde la letra. El análisis de Saussure ya había sido iniciado en el libro *De la Grammatologie*, y a propósito de Hegel, Derrida escribirá varios textos posteriormente. Aquí no vamos a ocuparnos tanto de las afirmaciones de Derrida respecto a Hegel, cuanto del desplazamiento de campos problemáticos que ya estaban presentes desde muy atrás en el corpus de Derrida. Dicho desplazamiento se opera en la columna de Hegel a través de la minuciosa repetición de su texto; por ejemplo, si bien *De la Grammatologie* no se ocupa sistemáticamente de la “teoría” hegeliana del lenguaje, sí lo hará de la de Rousseau, donde encontramos rasgos similares en eso que se ha dado en llamar prejuicios logocéntricos. Hegel no aparece citado en el apartado dedicado a Rousseau; pero la coincidencia, incluso posible influencia, en torno al origen del lenguaje y la relación entre lenguaje y sociedad es evidente. La pasión y el canto serán para Rousseau el origen vivo de la lengua, en otros

¹³² Derrida, J. : *De la Grammatologie*, ed. cit., pp. 66 y ss., y p. 104.

términos, el himno ocupa un lugar destacado en las transiciones a la religión absoluta. *Glas* se instala en la brecha que encanta cierta noción de la filosofía y del texto; pero la repetición de motivos abre a la singularidad, a la diferencia, a la pérdida también, pues todo texto está habitado por la doble economía de la pérdida y el mal de archivo. Sin duda, hay de fondo cierto campo, recibe el nombre de escritura, que desborda lo conceptual hasta integrar elementos rechazados por accesorios o residuales. Esa escritura es la que *Glas* pone en juego en su forma. Si bien algo ha ido siendo alterado; hay algo que subsiste, que trabaja *De la Grammatologie*, que había obsesionado ya *La voix et le phénomène* y que vuelve como *déjà*: la economía imposible de la escritura como economía imposible de la muerte.¹³³ En esa escritura-goce, en *déjà* -el adverbio y la firma- resuena, reelaborada fuera de una pretendida topografía conceptual, esa temporalidad de la escritura como duelo, que aquí citamos y que se repite indefinidamente en cada cita. La escritura se come a sí misma, fagocita al *lógos* que dice emerger de ella como sentido, oxida por adelantado cualquier saber que pretenda tomarla por objeto bajo etiquetas histórico-totalizadoras.

Si de algún modo hallamos restos anticipados de *Glas* en *De la Grammatologie*, sus presencias espectrales se multiplican en *La dissémination*. Desde un punto de vista exclusivamente temático, los principales tópicos de *Glas* se encuentran ya en ese libro. *La dissémination* aglutina en el libro el resto, la repetición, *après coup*, *déjà*, el “aquí ahora”, la castración, la estructura triádica Edipo-Trinidad-Dialéctica especulativa, la subversión de la dialéctica especulativa en el desplazamiento interno del texto hegeliano, etc. Además, encontramos en *Glas* incisiones de *La dissémination*, a modo de reenvíos dentro del corpus de Derrida. Por ejemplo, en “Hors libre”, el prefacio imposible, se inserta una larga nota sobre *Les Chants de Maldoror* de Isidore Ducasse.¹³⁴ El imaginario ducassiano compuesto de cavernas en el fondo de la tierra, palacios, columnas, imágenes marinas, piedras y espejos se moviliza de nuevo en la columna de Genet y en un comentario literal de sus textos, donde no queda ni resto del conde Lautreamont. En esa misma nota encontramos, además, varias referencias a *la pierre* que serán literalmente repetidas en los pasajes que Derrida dedica a la lectura del judaísmo en *Glas*; incluso la última parte de esa larga nota se inserta en *Glas* hacia el final de una mirilla sobre la castración y el psicoanálisis inscrita en la columna de Hegel:¹³⁵

¹³³ « À tous les niveaux d'organisation de la vie, c'est-à-dire de l'économie de la mort. Tout graphème est d'essence testamentaire. » Derrida, J. : *De la grammatologie*, ed. cit., p. 100.

¹³⁴ Derrida, J. : *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972, pp. 52-54, nota 24.

¹³⁵ Cf. *Glas*, p. 54i-55i

« Mais qu'est-ce que la pierre, le pierreux de la pierre? Pierre est le phallus. Est-ce une réponse? Est-ce dire quelque chose si el phallus est le dérobement de la chose? Et si n'occupant aucun centre, n'ayant aucun lieu naturel, ne suivant aucun trajet propre »¹³⁶

Tal vez éste sea el caso más llamativo, pero no el único; en la segunda parte de *La dissémination*, entre el texto sobre Mallarmé y el último artículo del libro, encontramos una página en la que están escritas dos citas, una de Mallarmé y otra de Artaud, bajo lo que semeja un título, "Transe-Partition". El término trance reaparece en *Glas* en la columna de Genet y es, de nuevo, insertado en una mirilla a modo de definición de diccionario; el modo en el que se introduce el término resulta un tanto abrupto.¹³⁷ ¿Podríamos ver en *La dissémination* una especie de matriz conceptual de *Glas*? En cualquier caso, esta historia sólo lo era de matrices ficticias, o mejor, protéticas. De las múltiples ramificaciones de los textos de *La dissémination* hay al menos dos que tienen especial interés para el proyecto de *Glas*: por una parte, una operación global con el texto de Hegel a la que subyace una cierta comprensión del corpus hegeliano y de lo que está en juego con su nombre; y, por la otra, el cuestionamiento inmanente de la forma libro. Respecto a lo primero encontramos la siguiente cita:

« Qu'est-ce qui interdirait - telle est la question - de lire le *texte* hégélien comme un immense jeu d'écriture, un puissant et donc imperturbable simulacre ne donnant les signes indécidables de sa feinte [...] ? »¹³⁸

Esta cita está tomada de una nota que se inicia con una referencia a Feuerbach, también presente en *Glas*, el primero que habría interrogado en términos de escritura la presuposición hegeliana y el residuo textual. Podríamos lanzar la hipótesis de que las consecuencias radicales de esa hipótesis de lectura son elaboradas en *Glas* en el texto hegeliano y en el desplazamiento de sus motivos a otro texto heterogéneo; incluso de que la futura forma de *Glas* parece prefigurarse en una cita de la página 12:

« Ces deux opérations doivent donc être conduites dans une sorte de simul déconcertant, dans un mouvement cohérent, certes, mais divisé, différencié et stratifié. L'écart entre les deux opérations doit rester ouvert, se laisser sans cesse marquer et remarquer »¹³⁹

¹³⁶ *La dissémination*, ed. cit., nota 24, p. 54.

¹³⁷ *Glas*, p. 30b.

¹³⁸ *La dissémination*, ed. cit., nota 16, p. 40.

¹³⁹ *Op. cit.*, p. 12.

De *La dissémination* a *Glas*, entre envíos y recortes, se elabora algo común que cristaliza en *reste*; pero si en *La dissémination* ese *reste* se escribe sobre todo como sustantivo e incluso se emplea el término *restance*; en *Glas* la *restance* ha desaparecido dejando en su lugar la diseminación imparabile, la indecidibilidad y la intraducibilidad del *reste*, multiplicado en ese singular que le hace ser, a la vez, nombre y verbo.

La disposición a doble columna, deconstrucción práctica del libro en la práctica del texto ya anunciada, tiene un precedente de *Glas* en “Tympan”, un artículo publicado en 1972 en *Marges de la philosophie*. En ese breve texto, la doble columna funciona como una estrategia para reventar el sitio filosófico, abriéndolo a un lugar denominado *su* afuera, mediante la yuxtaposición de dos discursos heterogéneos e irreductibles; de este modo, el otro no sólo no resulta reapropiable, sino que contamina no-filosóficamente el discurso filosófico adyacente, al traslaparse con él por la repetición de ciertos motivos o ciertos nombres. Podría parecer que esa misma estrategia está operando en *Glas*; sin embargo, en el intervalo entre un texto y otro algo muy diferente se está poniendo en juego. “Tympan” se establece como un texto a dos columnas, pero en el que la columna suplementaria toma la forma de un margen ampliado; además, las notas a pie de página no se han eliminado, como sí sucede en *Glas*, e incluso llegan a ocupar un lugar preeminente, amenazando desde abajo con comerse al texto principal y ampliándolo indefinidamente por medio de una multiplicidad de referencias heterogéneas. Los dos textos que lo componen son, no como en *Glas*, de origen muy distinto: el texto de la izquierda (que podría servir como prólogo a *Marges...* en el momento en que se dedica a explorar la noción de límite, de margen, de otro de la filosofía) está firmado por Derrida, mientras que el de la derecha, margen ampliado, es un texto de Michel Leiris que parece (re)presentar al “otro” de la filosofía. Quizá la disposición de *Glas* pudo tener un precedente en este artículo, pero la operación subyacente diverge de un texto a otro. En *Glas* el “otro” de la filosofía ya no es un margen ampliado, sino que más bien la remeda. Entre un texto y el otro parece haber tenido lugar un desplazamiento que puede observarse, por ejemplo, en el diferente tratamiento del corpus de Hegel. En “Tympan” sigue funcionando el Hegel canónico en la época, lo que se muestra en las citas tomadas de la *Ciencia de la lógica*; *Glas* busca lo aparentemente secundario en sus textos trabajando encarnizadamente con ellos, incluso con los que podrían parecer anecdóticos o marginales. Aunque también hay que destacar las resonancias y los envíos entre esos dos textos, intitulados con palabras que remiten al campo semántico del sonido. La figura, entre lo arquitectónico y lo auditivo, del tímpano vuelve a aparecer en *Glas*, en la página 111, como una suerte de re-presentación de la

filosofía que remite al *déjà-là-du-pas-encore* como estructura temporal del texto hegeliano, y a las estructuras triádicas en las que convencionalmente se organiza y cuya deconstrucción formaba parte del programa derridiano expuesto, como vimos, en *La dissémination*. En “Tympan” aparece ya, precediendo a *Glas*, el motivo de la vibración sonora en Hegel, equiparándola a la proximidad del sentido del ser en el habla. Asimismo, junto al estilo y el timbre, la tónica de la firma, aunque como *signature* y no como *seing*, se inscribe como un mecanismo de intervención la propiedad del *lógos*.

Además de estos elementos temáticos o programáticos encontramos, de nuevo, en “Tympan” recaídas, imágenes casuales, coincidencias sorprendentes y repeticiones por adelantado. El hecho es tanto más curioso puesto que esos elementos aparecen en *Glas* como imágenes idiosincráticamente genéticas. En una nota a pie de página destaca la relevancia de la deconstrucción del falogocentrismo, incidiendo en este caso en el motivo del tímpano, figura de la indiferencia orgánica y de lo propio que esa lógica falogocéntrica instaura, asociándola a la deconstrucción de la estructura triángulo-circular, esto es –añade entre paréntesis Derrida– Edipo, la Trinidad y la Dialéctica Especulativa.¹⁴⁰ Esa nota se cierra con una referencia a la doble Lección de anatomía de Rembrandt. La mirada de Rembrandt y sus restos retornan en la columna izquierda de *Glas*, al igual que otra mirada, bizca (*louche*) esta vez, anticipada en un tímpano bizco en el texto de *Marges de la philosophie*.¹⁴¹ El motivo del bizquear, del bizco o de la columna que bizquea se repetirá en las dos columnas de *Glas*: en una de las primeras mirillas de la columna de Hegel y en múltiples pasajes de la de Genet, extrayéndola de sus textos.¹⁴² Las coincidencias son mínimas, anecdóticas, pero *Glas* reitera preocupaciones y tópicos componiendo un tejido intertextual que rebasa el libro al que da nombre. El tañido fúnebre deja resonar ecos dispersos de textos previos, reinscribiendo el corpus Derrida. Otra lesión, la mano cortada que induce el tema de la prótesis en el texto, repite por anticipado una nueva figura de *Glas* extraída del texto de Genet.¹⁴³ En “Tympan” cierta mano cortada designa una máquina de escribir en un pasaje que retoma el block mágico de Freud a partir del soporte de la escritura como membrana, para indicarnos que una máquina de escritura es una máquina manca desde el origen. Los ejemplos o recaídas podrían multiplicarse. Son repeticiones o desplazamientos apenas perceptibles, sin importancia aparente, casuales. Hay que apuntar otro motivo que será reelaborado en *Glas* y que se anuncia ya en “Tympan”, hasta en la letra, la temporalidad de la escritura aglutinada en una serie de adverbios temporales:

¹⁴⁰ Derrida, J. : “Tympan”, en *Marges de la philosophie*, ed. cit., nota 8, p. XVII-XVIII,

¹⁴¹ *Op. cit.*, p. 21.

¹⁴² Cf.: *Glas* ; pp. 8 a y 207 b.

¹⁴³ Cf. : “Tympan”, ed. cit., p. 28, y *Glas*, p. 131, 207, 232, 249 y 275.

maintenant, déjà, après coup. Incluso cabría preguntarse si la última página de “Tympan” anuncia un clamor a la vista de estas frases:

« Elle a déjà commencé et tout ceci renvoie, cite, répercute, propage son rythme sans mesure... une rumeur qu'on n'a pas encore reçue, effet déjà ce qui n'a pas lieu... Cette répercussion vannée déjà d'un type qui n'a pas encore sonné, ce temps timbré entre l'écriture et la parole (s'appellent un coup de donc.

Dès qu'il perfore, on meurt d'envie d'y substituer quelque cadavre glorieux. Il suffit en somme à peine d'attendre»¹⁴⁴

Los párrafos finales de “Tympan” dejan resonar anticipadamente el ritmo y el tono de las últimas frases de *Glas* y adelantan, quizá, un “coup de don”¹⁴⁵ y un “cadavre glorieux”.¹⁴⁶ La reelaboración o cita de motivos y fragmentos nos pone en la pista de algo que no cesa de reelaborarse sin llegar a cerrarse en el bucle de un pensamiento organizado de modo sistemático. No se trata tanto de la coherencia de un corpus cerrado en doctrina, sino de la repetición sintomática de motivos difíciles de reducir a concepto porque desbordan el ámbito del sentido o lo discursivo. *Glas* desborda también los nombres y los corpus de Hegel y Genet, mil hilos intertextuales se tejen y destejen ahí, múltiples nombres intervienen con su nombre propio o en incisiones impropias robadas de algún otro. En este punto, hay que remitir a textos anteriores, donde no hay referencia explícita al “programa” *glas*, pero que muestran la complejidad de sus estratos. Así, motivos idiosincráticamente genéticos se revelan como prestados al releer “La parole soufflée”, un artículo dedicado a Artaud, donde aparece ya uno de los temas más insistentes de la columna de Genet, *le vol*.¹⁴⁷ Incluso, una breve frase de Artaud, citada en este artículo, se inserta en *Glas* sin declarar su procedencia, pues hasta se le endosa a Genet.¹⁴⁸ El desplazamiento o el injerto de Artaud en Genet se hace explícito en una nota a pie de página de “La parole soufflée” que inserta, a modo de collage –dice Derrida–, un pasaje del *Miracle de la rose*; también éste se incluirá posteriormente en *Glas*.¹⁴⁹ El desplazamiento Artaud/Genet resuena en *Glas* desde el título del libro. El trabajo sobre la lengua que se elabora por la reiteración de *gl* estaba ya anunciado, en cierto modo, en lectura de la glosopoiesis, nombre que recibía en Artaud la

¹⁴⁴ *Op. cit.* XXV

¹⁴⁵ Cf. *Glas*, p. 270 a.

¹⁴⁶ Cf. *op. cit.*, pp. 17 b y ss.

¹⁴⁷ Derrida, J.: “La parole soufflée”, en *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967, pp. 261 y ss., y 268.

¹⁴⁸ « Où Artaud a-t-il mieux défini la scène de la cruauté que dans Ci-Gît, hors de toute référence au théâtre : « Moi, Antonin Artaud, je suis mon fils,/mon père, ma mère,/et moi.» *Op. cit.*, p. 285. Cf.: *Glas*, p. 95b.

¹⁴⁹ *Op. cit.*; pp. 273-274.

operación en la lengua y contra la lengua como *topos* trascendental, tal y como Derrida la recoge en “Le théâtre de la cruauté”.¹⁵⁰

Entre el antes y después de *Glas* se sitúa “Éperons”, presentado como ponencia en un congreso de 1972 pero no publicado hasta 1978. Nietzsche era uno de los nombres enredados en la maraña del libro, silenciado en ocasiones por referencias implícitas o explícitamente destacado como el caso del injerto del Zaratustra en la última página de *Glas* en la columna de Hegel. *Éperons* introduce muchas de las figuras que *Glas* trabaja, pero con otro estilo, incluso cuando ambos parecen trabajar en la producción de un acontecimiento simulacro (que en *Glas* recibió el nombre de “simul de goce”). Ateniéndonos a las declaraciones tanto en *Glas* como en *Éperons*, ambos textos tratan de operar un desplazamiento del falogocentrismo desde la escritura y el residuo textual, que puede recibir muchos nombres, entre ellos: *seing, signature, style, tombe, mort, restance, déjà, suspens*. En *Éperons* la palanca para poner en marcha ese dispositivo es el *topos* indecidible de la mujer y la escritura en Nietzsche. El alcance de esa reescritura llega hasta el origen heideggeriano de la hermenéutica: el olvido del ser como historia, el presupuesto oscilante o indecidible de lo propio, la imposibilidad del sentido, del acontecimiento como sentido, desde el momento en que sólo puede enunciarse presuponiendo ese suelo oscilante de la apropiación en toda su familia léxica. La resistencia del texto al sentido, la *restance* del texto, el resto no discursivo de la historia son también tópicos que ambos comparten, aunque inscritos de otro modo. *Glas* pone en escena el residuo textual en Hegel, por ejemplo, repitiendo una operación hermenéutica, si bien desviándola en esa repetición. La yuxtaposición de Genet no es sólo una puesta en escena de otro estilo, sino un solapamiento de los textos, un hacer coincidir los estilos. Ambos textos trabajan la prótesis, el suplemento y el injerto textual, pero el tratamiento de esos temas resulta dispar incluso en sus coincidencias.¹⁵¹ La castración y sus simulacros ocupan un lugar relevante en ambos textos, Derrida marca esa continuidad añadiendo, en un breve pasaje sobre el “argument de la gaine” en Freud, una nota a pie de página que remite a *Glas*.¹⁵² Las *différences* podrían multiplicarse: *Glas* trabaja el *détacher*, mientras que “Éperons” trabajará el *écarter*, ambos tejen un hilo entre la madre, la mujer, la verdad; incluso los dos recaen anecdóticamente en el adjetivo *cavalier*, bien para

¹⁵⁰ « La glossopoièse , qui n’est pas un langage imitatif ni une création des noms, nous reconduit *au bord* d’un moment où le mot n’est pas encore né, quand l’articulation n’est déjà plus le cri mais n’est pas encore le discours, quand la répétition est presque impossible, et avec elle la langue en général: la séparation du concept et du son, du signifié et du signifiant, du pneumatique et du grammatic, la liberté de la traduction et de la tradition, la différence entre l’âme et le corps, le maître et l’esclave, Dieu et l’homme, l’auteur et l’acteur » Derrida, J. : « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation », en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 352.

¹⁵¹ *Op. cit.*, p. 52, 75, 92 ss.

¹⁵² *Op. cit.*, p. 48.

Nietzsche, bien para Genet. Sobre todo, en ambos resuena un *déjà*, “signature soustraite”,¹⁵³ y *tombe* indecidible. Incluso, en una nota a pie de página se inserta un pasaje cuyo estilo remeda el de *Glas* respecto al *étron*, pues incluye una cita literal de la definición propuesta por el diccionario y una disquisición irónica sobre el juego etimológico y el abuso del diccionario; lo que evoca *Glas*, donde el recurso etimológico y las citas de diccionarios se insertan por doquier.¹⁵⁴

« La signature et le texte tombent l’un hors de l’autre, se secrètent, se séparent et s’excrètent, se forment de la coupure même qui les décapite, les échafaude en tronc sans tête, dès l’instant de leur itérabilité.¹⁵⁵ Or celle-ci commence, les commence par l’expropriation et marque tout ce qu’elle érige d’une structure d’étron ». ¹⁵⁶

Entre todos esos ecos anticipados el que resuena con mayor insistencia es una firma tumba: *déjà*. La relación entre el efecto trascendental en la lengua y la muerte nos remite en el corpus de Derrida a *La voix et le phénomène* por un curioso efecto de traducción en el que una voz se convierte en *glas*. Derrida señala en *Glas* la curiosa coincidencia de que el título del libro en esloveno se convierta en *Glas in fenomen*.¹⁵⁷ Al seguir estos hilos parece que la an-economía de *glas* estuviese ya funcionando, haciéndonos recaer en una hipótesis teleológica y determinista: *Glas* era la respuesta necesaria al proyecto derridiano desde siempre. Una afirmación semejante conlleva una consideración orgánica del corpus de Derrida, insostenible atendiendo a sus textos. La exposición de un campo problemático o de un síntoma repetido no lleva a ninguna conclusión; abre el texto, complica los encadenamientos intertextuales, disloca desde fuera la ley del texto haciendo aparecer como centrales zonas en apariencia marginales, por ejemplo, y evita tomar como novedades las repeticiones al ver cómo resuenan de otro modo los mismos motivos. *Glas* tiene mucho de palimpsesto, quizá; pero aún tiene más, con una imagen del propio Derrida, de vómito solidificado. Hemos tratado aquí de buscar respuestas y coincidencias sintomáticas. Con ese principio algunos textos, relevantes para una lectura posible del libro que nos ocupa, han quedado fuera de momento; pero se retomarán en momentos posteriores respondiendo a otras necesidades estratégicas.

¹⁵³ *Op. cit.*, p. 50.

¹⁵⁴ Cf. *Glas*, pp. 8, 9bi, 100-104b.

¹⁵⁵ Cf. *op. cit.*, p. 7b.

¹⁵⁶ Derrida, J.: *Éperons. Les styles de Nietzsche*, ed. cit., p. 105.

¹⁵⁷ *Glas*, p. 92b

1.2.1 Ecos de un clamor

« Si un motif ne devient ou ne paraît “propre ” qu’à mettre en mouvement vers le *colossal*, vers le double pierreux, érigé, surplombant, du phallus mort, le *colossos*, si je suis donc le désir de mon double, j’ai (été) travaillé au deuil [...] Travailler au deuil, c’est aussi, oui, s’engager dans l’analyse pratique, effective, du deuil, élaborer le concept, les concepts psychanalytiques du deuil. Mais c’est d’abord – et en cela même – l’opération qui consisterait à travailler *au* deuil comme on dit fonctionner à telle ou telle énergie, tel ou tel carburant, rouler par exemple au super. Jusqu’à épuisement.

Et faire son deuil du deuil. »¹⁵⁸

¿Cómo leerse a sí mismo? ¿Por qué doble movimiento de introyección podría uno hablar de una obra *suya*? ¿Y si esa obra pusiese en escena, además, el trabajo del duelo como imposibilidad de cerrar la escritura, la lectura sin cesuras? Después de que fuese publicado, entregado a la máquina editorial, al mercado cultural y finalmente a unos lectores ausentes, Derrida habló, escribió e incluso citó, citándose, *Glas*. Para establecer la (no)historia de la recepción y repercusión de *Glas*, de los efectos y de todo aquello a lo que no ha afectado, es preciso recorrer el modo en el que Derrida trató de digerir, de rumiar incluso, *su* texto. Estamos ante una historia despedazada en textos múltiples que ponen sobre la mesa la dificultad de leerse a sí mismo, “ejemplar” porque muestra lo que ya está operando siempre en la lectura. La imposibilidad de leerse se traslapa, incluso hasta confundirse, con la imposibilidad de hacer el duelo de uno mismo en la lectura, encanta un proceso de pérdida en la repetición, pulsión de muerte o goce. Esa incorporación o introyección de lo que alguien ha firmado marca el fin de la autoría y el descalabro de la ficción de la firma, a la vez deseo de apropiarse de su texto y de no perderlo para perderse en él. *Glas* recae en un duelo inconcluso que elabora en toda su polisemia la vuelta y el devolver como marcas de una digestión imposible. Hace tema de la imposibilidad de concluir el duelo exponiendo una temporalidad que no se deja cerrar en narración histórica, un resto que vuelve y hace que nos atragantemos, anticipando de este modo la historia inacabada de su recepción. Su eco retorna como un espectro, precisamente la economía temporal que se coagulaba en él. La deglución, digestión y asimilación de *Glas*, culminación del proceso que trabajaría en su interiorización, no llega a efectuarse, queda un resto indigerible. Como la historia que le precede, la que siguió a *Glas* no permite un cierre conclusivo, se espacia o se temporaliza como una acción en proceso, como la lenta puesta en escena de una larga digestión.

¹⁵⁸ Derrida, J. : “Ja ou le faux-bond”, en *Points de suspension*, ed. cit., pp. 53-54.

Haremos empezar ese recorrido, necesariamente incompleto, en 1975, año en el que Derrida escribe, con objeto de una exposición del pintor Adami, un texto que podríamos leer como el primer intento de elaborar, desde el nombre de otro, el duelo de *Glas*. Entre los dibujos que componen la muestra, dos llevan por título “*Études pour un dessin d’après Glas*.” El libro le es devuelto a Derrida en forma de dibujo, no de texto. El problema que lo rondaba insistentemente se agudiza: ¿cómo decir es mi libro, *yo* he firmado? y sobre todo ¿Cómo responder a una lectura que no se inscribe como texto sino como figuración, aunque no representación, de lo leído? “+R”, así se llama el artículo, se ocupa de estos problemas desplazándolos con una especie de gesto doble, a la vez de rechazo y de asimilación. Ese desplazamiento se lleva a cabo sobre la materialidad de la lengua para producir un efecto análogo pero distinto; del mismo modo que el libro de 1974 se obsesionaba en torno al *gl* y a los distintos efectos +*l*, el artículo sobre Adami incide en *tr*, la *tr* de *trahir*, ante todo, pero también *traiter*, *triturer*, *traîner*, *tramer*, *tracer*, *traquer*. Derrida da un nuevo nombre a esos dibujos, en una lengua extranjera a ambos pero clave en *Glas*, *ich*. *Ich* elabora su propia operación, pone en marcha una escena que no está en el libro, aunque pudiese estarlo, y desplaza su imaginario; pero, a la vez, esos dibujos insisten en elementos que inundan *Glas*, como las imágenes marinas y maquinales. La lectura de Derrida amaga un gesto que parece tratar de despegarse de algo que quiere incrustarse a un texto ya publicado y firmado, dentro y fuera de libro, para no tener que firmar de nuevo. El desgarró, sin embargo, no es completo; *Glas* y sus figuras se desperdigan por el texto, como referencias directas pero no sólo; así encontramos: *gl*, *la double bande*, *la potence*, *l’échafaudage*, *les marches*, *les yeux bandés*, *les moignons*... Derrida se lee a sí mismo e incluso señala las claves de su texto, claves plausibles pero también pistas falsas. El resto, lo que cae, los pedazos arrancados, en este caso de una firma, se enuncian como los motivos más obsesionantes de *Glas*:

« Ce qui se détache - tombe par-dessus bord - est aussi un morceau du nom de l’autre (*da*) et un des motifs le plus obsédants de *Glas*.
Le *da* n’est pas *hic* et *nunc* mais il ne manque pas »¹⁵⁹

Ich revela una escena que no puede encontrarse en *Glas*, ni representarlo de ningún modo: *Ich* no es *Je/moi* /yo ni el texto que ese “yo” ha firmado. El eco de *Glas* se difunde más allá de “*Études pour un dessin d’après Glas*” hacia otros dibujos de Adami, repercutiendo en la reescritura de los retratos de Benjamin al inocular en ellos tópicos o anécdotas de *Glas*, como el emblema y el fetichismo o la familia léxica de *détailler* que insiste

¹⁵⁹ Derrida, J. “+R”, en *La vérité en peinture*. Paris, Flammarion, 1980, p. 181.

nuevamente en el corte. “+R” traza una línea de fuga desde *Glas*, pero respondiéndole, incluso reelaborándolo o alterándolo desde dentro. La impresión que nos da es la de una operación inconclusa que no ha podido cerrarse en libro, la de un libro que no termina de cerrarse, cerrando la lectura como duelo. Algunos años después, “+R” se publica junto a otros artículos; el primero de ellos, en torno a Kant, *Parergon* recogía un texto de 1974 reelaborado para la ocasión, cuya última parte se articula en torno al coloso. La figura del coloso, doble muerto, presidía el imaginario arquitectónico de *Glas* e incluso ahormaba su apariencia inicial de monumento pétreo. *Glas* sigue salpicando en este texto; de hecho, encontramos varias referencias a la doble columna introducidas en una disertación sobre lo sublime en Kant y una cita explícita que repite al pie de la letra motivos de *Glas*: “glas et galactique du colosse”.¹⁶⁰ De algún modo, el clamor no se había detenido.

Seguimos en 1975, año en el que Jacques Derrida pronuncia en Cerisy una conferencia sobre Francis Ponge. De nuevo un escritor es el objeto de un texto que trabaja la letra, la materialidad del lenguaje, en el nombre. De nuevo, la firma será el *sujet*, pero no sólo. Ya desde el título *Signéponge* recrea la operación intralingüística de *Glas*. El texto se aglutina en un nombre que es a la vez, como *genet*, propio y común y en el que resuenan el *signe* y el *cygne*, el *signé* y la *signature* en la doble acepción, por catacrexis, técnica y natural de la *éponge*. Pero *Signéponge* no sólo reelabora motivos de *Glas*, cita casi literalmente pasajes de éste: la doble banda, la doble firma y la contrafirma reaparecen junto a figuras ya trabajadas en *Glas* como lo colosal y la piedra desde “Das Medusenhaupt” en Freud.¹⁶¹ Estas referencias se hacen explícitas en un pasaje en el que Derrida vuelve a *Glas* para explicar su operación en términos de traducción:

« Il faut donc à la fois que la signature reste et disparaisse, qu'elle reste pour disparaître ou qu'elle disparaisse pour rester. *Il faut*, c'est cela qui importe. Il faut qu'elle reste à disparaître, double exigence simultanée, double postulation contradictoire, double obligation, *double bind*, que j'ai traduit dans *Glas* par double bande de la signature, la double bande, donc les double(s) bande(nt) »¹⁶²

Muchos años más tarde, en una entrevista publicada póstumamente,¹⁶³ Derrida vuelve a hablar del texto sobre Ponge, analizando pormenorizadamente, a petición de su interlocutor, los temas que lo articulan. En el proceso de la entrevista se dejan caer muchos

¹⁶⁰ Derrida, J. : “Parergon”, en *La vérité en peinture*, ed. cit., p. 153.

¹⁶¹ Derrida, J. : *Signéponge*. Paris, Seuil 1988, p. 49, 44, 67 y 77.

¹⁶² *Op. cit.*, p. 49.

¹⁶³ Derrida, J. : *Déplier Ponge: entretien de Jacques Derrida avec Gérard Farasse*. Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

textos previos o posteriores a modo de referencias, así *La carte postale*, *La dissémination* etc., pero no hay ninguna referencia a *Glas*.

Derrida no volvió a ocuparse tras *Glas* de Genet, pero su lectura de Genet dejó marcas al abordar otros textos literarios, que en cierto modo ya rondaban *Glas*, explícitamente en cuanto a Ponge e implícitamente en el caso de Joyce, cuya influencia en *Glas* destacó gran parte de la crítica. En 1985 Derrida pronuncia una conferencia sobre Joyce llamada “Ulysse gramophone”, posteriormente editada junto a “Deux mots pour Joyce”.¹⁶⁴ El espectro de *Glas* anda rondando, pero se pasa rápidamente sobre él. Los tópicos tratados y, en cierto modo, la operación sobre ellos tienen mucho que ver con *Glas*; de nuevo, la cuestión de la firma articula un texto que pone de relieve una operación encarnizada con la materialidad gráfica y fónica de la lengua. La imposibilidad de la firma y del “aquí y ahora” se repite insistentemente en el texto, reelaborando motivos de *Glas* como el propio Derrida señala en el texto,¹⁶⁵ junto a la escritura como *topos* aneconómico, esto es, la imposibilidad de completar y reinvertir el trabajo en el texto por medio de la firma. Se trata en el fondo de una reelaboración de la imposibilidad del duelo como trabajo en la indecidibilidad entre el cálculo y lo incalculable a la que da lugar la escritura, entre el acontecimiento y la máquina.¹⁶⁶ Estos motivos resultan familiares para un lector de *Glas* y el propio Derrida nos remite a él en una enumeración de su deuda hacia Joyce. La cita de *Glas* responde a un apremio desconocido al que se trata de responder con rapidez; quizá para no detenerse deteniendo la marcha del texto:

« Et je passe vite sur *Glas* qui est aussi une sorte de *Wake*, d’un bout à l’autre, la longue procession, en deux colonnes, d’une théorie joyeuse, une théorie du deuil »¹⁶⁷

Derrida pasa rápido sobre *Glas*, dejando caer de paso una comparación entre su libro y el *Wake* de Joyce, ambos reinscripciones de un duelo gozoso. Esa breve referencia toma la forma de una interpretación del texto, sugiere una hipótesis potente de lectura y abre, una vez más, violentamente zonas de penetración al texto *après coup*. Es como si estuviésemos asistiendo a la insistente reelaboración de una serie de motivos que quedan como residuos en la cesura o incompletud constitutiva de un texto que se abre en bucle invaginando el corpus derridiano. Puede parecer que el trabajo sobre lo literario que *Glas*

¹⁶⁴ *Ulysse gramophone. Deux mots sur Joyce*. Paris, Galilée, 1987.

¹⁶⁵ Cf. *op. cit.* ; p. 111.

¹⁶⁶ « Quand la totalité du calculable est déjouée par une écriture dont on ne sait plus décider si elle calcule encore, et mieux et plus, ou si elle transcende l’ordre même et l’économie d’un calcul, voire d’un indécidable qui serait encore homogène au monde du calcul ? Une certaine qualité du rire accorderait quelque chose comme l’affect à cet au-delà du calcul et de toute littérature calculable » *Op. cit.*, p. 51.

¹⁶⁷ *Op. cit.* ; p. 30.

lleva a cabo en esa columna yuxtapuesta a Hegel casa mejor con operaciones de escritura de la radicalidad de Ponge o Joyce o el ya referido Mallarmé, antes que con el clasicismo preciosista de Genet cuya perversión de la lengua se lleva a cabo por otras vías. ¿Resulta demasiado obvio caracterizar *Glas* como el *Finnegan's Wake* de la filosofía? La elección de Genet, que asumimos es más compleja que la simple transgresión de una yuxtaposición perversa, complica las relaciones entre lo filosófico, lo literario y sus afueras en *Glas*.

Demos un salto hacia atrás, a 1977, el año en el que se fecha una larga nota a pie de página, “Journal de bord”, que implementa, o desajusta, un texto denominado “Survivre”. Tres años después de la publicación de *Glas*, ese texto continúa, ya en su título, el duelo como trabajo del texto. En “Survivre” vuelve a inscribirse la resistencia a la muerte y su *restance* en un trabajo de duelo que tiene que cumplirse pero que nunca se acaba, condenado a la persistencia de los espectros. En “Survivre” tampoco se cumple el duelo de *Glas*, aunque sea en ese texto (publicado por primera vez en inglés) donde más retorne su sonido espectral. El texto principal trabaja la literatura, la supervivencia en algunos textos de Blanchot y de Shelley; el margen inferior es una nota sobre el idioma o la lengua materna, la necesidad imposible de la traducción. De hecho “Journal de bord 1977” ocupa por adelantado el lugar de las notas del traductor inglés del artículo. El repique de *Glas* afecta desde el inicio a ese texto parásito que repite algunos de sus motivos: la ley del *oikos*, la firma por adelantado de una nota de traducción imposible, la doble banda y lo indecible junto a la ceguera (*double bande, double bind, double blind*), el trabajo sobre la lengua, la idiosincrasia institucionalmente inasimilable en el uso del idioma, el trabajo del duelo como escritura, el testamento, la iterabilidad, la *restance*, el desapego o la firma imposible, despegada ella también del texto. Además de estos puntos de colisión, hay referencias explícitas e incluso citas de *Glas*. Sin ir más lejos, el residuo de la traducción se enuncia como *mors* que queda entre los dientes. También hay lugar para el fetichismo, de nuevo desde la *gaine* freudiana, la *stricture*, el *glas* del otro (en este caso Shelley, al igual que en *Glas* habían sido Bataille y Mallarmé) y la auto-cita, “glu de l’étang lait de ma mort noyée” que ya aparecía en *Glas*,¹⁶⁸ el apocalipsis y el trabajo de duelo, la plusvalía, el nombre propio común, la indecidibilidad de ciertos nombres: *rose*, que nos lleva de Shelley, a Blanchot y de Blanchot a una cita explícita de *Glas* sobre *Les paravents* de Genet.¹⁶⁹ El espectro de *Glas* asedia esa nota imposible de traducción, pero su eco no deja de repercutir en el texto principal, que da vueltas en torno a la cita, a la *gaine*, a la muerte anunciada y suspendida y al doble. La referencia se vuelve explícita cuando en la página 137 se escriba la obsecuencia de

¹⁶⁸ Derrida, J. :“Survivre”, en *Parages*. Paris, Galilée, 1986, p. 126-127.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, pp. 200-2001

la madre que no deja de sobrevivir como un fantasma o una aparición. Bajo esa imparable proliferación, late el deseo de ser traducido, de que la operación imposible sea efectuada violentando su cuerpo idiomático e idiosincrático en la descripción de un texto-cadáver o de un libro espectral:

« Surimpression apocalyptique des textes. Car il n’y a pas de texte paradigmatique. Seulement des rapports d’hantise cryptique entre les marges. Pas de palimpseste: inachèvement achevé. Pas de morceau, pas de métonymie, pas de corpus intégral »¹⁷⁰

Glas ha provocado una cesura tan imposible de cerrar como la operación que tiene lugar en él, pero que exige, en cada cita repetida, vendarse o cubrirse a través de otros textos. Cuando Derrida vuelva sobre *Glas* a partir de 1980, lo hará comparecer, en numerosas ocasiones, junto a otro libro cuya primera parte está fechada en 1977. *La carte postale* trabaja, en el nombre de Derrida y en su cuerpo, la escritura, el acontecimiento de la firma y el nombre propio. Aunque en “Envois” la larga primera parte en forma de epistolario sea escasa, encontramos dos referencias que nos recuerdan en otro tono al sonido del *Glas*. La primera es a Genet, identificándose con él, haciendo suyas sus palabras al afirmar, citándole, que se escribe para los muertos; la otra es al libro *Glas*, si bien a lo excluido en él. En cierto modo, “Envois” vuelve a aquello que *Glas* había dejado caer, la firma y la “autobiografía”, pero adaptándolo a un género aparentemente canónico, que se retuerce en ese diálogo, y a una primera persona que se disemina en sus confesiones. Derrida, él mismo, hablando desde sí y para la otra a la que ama, sujeto del texto que se deshace como un resto en forma de *déjà*. En 1980 los “Envois” se editan junto con otros textos sobre Freud y Lacan. El asunto del psicoanálisis estaba ya en *Glas*, resonando en los traslapes entre columnas; pero en *La carte postale* esas tópicas son explícitamente confrontadas. En el primero de esos textos, sobre Freud, se incrusta una nota a pie de página que remite directamente a *Glas*, es más, que se presenta como una mirilla suplementaria a la que nos referiremos con detalle posteriormente. Esa nota introduce el tema del *desmos*, la liga o el *nexum* en referencia a un mito hindú, reinscribiendo la *striction* y la *double bande* de *Glas*. Su importancia en el desarrollo posterior de la pulsión de muerte y la repetición en Freud puede parecer limitada, pero resulta sintomático que se efectúe una incrustación más, y quién sabe si de más, de *Glas*, precisamente, en el contexto de una conferencia que tiene por tema la pulsión de muerte, la misma que estaba ya en *Glas* asediando todo el texto; en cierto modo, podría decirse que la columna de Hegel es la

¹⁷⁰ *Op. cit.*, pp. 181-182.

reescritura del texto hegeliano tras la pulsión de muerte. Quizá esa mirilla suplementaria, prótesis, incrustación o injerto, *après coup* que interviene en el corpus post-mortem, sea también una mirilla de más. ¿No alteraría este injerto *après coup* toda la arquitectónica de *Glas*? ¿No se trataría de darnos pistas falsas a modo de falsas matrices existenciales? Tal vez, ese sea el propósito. En 1977, en el curso de dos entrevistas sobre *Glas*, Derrida afirma que la *stricture* es una falsa matriz existencial del libro. Es sintomático que en un texto sobre la repetición y la pulsión de muerte, *Glas* aparezca citado en una nota a pie de página desde la historia, aparentemente anecdótica en el contexto, de un mito hindú. La elaboración se realiza de modo oblicuo, trabajando los bordes y lo aparentemente no esencial. ¿Podría elaborarse de otro modo un duelo sobre los restos? De algún modo, *Glas* inicia y concluye *La carte postale*: la inicia con sus referencias solapadas y su quiebra interna con la ficticia o fingida voz en *off* de la filosofía y la concluye con la transcripción del ya referido encuentro imposible que tuvo lugar entre Derrida y el grupo *Confrontation* en torno a *Glas* con el título “Du tout”.

En 1977, el mismo año que fecha los “Envois”, Derrida concede dos entrevistas, publicadas posteriormente en *Digraphe*, que tienen a *Glas* por objeto. Estas son, tal vez, la reelaboración más explícita del texto que Derrida haya llevado a cabo. Sin llegar a tomar forma sistemática, aunque sugiriendo tesis o temas, Derrida establece una tópica de *Glas* que se va deconstruyendo al articularla en torno al hecho de que el libro resulta, anticipándose a sí mismo, su (im)propio efecto. El proceso de relectura resulta una huída del interior del texto hacia sus afueras, un intento de alejarse del libro que ha firmado y del apremio de la pregunta que urge a responder por *Glas*. Ese apremio nos pone ante la especificidad del género entrevista por el tiempo que impone, precisamente, el dispositivo maquinal que permite su posterior impresión, cuestionamiento permanente de Derrida en cada una de sus experiencias como entrevistado. A partir del problema del archivo, a la vez banda magnetofónica en la que se graba la entrevista y referencia literal a la *bande*, la *double bande*, la *contrebande*, *bander* diseminados por doquier en el texto de *Glas*, se trama una revisión de las estrategias de escritura que se llevan a cabo en él y del discurso que tiene lugar en el presente desajustado de la entrevista. Si *Glas* trabajaba el subjectil y el archivo, si incluso era esa su matriz protética, ambos se colarán en los márgenes desde los que Derrida intenta resistir al tiempo de la entrevista. “*Ja ou le faux bond*”, por ejemplo, se inicia con una referencia a la banda, produciendo un contexto nuevo para uno de los principales artefactos de *Glas*. La exigencia de dar cuenta del texto desde el apremio de otros, el cuerpo informe de los lectores o no-lectores, el posible campo de recepción del texto, etc., marca

la larga reelaboración que en todas las entrevistas desde esa fecha se lleva a cabo ¿Cómo hablar del texto que he firmado? ¿Cómo responder de él? y ¿Ante quién se responde? Aquí, más que nunca, *Glas* plantea el problema de su no-recepción, de una lectura infinita o digestión interrumpida.

La primera de estas entrevistas “Entre crochets” se inicia reelaborando el libro desde lo que en él se había dejado escapar, desde lo que no está, pero tendría *après coup* que haber estado en él, un injerto, de más, que como ya habíamos visto también en “+R”, desplaza, descoloca e incluso disloca el texto. Derrida introduce en *Glas*, o en algo que lo remeda, un término nuevo, pero que debería haber estado ya ahí, la palabra *crampon*. De nuevo un movimiento del efecto +L al efecto +R. El crampón se introduce como verbo indicando una manera idiosincrática de estar respecto a la lengua entre la relación imposible y la necesidad absoluta: *Se cramponner*, aferrarse a la lengua como un lactante al seno de su madre o a su vello. Hay fallas en la monumental arquitectónica de *Glas*, parece decirnos Derrida; pero tal vez la operación, real por sintomática, sea otra: acuchillar, agujerear, horadar, como también hará Artaud con el subjectil o más tarde Lucio Fontana y a partir de ellos los accionistas vieneses con el cuerpo, la obra pretendidamente acabada, si hubiese tal cosa. En cualquier caso, la reelaboración impide la clausura ya no sólo del sentido de la obra, sino de su estrategia como trabajo del significante o materialidad de la escritura. ¿Esfuerzo tal vez por des-monumentalizar la obra no-recibida? Esa reelaboración, que llega en ocasiones a establecer claves de lectura e interpretación del libro, se anuncia, además, en el modo de un “aquí, por ejemplo...”; se buscan y establecen ejemplos precisamente en el libro que tomaba la ejemplaridad irónicamente por objeto.¹⁷¹ Esa búsqueda que toma la forma de una ilustración pretende difuminar la singularidad aparente de *Glas* yuxtaponiéndolo a otros textos con los que hace serie. Esto, aún no muy acentuado aquí, será una constante a partir de 1977.

A lo largo de estas entrevistas Derrida se ve abocado al doble gesto de conjurar el discurso sobre el libro a la vez que lo efectúa. *Glas* sonaba la clausura imposible de cualquier metalenguaje, del imperialismo del concepto a las pretensiones de la lingüística o la crítica literaria, transformando el libro en una larga explicación sobre sí mismo a través de la producción de un discurso metalingüístico hundido en el texto. Así, se adelanta a sus efectos de lectura produciéndolos antes de que se produzcan, aunque semejante producción sea improductiva y no deje, como el libro, más que restos. Derrida plantea de modo explícito la operación de *Glas* como operación política sobre la lengua y contra la

¹⁷¹ Cf. *Glas*, p 7 a.

institución desde su borde. Su escritura retuerce el idioma, lo lleva al límite de lo aceptable, reniega de la primera convención que delimita lo admitido como saber de lo que no lo es. *Glas* se escribió para minar el modo institucional de operar con el lenguaje, un modo aceptado incluso por aquellos que dicen combatirlo desde nociones como las de vanguardia o transgresión. Vista desde 1977, la operación de *Glas* había sido una operación sobre la economía y la normatividad de los usos aceptables del lenguaje, para Derrida la principal operación “política”. En ese contexto interpretativo Derrida parece revelar su operación estableciendo la tópica del libro y sus principales puntos de intervención. Si hubiese un tema de *Glas* –afirma– sería el resto indecible e inasimilable. Curiosamente el pasaje al que nos remite es una cita de Genet en la que *reste* aparece con un sentido coloquial y difícil de traducir sin perder la referencia al resto.¹⁷² Derrida recuenta el catálogo de temas en *Glas* mediante una larga y exhaustiva enumeración; pero a medida que se inscriben se convierten en trozos de discursos, apenas asimilados, como una partitura de órgano despedazada, que más que saberes vivos y actualizables resultan restos arqueológicos acumulados hasta que se desintegren por sí solos. Entre estos se encuentran: el “aquí y ahora” (referido explícitamente al pasaje de la *Fenomenología*), *déjà*, la *contrabande*, la tesis, el fantasma del *Sa* o la firma, destacándose contra el fondo de una operación más amplia sobre la máquina editorial y la institución universitaria. “Entre crochets” se convierte en una larga explicación sobre sí con un otro imposible, infinita, pero limitada por el soporte magnetofónico y por el tiempo de la entrevista. Faltó tiempo y esa falta dio lugar a otra entrevista más que empieza con una pregunta directa, tan obvia como imposible: ¿Por qué Hegel y Genet? A esa pregunta Derrida rechaza responder de modo directo, escurriéndola o desplazándola hacia otras cuestiones, aunque sí acepta adentrarse en el problema de los efectos de lectura de *Glas*. Nuevamente el libro se describe como un dispositivo que trabaja para indisponer, una máquina de reproducir efectos de lectura o una relación que no relaciona. *Glas* indisponer, en el mejor de los casos resulta un antídoto para provocar el vómito, o bien no trabaja, no deja efectos, se hunde impasible en sí mismo. En torno a esto se va perfilando un *Glas* como escritura en el límite de lo cifrable como muestran sus efectos de lectura o no-lectura:

«La question la plus *surprenante*, et donc la seule à rester, ici du moins nouvelle, inédite, donc nécessaire, ce serait peut-être la suivante: quel est le type d'effet (de lecture ou de non lecture) absolument *inanticipable*, hors de vue, structurellement hors de vue, je ne dirais pas pour moi ou pour les signataire(s) présumé(s) d'un tel texte, mais depuis la logique (galactique et/ou dialectique) des scènes où *Glas prévoit*,

¹⁷² « (Ah!) Tu es imprenable (eh bien) reste. » *Op. cit.*, p. 77 b.

s'avance de part en part pour la prévision, l'organisme prévoyant de sa lecture et de sa non-lecture, qui peuvent à l'occasion ne faire qu'une, où *Glas* se lit ou se surlit en lui-même et hors de lui-même? Ces questions, je ne peux pas par définition y répondre, je ne peux que les poser aveuglément, sourdement, privé de langage, pour dire "la-chose-qui-n'est pas".

Encore une précision à ce sujet, une précision de principe quant au paradoxe de "l'effet de lecture". Quand je dis que *Glas* travaille aussi "l'effet de lecture", j'entends en particulier qu'il fait l'un de ses thèmes principaux de la réception (assimilation, digestion, absorption, introjection, *incorporation*) ou de la non-réception (exclusion, forclusion, rejet et encore, mais cette fois comme expulsion intestinale, *incorporation*) donc du vomissement interne ou externe, du travail-du-deuil et de tout ce qui vient ou revient à *déguener*. »¹⁷³

Derrida insiste nuevamente en el resto como el tema de *Glas*, y esta vez ese resto indecible toma la forma de vómito o bocado que atraganta, "lo ni-tragado, ni-asimilado". *Glas* trabaja el duelo y la incorporación fallida de antemano implicadas por cualquier trabajo y, en particular, por el trabajo sobre la lengua en los discursos que lo toman como objeto; en este punto Derrida hace referencia a los pasajes que en *Glas* se ocupan de Saussure y Fonagy. El trabajo del duelo es también una figura de la lectura y *Glas* viene a ocupar aquí el lugar de su objeto. Derrida vuelve también a referirse a la insistencia de su firma diseminada en el libro: deseo del duelo, él o su libro,¹⁷⁴ dando a leer un trabajo sobre lo biográfico que huye de la tesis y se reúne cuerpo a cuerpo con el trabajo del texto. En esa reelaboración indica también cómo no leer *Glas*: no se trata en el libro de una banda de Moebius, ni de un bucle, sino de una cesura o un hiato.¹⁷⁵ El resto, el trabajo del duelo, *Glas* y sus presuntos objetos, no se dejan reunificar en una totalidad monumental cerrada sobre sí. La superficie de *Glas* es una superficie horadada en la que el trabajo del soporte reincide en la fragilidad del libro. Más allá de que *Glas* parece impedir su apropiación e incluso su lectura, en 1977 Derrida quizá sepa que *Glas* podría haber sido su monumental mausoleo o, como diría en esa fecha Spivak, haberlo capturado en ámbar.

Tras estas largas y complejas entrevistas, escritas en un lenguaje que parece romper voluntariamente con la supuesta facilidad y transparencia de la comunicación, Derrida tuvo que volver sobre el libro, en muchas otras ocasiones, en contextos diversos, recurriendo a estrategias variadas para desplazar la cuestión, para explicarse o dar cuenta del libro rodeándolo o fingiendo entrar directamente en él, indicar sus tesis o sus intenciones, sobre-explicar. Resulta interesante seguir el recorrido de esas respuestas, a veces largas, otras elípticas; porque en ellas, en su claridad aparente, se deja vislumbrar la dificultad ínsita en

¹⁷³ Derrida, J. : "Ja ou le faux-bond", en *Points de suspension*, ed. cit., p. 48.

¹⁷⁴ *Op. cit.*, p. 54.

¹⁷⁵ *Op. cit.*, p. 56.

cualquier meta-discurso sobre *Glas*. Derrida se enfrenta a la conminación imposible, que ya no volverá a rechazar incorporativamente como en 1977, de condensar en una respuesta limitada el complejo tiempo del libro y su materialidad, que no resiste indemne el paso a otro soporte. En el momento en que la lectura ya no es apropiación, leerse a sí mismo constituye un grave riesgo. *Glas* trazaba una escritura que recalca los residuos de cualquier apropiación conceptual. Esa escritura era ella y su propio comentario, la clausura, irrepresentabilidad del *double bind* de su presunto metalenguaje. Aunque fuesen múltiples las ocasiones en las que se preguntó a Derrida por *Glas*, el libro siguió siendo inefectivo. Si la reescritura de *Glas* tomó la forma de un duelo del duelo, las entrevistas son el lugar donde el fin de ese duelo puede simularse. Tomemos, por ejemplo “Une folie doit veiller sur la pensée”. Derrida trata de dar una justificación global de *Glas*, desvinculándolo de un presunto gesto de vanguardia, destacando la importancia de su operación filosófica e insistiendo en que el libro no es más que la radical puesta en escena de la vieja práctica de la exégesis:

« Sans renoncer aux normes et aux exigences classiques de la lecture philosophique, pour lesquelles j’ai gardé toujours le plus grand respect, il s’agissait dans *Glas* de traiter sérieusement certain thèmes, sans doute (la famille, le nom propre, la religion, la dialectique, le savoir absolu, le deuil-et donc quelques autres), mais en juxtaposant, colonne contre colonne, l’interprétation d’un grand corpus canonique de la philosophie, celui de Hegel, et la réécriture d’un poète écrivain plus ou moins hors la loi, peu recevable, Genet. Hegel et Genet en même temps, face à face, l’un dans l’autre, l’un devant ou derrière l’autre à la fois, si la géométrie ou la mobilité de cette posture est possible. Plus tard, la question de ce qu’est la bienséance se posera encore avec les positions de Socrate, bien assis et écrivant devant Platon debout et pointant du doigt, dans *La Carte postale*. Cette contamination d’un grand discours philosophique par un texte littéraire qui passe pour scandaleux ou obscène, et des plusieurs normes ou espèces d’écriture entre elles pouvait paraître violente – déjà dans “sa mise en page”. Mais elle rejoignait ou réveillait aussi une tradition bien ancienne: celle d’une page autrement ordonnée dans ses blocs de textes, d’interprétation, des marges intérieures. Et donc d’un autre espace, d’une autre pratique de la lecture, de l’écriture, de l’exégèse. C’était pour moi une manière d’assumer pratiquement les conséquences de certaines propositions de *De la grammatologie* quant au livre et à la linéarité de l’écriture. Et de faire tout autre chose, contrairement à ce qu’on dit parfois sans lire, que de mélanger la philosophie et la littérature. »¹⁷⁶

Derrida reivindica en esta entrevista las filiaciones de *Glas*, lo inserta en una tradición de saberes clásicos y lo reintegra al corpus del que parecía haber sido amputado al afirmar que se trataba, en ese libro, de asumir de modo práctico ciertas proposiciones de *De*

¹⁷⁶ Derrida, J. : “Une folie doit veiller sur la pensée”, en *Points de suspension*, ed. cit., p. 361.

la grammatologie. Un gesto necesario en ese contexto, pero que reduce tal vez en exceso la compleja propuesta de *Glas* al tratar de volverla asimilable y nuevamente legible. En “Le presque rien de l’imprésentable” Derrida trata de nuevo de justificar su operación de un modo global. Siguiendo las afirmaciones ya expuestas en “Entre crochets”, habla de la importancia de escribir de otra manera para alterar el código que impone la institución universitaria, pero sin renunciar al saber leer y la competencia filosófica. De nuevo, se insiste en la idea de que *Glas* es un dispositivo, que lee por adelantado sus efectos de lectura, para transgredir las leyes del género:

« Vous faisiez allusion à *Glas* et à *La carte postale*. On peut aussi les considérer comme des dispositifs construits pour lire, sans toutefois prétendre les dominer, leur propre lecture ou non-lecture, les évaluations ou les méconnaissances indignées auxquelles ils s’exposent: pourquoi serait-il illégitime, interdit (et qui en décide) de croiser plusieurs "genres", d’écrire sur la sexualité en même temps que sur le savoir absolu et en lui, d’accoupler Hegel et Genet ? »¹⁷⁷

Así expuesto *Glas* se parece a un artefacto de vanguardia escrito para operar en los bordes del modelo institucional de lenguaje; esta afirmación, tomada junto a la anterior, más que matizarse, muestra el carácter oscilante e indecible de *Glas*. Por otra parte, el libro aparece aquí acompañado de otro texto que pone en marcha una operación semejante. Eso es un rasgo que se repetirá a lo largo de todas las entrevistas posteriores: *Glas* es un ejemplo más de una operación que siempre estuvo ahí. En “Desceller (la vieille neuve langue)” Derrida dice haber escrito libros a varias columnas, a varias voces, frente a la exigencia dominante de linealidad, aplanamiento y palabra continua, para dejar que aparezca el soporte silenciado y, de ese modo, algo radicalmente otro, pero no de carácter trascendente sino materialidad insignificante desechada. Los otros textos llamados a comparecer junto a *Glas* para ilustrar esta exigencia son: “Tympan”, “La double séance”, *La vérité en peinture*, “Pas” y *La carte postale*. La lista es heterogénea en la irreductibilidad de lo que implica. Una referencia a *Glas* en el marco de la exposición de una tópica más amplia en la que el libro aparece de nuevo en “Il n’y a pas le narcissisme”. En esta entrevista se trata entre otras cosas de una revisión de los pasajes y libros que Derrida ha dedicado al análisis de la firma, un ni dentro, ni fuera, lugar definido por una serie de convenciones que, a la vez, la rechazan como algo externo y se la apropian. A través de esta tópica en Hegel, Nietzsche, Ponge o Artaud, Derrida dice que siempre se trataba de dejar operar al idioma y al deseo que en cada caso comporta. La entrevista prosigue en torno al modo en

¹⁷⁷ Derrida, J. : “Le presque rien de l’imprésentable”, en *Points de suspensions*, ed. cit., p. 91.

el que el propio Derrida trabaja la lengua filosóficamente. Para ilustrarlo, Derrida pone el ejemplo de la ceniza en *Glas*, elaborado nuevamente en *Feu la cendre*. Esa reelaboración podría leerse como una filosofía de la ceniza, pero Derrida se guarda de hacerlo, manifestando sus reservas al respecto. En ese contexto se plantea la cuestión del lenguaje filosófico: trabajar una palabra de la lengua corriente es de inmediato perderla; pero se hace necesario, cuando de lo que se trata es de provocar reestructuraciones y desplazamientos en el discurso de la filosofía. Este modo de operar tiene un alcance global para todo el trabajo de Derrida, pero *Glas* es tal vez el lugar donde se manifiesta de modo más patente. A lo largo de estas entrevistas emerge, aunque más o menos oculto, el problema del resto, enunciado en 1977 como el tema de *Glas*. Derrida vuelve a establecer ese diferencial de *Glas* a la luz de textos posteriores, donde aparece junto a *Feu la cendre*, reconociendo así una matriz protética de textos como *Passions*,¹⁷⁸ *Mal d'Archive*¹⁷⁹ o *Mémoires d'aveugles*.¹⁸⁰ El resto es lo que puede no permanecer, un resto o es finito o no es un resto. Aunque, tal vez para mostrar esa indecidibilidad del resto, apenas hay en esos textos restos de *Glas* y ninguna referencia explícita. Ni resto encontramos en *Mal d'Archive* o *Passions* y apenas ecos apagados, referencias apenas precisadas a la ceguera o a la cojera o restos de la lógica de lo apotropaico tal y como se inscribía en *Glas* o en *Mémoires d'Aveugles*. Del resto puede no quedar ni resto.

Algo más, algo rechazado quizás por el tiempo limitado de una entrevista, se fue dejando apenas entrever; pese a todo el resto recorría *Glas* de principio a fin y se repetía después en escritos y conferencias: el cuerpo que goza del que escribe y el trabajo encarnizado sobre la lengua materna. En una de las últimas entrevistas en las que habla de *Glas*, Derrida responde a una pregunta sobre el porqué de ciertas experimentaciones tipográficas remitiéndonos a la experiencia corporal de la escritura. Es en una entrevista sobre “el papel” asediada de cabo a rabo por la palabra subjectil. El deseo de *Glas* era un deseo anticipado del subjectil. Es ese deseo, tal vez, el que *après coup Glas* repite y reelabora.

« Dans les expérimentations auxquelles vous faites allusion, *La dissémination*, “Tympan”, *Glas* mais aussi *La Carte Postale* ou *Circonfession* (écrits “sur” ou “entre” la carte, la page, la peau et le logiciel d’ordinateur), *Le monolinguisme de l’autre* (qui nomme et met en jeu un “tatouage inouï”), j’ai cherché à jouer avec la surface de papier autant qu’à la déjouer. En inventant ou ré-inventant des dispositifs de mise en page, et d’abord de frayage ou d’occupation de la surface, il fallait de tenter de détourner, à même le papier, certaines normes typographiques. »¹⁸¹

¹⁷⁸ Derrida, J. : *Passions*. Paris, Galilée, 1993.

¹⁷⁹ Derrida, J. : *Mal d'archive*. Paris, Galilée, 1995.

¹⁸⁰ Derrida, J. *Mémoires d'aveugles*. Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1999.

¹⁸¹ Derrida, J. : “Le papier ou moi, vous savez...”, en *Papier Machine*, ed. cit., p. 244.

Tres páginas más tarde, Derrida vuelve en concreto a *Glas* y añade:

« [...] ; et je crois que les expérimentations typographiques que vous évoquiez, celles de *Glas*, en particulier, ne m'auraient plus intéressé, je ne les aurais plus désirées sur un ordinateur et sans ces contraintes du papier, sa dureté, ses limites, sa résistance. »¹⁸²

No sólo Derrida volvió a hablar de *Glas*, también volvió a citarlo en otros textos, que tienen en común con él la ruptura del soporte tradicional y un carácter profundamente biográfico e idiosincrático. El primero de ellos es *Feu la cendre*,¹⁸³ al que ya nos hemos referido. Se trata de un libro a dos voces, cuya página izquierda es un margen blanco en el que, en ocasiones, se inscriben largas citas de textos ya publicados produciéndoles un nuevo contexto junto a esa peculiar digrafía. Entre las páginas 26 y 32 encontramos una larga cita de *Glas* tomada del final de la columna Hegel respecto a la (no) figura del *brûle-tout*, otro nombre del resto como ceniza (motivos articuladores de *Feu la cendre*) y asimismo del don y la pura pérdida.¹⁸⁴ Los restos siguen asediando como espectros a Derrida, pidiendo cada vez ser elaborados de nuevo. *Feu la cendre* evoca la disposición de *Glas*, aunque divergiendo de él. El diálogo a dos voces se desenvuelve en una única página, mientras que la página de la izquierda semeja a una columna en blanco; además, como en *Glas*, en *Feu la cendre* no hay notas. ¿Continuaría *Feu la cendre* lo iniciado en *Glas*? Derrida, como hemos visto, los pone a menudo en estrecha relación al ser ambos dos textos-resto. *Feu la cendre* parece funcionar como un relicario de *Glas* al guardar un largo fragmento a modo de cita. Al incorporar ese pedazo de la columna Hegel el texto se desvía y produce otros efectos que divergen de *Glas*, pero dejan ver quizá un interés persistente en ese pasaje de la *Fenomenología*, especialmente relevante teniendo en cuenta que, tras *Glas*, Derrida apenas volvió a ocuparse de Hegel. El segundo de los textos que incluimos en este punto es “Circonfesión”: la larga nota en *Jacques Derrida* en la que nos cuenta su (no)historia elabora el duelo imposible por su madre real y por la lengua materna. Ningún otro texto resulta estar tan asediado por el espectro de *Glas* como ese escrito sobre el duelo. La contraportada del libro es precisamente una cita de *Glas* (“Dès qu’il est saisi par l’écriture, le concept est cuit”) extraída de la columna de Hegel (del pasaje sobre las saturnales de *Sa*); y hay al menos tres referencias explícitas más a pasajes de *Glas*, además de la serie de motivos de la

¹⁸² *Op. cit.*, p. 247.

¹⁸³ Derrida, J.: *Feu la cendre*. Paris, Éditions des Femmes, 1987.

¹⁸⁴ *Glas*, p. 265 a

circuncisión, la prótesis, la madre, el trabajo del duelo e incluso la escritura de sí. El duelo sigue siendo infinito y el espectro, que es múltiple, no deja de tomar nuevas formas en viejos motivos como si el *glas* no hubiese cesado de resonar en lo inaudible de sus efectos.

Tras *Glas* Derrida apenas volvió a publicar sobre Hegel, como si el trabajo sobre su corpus se diese por concluido. Por ello resulta especialmente interesante mencionar un texto en el que indirectamente Derrida vuelve a hablar de Hegel, “Le temps des adieux: Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou”,¹⁸⁵ un artículo sobre el libro de Catherine Malabou *L’avenir de Hegel. Plasticité. Temporalité. Dialectique*. A partir de la noción de plasticidad, Malabou establece su lectura de Hegel tratando de recuperar el cuerpo de la dialéctica hegeliana contra interpretaciones idealizantes. En su exposición sobre el libro Derrida adopta un tono cauto; se limita a lo admitido sobre Hegel, sin poner en cuestión la lectura de Malabou, incluso sus comentarios sobre la dialéctica, la lengua y la escritura especulativa (temas trabajados por Derrida) se enuncian como implicaciones por todos sabidas. Aunque Derrida toma distancia de la interpretación de Malabou, precisamente en el punto en el que ésta reivindica una noción de acontecimiento más allá del tiempo como el exceso que caracterizaría la dialéctica, insistiendo en el acontecimiento como *chance*. En ese texto sutil, donde no intenta discutir sobre la doctrina hegeliana, resulta sintomático que casi sin querer, pero probablemente respondiendo a un cálculo incalculable, Derrida repita temas de *Glas*, por ejemplo: “succesions de coups”,¹⁸⁶ “Qu’est-ce qui s’y annonce?”,¹⁸⁷ “lettre volée”,¹⁸⁸ el trabajo del duelo, Edipo, la imágenes religiosas de la cruz y el “pasado absoluto”¹⁸⁹ (que aquí se expone ya explícitamente desde la compulsión de repetición y la muerte, llamando de nuevo a Freud a comparecer). También al hilo de Malabou se recupera la escritura como palanca de intervención en la filosofía hegeliana, releyendo la experiencia dialéctica como trabajo de escritura cuerpo a cuerpo con la lengua. Aunque poco se dice de Hegel, al referirse a la escritura Derrida vuelve a insistir en el abuso hegeliano de las metáforas orgánicas del apetito y la digestión, lugares clave para la elaboración del resto en *Glas*. Todo esto sucede sin citar *Glas*, sin siquiera mencionarlo, pero repitiéndolo en diferido.

Este recorrido tras una ni siquiera huella por los textos de Derrida, se iniciaba con una breve nota a pie de página que anunciaba un libro por venir bajo el signo de la

¹⁸⁵ Derrida, J. :“Le temps des adieux: Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou”, en *Revue philosophique*, n° 1, Janvier-Mars 1999.

¹⁸⁶ *Op. cit.*, p. 9

¹⁸⁷ *Op. cit.*, p.6.

¹⁸⁸ *Op. cit.* p. 19

¹⁸⁹ *Op. cit.*, p. 31.

deconstrucción del falogocentrismo, de la política y la familia en Hegel. Muchos años más tarde en *Politiques de l'amitié* (donde recorre a partir de la frase “amigos no hay ningún amigo” la estrecha vinculación entre lo político y la filiación, el modelo incorporativo de la familia articulando incluso un sentido metafísico político de amistad y la exclusión de la hermana, de la mujer) reencontramos de nuevo una referencia en ese sentido, aunque esta vez a una obra cumplida que es, por supuesto, *Glas*. Derrida remite, en una nota a pie de página, a *Glas* en un pasaje sobre la exclusión de la hermana de la fraternidad para un desarrollo ampliado de estos motivos:

« La double exclusion du féminin ne serait pas sans rapport avec le mouvement qui a toujours “politisé” le modèle de l'amitié au moment où l'on essaie de soustraire ce même modèle à une politisation intégrale. La tension est ici à l'intérieur du politique même. Elle travaille tous les discours qui réservent la politique et l'espace public à l'homme, l'espace domestique à la femme. C'est aussi pour Hegel l'opposition du jour et de la nuit –et donc un grand nombre d'autres oppositions. »¹⁹⁰

La nota a pie de página remite a la cuestión ético-política de la mujer, la hermana y el hermano en *Glas* a partir de la lectura de Antígona por Hegel. Esta referencia lo convierte en aquel que tenía que ser, en el *Glas* proyectado desde *Le puits et la pyramide*, un libro que nos proporciona un material susceptible de ser citado de modo canónico, una obra de referencia sobre la deconstrucción del falogocentrismo. Es la primera vez que Derrida se refiere a *Glas* dando por asumidas las lecturas elaboradas en él, y no será la última. En el año 2004 se publica en un libro colectivo un artículo llamado “*Versöhnung, ubuntu*, pardon: quel genre?” en el que Derrida vuelve a Hegel o, mejor dicho, al espectro de un Hegel conocido pero alterado, el de la *Fenomenología* y los escritos de juventud.¹⁹¹ Derrida recorre la herencia de Hegel en la retórica política de la reconciliación en Sudáfrica; en ese contexto Derrida remite al análisis del fetichismo africano según Hegel tal y como se elaboró en *Glas*. Algo queda de Hegel, quién sabe si se deja responder con un qué. El trabajo de duelo no ha sido clausurado, los restos de Hegel aún huelen y en ese caso es mejor preguntar directamente al espectro, como intenta hacer Derrida en ese artículo. Con esa última referencia Derrida podría haber lanzado una lectura geopolítica de un *Glas* posible, pero de momento el libro sigue sin haber sido leído, resta como curiosidad de vanguardia literaria para los teóricos de la literatura, sin dejar restos ni en los estudios sobre Hegel ni en los trabajos sobre deconstrucción. El bocado ha quedado en la garganta, atragantándonos.

¹⁹⁰ Derrida, J. : *Politiques de l'amitié*. Paris, Galilée, 1994, p. 312.

¹⁹¹ Derrida, J. : “*Versöhnung, ubuntu*, pardon: quel genre?”, en AA.VV. : *Vérité, réconciliation, réparation*. Paris, Seuil, 2004.

L'écriture reste prodigieuse pour l'écriture et l'usage
dans un travaux (Exercice)

BAND

citaten Fret (Grotto)
travaux (travaux)

Maké-Maké

citaten journal de ville

↓
ASOTRODE

Flotte de porcelaine aux viles jaunes,
travaux d'attaque, et de fuite, se soulevant
en forme de en poise, éperons d'air
pour la parade.

Se iii

Photocopy of original in the
Dept. of Special Collections,
UC Libraries, Univ. of California,
Irvine, CA 92697-5175. This copy is
obtained from permission of
to publication.

Figura 2

2. Bajo los escombros del libro, el acontecimiento del subjectil

2.1 ¿El *glas* del libro?

Antes de abrirlo, *Glas* es ya un objeto que sorprende. El libro ocupa casi el doble de cualquier edición convencional y su forma es prácticamente cuadrada. Antes de empezar el libro ya ha empezado; el libro cuadrado, como los pedazos del texto de Genet que se cita en ese inicio truncado, comienza con minúsculas. Ese toque de difuntos inquieta desde la apertura; parece repetir o amplificar un eco que viene de otro lugar y que se ha impreso en el libro distorsionando el texto con su resonancia: observado con demora, pero atendiendo sin más a las manchas negras y blancas de la hoja, hay en *Glas* más márgenes que en un libro usual, más blanco entre las letras, espaciamientos numerosos. *Glas* trabaja el blanco, el espacio de lo no-escrito que en un texto puede ser lugar de acogida de lo otro, nota manuscrita o mancha accidental. Nada más abrirlo, antes de darse a leer, el libro se convierte en un espacio signifiante que trabaja desde la inscripción y no desde el sentido; su disposición deja ver la oscilación indecible que trabajará en los textos que comenta, al alterar la ruptura de la jerarquía habitual de la hoja que asigna el orden y el sentido de la lectura dividiendo el texto en dos columnas, de tamaño desigual, separadas por un espacio en blanco. La mirada oscila entre las dos columnas horadadas que componen la hoja, sin saber por dónde dar comienzo a la lectura; el lector debe decidir en esa oscilación indecible. La escritura trabaja su (im)propia reflexividad alterando el soporte que desde no hacía tanto la guardaba y haciendo del libro su “tema”. El libro, tantas veces pensado a partir de la metáfora del organismo, es un corpus protético, compuesto de retazos de discursos diversos, resto de restos; pero guarda la belleza enigmática del Libro. Derrida ha hecho libro de la llamada de Artaud hacia el cuerpo sin órganos, pues la organización del libro, metáfora de la naturaleza que retroactivamente es metáfora del libro, está completamente alterada: no hay más funciones en el corpus. La organización racional que se ha impuesto en los inicios de la modernidad con Descartes no rige la disposición del texto. Antes de empezar a leer, el libro se nos adelanta, reescribe su lectura, como una máquina de leer que funcionase haciendo inscripciones. *Glas* insiste en la materialidad de la letra para dispersar el sentido a la vez que lo produce, proporcionándonos, como un mecanismo de sorprendente perfección, las claves de su propia lectura. Leyéndose a sí

mismo en otros textos, que lo condensan y lo adelantan, *Glas* se deja describir como la epifanía del Libro, del libro absoluto soñado por Mallarmé y, tras *Glas*, por Genet, un libro que haga carne de papel del fantasma de la reflexividad absoluta, que deshaga en una forma superior la distinción entre forma y contenido, inscribiéndose en los ojos antes de la lectura e incluso en los de aquellos que no sepan leerlo como si, paradójicamente, *Glas*, el libro tantas veces calificado de ilegible, fuese la manifestación colmada de la legibilidad.

2.1.1 El libro *après coup*: el fin del libro y el comienzo de la escritura

En alguna medida *Glas* parece la elaboración más radical del programa de *De la grammatologie*, puesto que trabaja el libro en su clausura y hasta el agotamiento de su formato. En ese desplazamiento o diferimiento del libro en el libro, se anunciaría el texto. En el primer capítulo de *De la Grammatologie*, Derrida comenzaba marcando las coordenadas epistémicas e históricas en las que se inscribe: época de fines diversos y de inflación del discurso sobre la lengua, que va siendo ya desplazada o reinscrita como escritura. Tras el giro lingüístico y la *Kebr*e de Heidegger, el lenguaje ha ocupado el espacio integral de una época auto-denominada post-metafísica; Derrida anuncia, no sin ironía, una ciencia de la escritura por venir.¹⁹² En la clausura de la metafísica y de la historia, vinculada a ella, se produce también la clausura de la época del libro. El libro –domesticación de la escritura, fiscalización del texto– era la imagen de la totalidad armonizada de naturaleza y divinidad, presencia plena de la palabra en la borradura de la inscripción. Como totalidad orgánica regida por un fin trascendente, pertenecía por completo a la época de la metafísica, a la primacía de la presencia y al lógos como sentido:

«L'idée du livre, qui renvoie toujours à une totalité naturelle, est profondément étrangère au sens de l'écriture. Elle est la protection encyclopédique de la théologie et du logocentrisme contre la disruption de l'écriture, contre son énergie aphoristique et, nous le préciserons plus loin, contre la différence en général. Si nous distinguons le texte du livre, nous dirons que la destruction du livre, telle qu'elle s'annonce aujourd'hui dans tous les domaines, dénude la surface du texte. Cette violence nécessaire répond à une violence qui ne fut pas moins nécessaire.»¹⁹³

Hegel, el filósofo en el que tiene lugar la culminación de la metafísica bajo esos presupuestos de lectura, es también el filósofo del libro. Sin embargo, el corpus de Hegel se deja, como texto, trabajar por una doble marca que imposibilita una categorización

¹⁹² Cf. Derrida, J.: *De la grammatologie*, ed. cit., p. 13.

¹⁹³ *Op. cit.*, p. 31.

precipitada. Aunque el horizonte del saber absoluto se presente como la disipación de la escritura, la reincorporación de la diferencia y de la traza en la metafísica de lo propio, el texto de Hegel puede reescribirse como un pensamiento de la escritura. Hegel habría sido también el pensador de la diferencia irreductible al reintroducir la necesidad de la huella escrita en el discurso filosófico, último filósofo del libro y primer pensador de la escritura.¹⁹⁴ Ante esto no resulta muy sorprendente que fuese precisamente Hegel el corpus elegido para obrar el desplazamiento más radical del Libro en el libro. De algún modo *Glas* podría leerse como la puesta en marcha de un viejo programa de Derrida, cuyo anuncio se repetiría por doquier, pero la excrecencia del nombre de Genet desborda cualquier asignación simple.

La cuestión del libro sigue resonando en *La dissémination* desde la primera frase de un prefacio fuera de libro: “Ceci (donc) n’aura pas été un livre”.¹⁹⁵ Derrida vuelve a insistir en la tópica de la época, el sometimiento de la forma libro a una turbulencia general, y la necesidad de interrogar de modo práctico esa forma libro con un proceso de escritura que ella ya no regula. Los textos que *La dissémination* compila reinciden sobre la apertura del texto en la clausura del libro; pero esa incisión, que opera un desplazamiento, se busca en el centro de la filosofía occidental, en los restos indomeñables de sus textos, bajo la firma de Platón y de Mallarmé, quien aparece de nuevo en una larga interrupción, marcada tipográficamente, a la columna de Genet, con otras voces (Hegel, de nuevo) sonando como fondo. Mallarmé, que se había pensado a sí mismo como el escritor del Libro absoluto, obra jamás cumplida, es el *sujet* de “La double séance”, que relee en los márgenes del Libro sólo esbozado los elementos que anuncian otra escritura, fuera de sus declaraciones idealistas y de sus pretensiones totalizantes. El texto de Mallarmé resulta el “ejemplo” de un texto que introduce lo indecible en el seno de la clausura metafísica, a la que desdobra y marca con un trazo indecible, a la vez ruptura y generalización formal.¹⁹⁶ La escritura de Mallarmé introduce el resto como huella de algo que nunca habrá sido presente, huella y recuerdo siempre desajustados de sí mismos, trabajándolo desde el ritmo mediante el espaciado de blancos y negros sobre la hoja. En el espacio abierto por el texto en el libro se cuele la temporalidad residual de la escritura; también *Glas* vacía el centro de la hoja, dejándolo como espacio blanco o virgen *entre* dos columnas. Ese “entre” se adelanta en “La double séance” desde el texto de Mallarmé haciéndole sufrir una serie de desplazamientos que lo convierten en *antre* (antro, caverna o gruta), campo semántico de la

¹⁹⁴ Cf. *op. cit.*, p. 41.

¹⁹⁵ Derrida, J. *La dissémination*, ed. cit., p. 9.

¹⁹⁶ Cf. *op. cit.*, p. 238.

cripta que inscribe quizá por adelantado a la figura de Antígona en *Glas*. Ya en *La dissémination* el entre no se deja reinscribir como centro; en *Glas* se trabaja para una multiplicación de los entres que impide la asignación de un centro y desmorona al entre singular –espaciamento, centro o abertura, finalmente cercano a la diferencia como diferencia ontológica– por una inscripción del soporte que deja resonar al texto en el libro que lo contiene. Citando los fragmentos de *Le Livre*, Derrida apunta que Mallarmé ha llamado la atención en el Libro sobre la necesidad de plegar.¹⁹⁷ Ese pliegue se multiplica y no se deja reducir al uno. El pliegue tiene lugar por una re-marca que pliega el texto sobre sí mismo sin ninguna posibilidad de recubrimiento, o adecuación, sin reducción del espacio. El pliegue trabaja, como el blanco, el texto desde la forma y desde el contenido, pliegue y blanco no son temas del texto, sólo efectos “temáticos” (o antemáticos, como se denominan en *Glas*) que se ponen en el lugar del sentido o la cosa misma; el tema, si lo hubiese, no sería más que la puesta en perspectiva de modulaciones diversas. A Derrida le interesa de Mallarmé la inscripción de un texto que no trabaje por el sentido ni con vistas a él; la noción de ritmo (que vuelve en *Glas* entre dos lenguas a partir de la traducción de Mallarmé de un poema de Poe)¹⁹⁸ indica esas dobleces del texto. El pliegue, borde indecible o doble marca, introduce en *La dissémination* el texto que resta o el texto como resto, pues la operación de plegado obra restos:

« Le pli (se) plie: son sens s’espace d’une double marque au creux de laquelle un blanc se plie. Le pli est à la fois la virginité, ce qui la viole, et le pli qui n’était ni l’un ni l’autre et les deux à la fois, indécidable, *reste* comme texte, irréductible à aucun des deux sens. »¹⁹⁹

El pliegue, al marcar la virginidad, la viola, haciéndola diferir de sí misma por el hecho de perder la simplicidad lisa de su superficie. Antes de que se separen los labios cerrados del libro, se divide a sí misma como himen; pero *après coup* permanece (*reste*) virgen. Esto siempre habrá tenido lugar y no habrá ocurrido nunca; así es la retorcida temporalidad del texto como resto. *La dissémination* destaca un *reste* en el texto de Mallarmé como el blanco, que todos los blancos añaden en el espaciamento de la escritura, donde resuena la tela blanca, el tejido plegado y alfilerado que es superficie de impresión. El trabajo del texto, el espaciamento de los blancos y la doble marca indecible de cualquier inscripción reconducen a la cuestión del soporte de la escritura; nos llevan del cuerpo

¹⁹⁷ *Op. cit.*, p. 280.

¹⁹⁸ *Glas*, pp. 174 b y ss.

¹⁹⁹ *La dissémination*, ed. cit, p. 316.

material del libro o de la página. Mallarmé ha inaugurado, trabajando en el desajuste, en la heterogeneidad del significante, una escritura del cuerpo.²⁰⁰ Esa escritura se deja nombrar en el borde indecible entre el *sujet* y el soporte; así Pierrot, el protagonista de *Mimique*, se describe de este modo:

« Page et plume, le Pierrot est à la fois passif et actif, matière et forme, l'auteur, le moyen et la pâte de son mimodrame »²⁰¹

La descripción del Pierrot de Mallarmé parece reproducir, como un injerto anticipado, al *subjectile*, nombre indecible que Derrida extrae de Artaud, que no es ni sujeto, ni objeto, ni soporte, ni proyectil, sino ambas cosas y ninguna de ellas en una oscilación imparale. El artículo “Forcener le subjectile” vuelve a poner en escena el soporte de la inscripción en su indecidibilidad, fuera de la tradición que lo equipara a una materia pasiva. Ese vocablo, dice Derrida, está asediado por una gran familia de pedazos de palabras que lo empujan a la virtualidad dinámica de todos los sentidos: subjetivo, sutil, sublime, proyectil:

« La notion appartient au code de la peinture et désigne ce qui est en quelque sorte couché dessous (*sub-jectum*) comme une substance, un sujet ou un succube. Entre le dessous et le dessus, c'est à la fois un support et une surface, parfois aussi la matière d'une peinture ou d'une sculpture, tout ce qui en elles se distinguerait de la forme, autant que du sens et de la représentation, ce qui n'est pas représentable. Sa profondeur ou son épaisseur présumées ne donnent à voir qu'une superficie, celle du mur ou du bois, mais déjà celle du papier, du textile, du panneau. Une sorte de peau trouée de pores.»²⁰²

Con “subjectil” se reintroducen una serie de cuestiones que ya habían aparecido en *Glas*. En primer lugar, el asunto del nombre. El subjectil se nombra pero no es “algo” o, al menos, no una cosa, pues sólo se deja nombrar como un *otro* que recibe su nombre sin ser ni un ser ni un sujeto; asimismo se lo caracteriza por la traición, tópica clásica de la obra de Genet. Ese nombre extraño, calificado de entre-dos y de cuerpo extranjero en la lengua, pone en juego el problema de la intraducibilidad y de la lengua materna, tan pronto como el nombre de subjectil es él mismo un subjectil.²⁰³ El subjectil se arroja, pero se mantiene a la vez entre las diferencias arrojadas, o bien constituyendo el elemento subyacente (lugar o el medio del nacimiento), o bien interponiéndose como una tela, un velo, un soporte de

²⁰⁰ Cf. *op. cit.*, p. 246.

²⁰¹ *Op. cit.*, p. 244.

²⁰² Derrida, J. : “Forcener le subjectile”, en THÉVENIN, P.: *Dessins et portraits d'Antonin Artaud*, ed. cit., p. 56.

²⁰³ Cf. *op. cit.*, p. 57.

papel, incluso el himen entre el adentro y el afuera. Participa de su propia operación a la vez como el objeto que se lanza y como aquello que hay que atravesar para poner fin al sujeto inerte de la representación. Su introducción desestabiliza la lengua y el principio que la organiza en proposiciones. El cuerpo propio puede volverse subjectil viviente, letra en movimiento; pero también la palabra puede volverse un subjectil, empezando por la palabra “subjectil”. El subjectil trabaja encarnizadamente en la lengua materna, ella misma subjectil, reinscribiendo el problema del origen y la reproducción. Ese subjectil sin historia expresa la expulsión y el nacimiento de una realidad nueva –dice Derrida–; pero lo que expulsa no tiene ningún pasado, no ha sido ni concebido ni incubado, es innato antes del nacimiento. Esa realidad nueva nace abortada, torpe: el subjectil traiciona, y se semeja a un dispositivo para abortar que produce una caída prematura, un lapsus o pro-lapsus, excremento o recién nacido deforme y monstruoso. Él, ella o ello, reinscribe, en un tiempo en el que los instantes no se suceden sino que se traslapan, las relaciones entre naturaleza/técnica y entre vida/muerte fuera de una serie oposicional; el nacimiento y la muerte, la concepción y el aborto pueden ser simultáneos. La letra se hace cuerpo y ya no se deja diferenciar la materia del espíritu, el espacio de la escritura obra en su interior un afuera del sentido. Como el segmento *gl* en *Glas*,²⁰⁴ subjectil queda entre los dos sexos, puede escribirse como el padre o como la madre, se divide en dos columnas que se erigen.²⁰⁵ El subjectil es todo eso y Antonin Artaud, e incluso “yo” –escribe Derrida–.²⁰⁶ En ese punto reaparece el resto:

« Tout *et le reste*, voilà ce qu’il est sans être. Et le reste reste inconcevable, même s’il donne lieu, son lieu à toute conception possible. Il n’a pas de propriété, il est propre, donc impropre à les prendre, à prendre, comprendre toutes. Il faut partir de ce qui a lieu avec l’impropriété d’un subjectile »²⁰⁷

En una entrevista *sobre* el papel (a la vez tema y soporte) subjectil volverá a aparecer:

« Depuis que j’ai commencé à écrire, l’institution et la stabilité du papier ont été constamment exposées à des secoues sismiques. Les bêtes d’écriture *acharnée* que nous sommes ne pouvaient pas y rester sourds ou insensibles. Chaque signe sur le papier devait être pressenti comme un signe avant-coureur; il annonçait la “perte” d’un support: la fin du subjectile approche. C’est aussi par là, sans doute, que ce corps de papier nous tient à corps. »²⁰⁸

²⁰⁴ Cf. *Glas*, p. 262 b.

²⁰⁵ Derrida, J. “Forcener le subjectil”, en THÉVENIN, P.: *Dessins et portraits d’Antonin Artaud*, ed. cit., p. 92.

²⁰⁶ *Op. cit.*, p. 99.

²⁰⁷ *Op. cit.*, p. 97.

²⁰⁸ Derrida, J.: “Le papier ou moi, vous savez...”, en *Papier Machine*. Paris, Galilée, 2001, p. 240.

El papel –desde la historia de la sustancia y del sujeto, lógica que él mismo inaugura– se concibe como fondo, soporte pasivo y plano; sin embargo, en él tiene lugar una operación compleja, confundida con la huella de una inscripción, bajo la que el papel resuena incluso cuando permanece mudo. La posibilidad de una inscripción que perdure más allá del acto de trazarla, a la que Derrida denomina hipótesis del papel, inaugura la archivación y con ello la historia. Que haya algo así como el papel abre la posibilidad de una huella tras el trazado; y, como la huella, la economía del papel se liga a un *double bind* que toma la forma de un deseo imposible preso en la lógica autoinmunitaria del archivo. En el momento en el que esa operación desdoblada se escribe, el espacio de inscripción se temporaliza y el sentido se traza más allá de la letra. Esa historia inscribe también una historia del cuerpo, sobre todo de la mano, constituida por un hábito asociado al papel. Entre el cuerpo y la pluma, el trabajo de la escritura crea una ilusión de continuidad. El acto de escribir nos remite –aunque sea, como en el ordenador, de modo fantasmático– a un espacio virtual de contacto entre dos cuerpos.²⁰⁹ La operación sobre el papel, el sujetil y su resto, es un cuerpo a cuerpo que entraña un trabajo de duelo. El doblar de campanas por el cuerpo resuena en la superficie de un papel silenciado, pero que guarda en reserva una voz. El fondo sin fondo, el sustrato o sujeto, sólo simula ser una superficie; se reserva sus volúmenes, los guarda y los pierde, presos en la lógica del archivo. Plegándose, envolviéndose sobre sí, el papel pierde su condición de soporte al convertirse en una línea donde ya no se puede distinguir el fondo de la superficie, el interior del exterior:

La operación efectuada sobre sujetil trata de enturbiarlo, de hacerle perder la transparencia tras la que se esconde devolviéndolo a su cuerpo, para desbaratar la consideración del papel como superficie plana y dejarle resonar en su repliegue. Nuevamente, como Derrida ponía de relieve en el caso de Artaud, ese gesto se desdobra y tira hacia todos los lados al pertenecer a dos economías contrapuestas, reintegración o pérdida. Bajo el papel resuena otra figura del sujetil en la que se inscribe la historia inaugurada por una huella como resto. Derrida revela la solidaridad de la economía del soporte (fondo, sustrato o sujeto) y del cuerpo en una nota que anuncia y dobla por el papel, no por su muerte sino por su reducción, fin de una historia de la que depende la estructuración del cuerpo y la producción del inconsciente, preguntándose si habría otra organización del cuerpo “más allá del principio del papel”:

²⁰⁹ Derrida trabajó la relación entre la mano, como lo propio del hombre, la escritura manual, supuestamente caracterizada por la inmediatez y la transparencia del contacto, y el sentido en Heidegger, sobre el fondo de lo monstruoso, nuevamente en Artaud en el artículo “*Geschlecht II: la main de Heidegger*”, en *Heidegger et la question*. Paris, Galilée, 1987, pp. 35-69.

« Cette nouvelle époque, cette autre réduction, correspondrait aussi à un déplacement original, déjà, du corps propre en déplacement, à ce que certains se hâteraient peut-être d'appeler un autre corps, voire un autre inconscient. D'ailleurs le propos de Freud que je viens de citer appartient au développement sur l'érotisation du doigt et du pied, de la main et de la jambe. Pendant qu'elle se fixe sur le système "papier" (quelques siècles à peine, une seconde dans l'histoire de l'humanité), cette érotisation furtive appartient aussi au temps très long de quelque processus d'humanisation. Le télé- ou le cybersexe y changent-il quelque chose? Programme sans fond. Programme du sans fond.»²¹⁰

En el fondo sin fondo del papel resuena el acontecimiento de la escritura. La alteración en la disposición habitual del texto sobre la hoja respondía al imperativo de dejar resonar al soporte, más allá de su determinación como materia pasiva, para que algo acaezca. Hacia el final del artículo sobre Artaud, el subjectil anunciaba un porvenir absoluto y monstruoso; el trabajo del papel pliega también la imagen teleológica del tiempo que el libro figura y el texto es el lugar de ese residuo temporal como acontecimiento. La más radical de esas experimentaciones tipográficas es, sin duda, *Glas*, cuyos temas son inseparables del trabajo encarnizado con el soporte material en el que se inscriben. Tras la inscripción, soporte y huella se confunden; la idealidad del sentido y la materialidad accesoria del soporte se indistinguen; el propio soporte se ha convertido en un cuasi-trascendental que altera todo el campo de la significación. La distribución de blanco y negro en la página se da a leer tanto como el sentido de las palabras que se trazan en ella. El texto impone otro ejercicio a la mirada, otra lectura y otro lector.

2.1.2 ¿Del libro a los hiper-textos? Transformaciones y resistencias del subjectil

La historia del libro como soporte predilecto de la escritura es bastante reciente. En la antigüedad los textos se envolvían en rollos de papiro de forma cilíndrica y se leían extendiéndolos progresivamente, actividad compleja que podía requerir, dependiendo del volumen del rollo, a más de una persona. El cuerpo de la Toráh, cuya ceremonia cita Derrida en *Glas*, guarda todavía la forma del volumen continuo enrollado sobre sí. Los libros se asemejaban a columnas erigidas, envueltas en bandas de telas cuya extensión progresiva marcaba el ritmo de la lectura. El papel no llegó a Europa hasta finales de la Edad Media, importado por los árabes. Éste simplificó las ediciones y abarató costes, haciendo posible la revolución que llegaría de manos de Gutenberg con la invención de la imprenta. La introducción de la máquina cambia radicalmente el modo de producción y la

²¹⁰ *Op. cit.*, pp. 256-257.

posibilidad de difusión del libro. El pequeño formato, que ahora resulta el más habitual, se introdujo a principios del siglo XVI.²¹¹ En esos primeros tiempos de la mecanización de los textos, se tendía a disminuir los formatos de la época del manuscrito, reservando los grandes volúmenes para algunos libros jurídicos, los tratados eclesiásticos y otras ediciones monumentales. Entre los siglos XVI y XVII se produce uno de los principales cambios en la presentación del texto, la organización en capítulos y párrafos, frente a la presentación tradicional que se mostraba en bloques de tipografía compacta, sin sangrías. La presentación moderna del libro se ultima en los primeros decenios del siglo XVII, obedeciendo a una necesidad mayor de clarificación del texto, así como a la difusión de la lectura silenciosa, que hacía necesario marcar visualmente de un modo más claro las pausas. Es en esa época cuando comienza a desarrollarse un juego entre el negro (los signos) y el blanco (los espacios de todo tipo), cuya relevancia significativa tiende a aumentar. Fue precisamente Descartes en 1637, para su *Discurso del método*, el que sistematizó un modo de presentación de la página en el que los párrafos apoyaban metódicamente la demostración.²¹² La filosofía moderna habría empezado, pues, por organizar el libro.

La historia del formato libro tal y como se presenta hoy no es una historia demasiado larga; avanza con el desarrollo de la técnica y se consolida con el progreso industrial y las revoluciones sociales del XIX, siglo que se considera el del triunfo de Gutenberg. Ese triunfo, sin embargo, conlleva el germen de su fracaso; de tal modo que, con la llegada de la segunda revolución industrial, que prepara las condiciones técnicas de los nuevos medios, el “triunfo del libro” fue también el aumento de la competencia de otros soportes y el final de su hegemonía. En el apogeo de la lógica gutenberiana se marca el momento en que comienza su superación. Para la sociedad de la información permanente y global, el libro no es más que un soporte y un tipo de *mass media* entre otros.²¹³

A lo largo de las décadas pasadas, con el desarrollo de los ordenadores personales y la extensión de su uso, el soporte de escritura cambia radicalmente. Las posibilidades que abre la pantalla del ordenador inducen nuevas utopías más allá del libro, sueños de un soporte infinitamente extensible y versátil. Los cambios en el soporte de escritura abren otros modos de presentación del texto, como la hipertextualidad, cuyos teóricos buscan ejemplos primitivos en autores como Cortázar o Joyce. *Glas* también es citado a comparecer como la propuesta más radical de convergencia entre la teoría de la literatura y la hipertextualidad. Esa es la propuesta de Peter Krapp que, de 1994 a 1997, animó un grupo de lectura en

²¹¹ Cf.: Barbier, F.: *Historia del libro*. Madrid, Alianza, 2005, p. 238.

²¹² Cf.: *op. cit.*, p. 244

²¹³ Cf.: *op. cit.*, pp. 364 y 376.

torno a *Glas* incidiendo en su relevancia para los teóricos de los medios y la hipertextualidad.²¹⁴ El grupo tenía sede en internet y trataba de aprovechar las nuevas posibilidades abiertas por esos medios para abordar la lectura de *Glas*. Paradójicamente, Derrida solía afirmar que nunca habría escrito *Glas* en una pantalla de ordenador; *Glas* pertenece a la época del papel y del libro por ser lo contrario del fantasma del fin del soporte, de la victoria suprema de las resistencias de ese otro, material o mecánico, que impide el flujo del pensamiento, desde el momento en que trabaja, ya antes de empezar, las resistencias del libro en el libro. La pieza de vanguardia, tal y como ha sido unánimemente leída, está en una relación indecible con el formato libro que la contiene. *Glas*, de modo simultáneo e indecible, se deja leer como un libro más antiguo y como un anticipo del fin, quién sabe si por venir, de ese soporte de escritura.

La ruptura con el formato tradicional del libro y con la disposición de los caracteres en la hoja era una herencia ya de las primeras vanguardias y proseguía en la época de Derrida. El grupo *Tel Quel*, con el que Derrida había colaborado hasta inicios de los años setenta, trabajaba de modo teórico y práctico la cuestión de la escritura; “Ce qui est resté d’un Rembrandt...”, el artículo de Genet con el que se inicia *Glas*, había sido publicado en la revista del grupo. *Glas* radicaliza esa tónica de la escritura en un contexto prácticamente post-telqueliano. Mallarmé era en ese contexto un autor canónico, pues ningún escritor anterior había tomado tan en serio el carácter material del texto. Hemos visto en la ya citada “La double séance”, que recoge precisamente el texto de una sesión de trabajo con el grupo *Tel Quel*, los restos de Mallarmé y los ecos adelantados de un *glas* imposible; en el prefacio a “Un coup de dès jamais n’abolira le hasard” Mallarmé escribe:

« Le tout sans nouveauté qu’un espacement de la lecture. Les [blancs] en effet assument l’importance, frappent d’abord; la versification en exigea, comme silence alentour, ordinairement, au point qu’un morceau, lyrique ou de peu de pieds, occupe, au milieu, le tiers environ du feuillet : je ne transgresse pas cette mesure, seulement la disperse. Le papier intervient chaque fois qu’une image, d’elle-même, cesse ou rentre, acceptant la succession d’autres et, comme il ne s’agit pas, ainsi que toujours, de traits sonores réguliers ou vers –plutôt, de subdivision prismatique de l’Idée, l’instant de paraître et que dure leur concours, dans quelque mise en scène spirituelle exacte, c’est à des places variables, près ou loin du fil conducteur latent, en raison de la vraisemblance, que s’impose le texte. »²¹⁵

²¹⁴ Krapp, P.: “*Glas* lesen” en <http://www.hydra.umn.edu/derrida/konstanz.html/>

²¹⁵ Mallarmé, S.: “Préface”, “Un coup de dès jamais n’abolira le hasard”, en *Œuvres*. Bordas, Paris, 1992; p. 423.

El espaciamiento en la lectura revela el blanco, destaca el espacio de lo no-escrito en el texto, el silencio en él. La disposición en la hoja no se transgrede, sino que se dispersa dejando intervenir al soporte silenciado de la escritura, nuevo protagonista del texto. El prefacio a “*Un coup de dés...*” se escribe para no ser leído o para ser olvidado, se inscribe como una marca previa al texto que el lector debe borrar al leer, pero cuyo resto perdura. “*Un coup de dés...*”, la pieza más arriesgada de la literatura francesa, no pertenece sin embargo al Libro soñado y proyectado por Mallarmé hallándose en una relación compleja con el resto de su corpus; el texto cae en los márgenes del Libro.²¹⁶ En los restos de los sueños del Libro la escritura diseminante hace resonar el soporte y anuncia un espacio “previo” al libro. Genet, tras *Glas*, también habría soñado con el Libro. En una entrevista con Saadallah Wannous para *Al Karmil* en 1986, Genet anuncia un libro sobre su vida en proceso de escritura:

« "Je vais te dire quelque chose que seuls quelques amis savent. J'écris un livre sur ma vie. Ça démarre avec un voyage que je fais au Japon [...] Mais je choisis une forme complexe, élaborée: il y a un texte central qui suit son cours et autour, dans la marge, d'autres textes qui le recourent, qui le prolongent, l'enrichissent".

Il me montra les épreuves qu'il avait ramenées de chez Gallimard. C'est lui même qui les corrigeait, par scrupule, mais aussi parce qu'il refusait que quiconque voit son livre. C'était un grand format. La mise en page rappelait certaines éditions du Tafsir al-Jalalayn [commentaire célèbre du Coran]: au milieu dans un cadre rectangulaire, le texte central, d'autres textes autour, chacun en caractères différents.

"Dans ce livre, je me suis surtout attaché à critiquer la religion judéo-chrétienne et à dire pourquoi je la refuse. Je parle de l'expérience d'autres peuples [...] les mouvements de révolte qui ébranlent, secouent le monde judéo-chrétien" »²¹⁷

La ruptura con la disposición tradicional del texto en la hoja tiene lugar para escribir el libro de la vida, pero una vida que desborda lo individual e implica a toda una civilización y a sus márgenes. El Genet que ha abrazado las diversas revoluciones que tenían lugar fuera de la metrópoli europea, desde los afroamericanos en USA hasta los Palestinos en Oriente Próximo, necesita, para hilar un historia, deshilar el tejido del libro. En esa alteración del soporte tradicional que trabaja de otro modo el margen y el espacio en blanco, el libro de gran formato, que trae ecos del *Glas* dedicado a él, se reencuentra con uno de los textos sagrados que inauguran la era de las religiones del libro. El libro proyectado por Genet y

²¹⁶ Cf.: *op. cit.*, p. 418 y ss.

²¹⁷ Citado en Malgorn, Arnaud. *Jean Genet: qui êtes-vous?*. La manufacture, Lyon, 1988, p. 177-178. Ese libro, que Genet dejó inédito antes de su muerte, acaba de ser publicado con el título *La sentence* (Genet, J.: *La sentence* suivi de *J'étais et Je n'étais pas*. Paris, Gallimard, 2010) por la editorial Gallimard aprovechando que se cumplen cien años del nacimiento de Genet. La semejanza de este texto con *Glas* y su condición de resistencia a la monumentalización sartreana ha sido destacada en las primeras reseñas biográficas sobre el libro (cf. Nunez, L.: “La sentence qui libère”, en *Magazine Littéraire*, Décembre 2010).

jamás publicado se asemeja a un comentario del Corán; al igual que *Glas* recuerda en su disposición a doble columna la Toráh. El gesto aparente de ruptura se trasmuta en su contrario y escribe en el libro un libro más originario. Esa autobiografía soñada inscribe otra geografía y otro cuerpo deshaciendo el cuerpo del libro.

Sin recaer en la metáfora, el subjectil permite pensar el libro como aquello que trabaja el espacio de un cuerpo que ya no es soporte pasivo. El libro como cuerpo ya no figura la metáfora del organismo, sino que produce un cuerpo sin órganos (como el cuerpo masoquista que Deleuze, unos años después de *Glas*, trata de comprender oponiendo la producción al fantasma sin hilar la compleja economía que los vincula).²¹⁸ Derrida trabaja el espacio indecible de la doble economía de la producción y la representación: la idea ingenua de la producción, fantasma real del capitalismo, es puesta en entredicho por la doble economía del resto. Ese trabajo no se queda en enunciados más o menos programáticos; trabaja cuerpo a cuerpo con el soporte y la inscripción, en la oscilación entre significante y significado, que no es una indistinción ciega motivada por una intuitividad pasiva que espera al concepto para determinarse. Entre la lengua y el concepto, sobre los nombres, *Glas* produce un cuerpo *otro*, entre el libro y el cuerpo suena el *glas* del falogocentrismo.

2. Archi-grafías de *Glas*: los seminarios

« les saturnales du *Sa* auraient donc partie liée avec un dérèglement du *seminarium* »²¹⁹

¿Cómo se ha llegado al libro *Glas* y a su disposición en dos columnas? Como hemos visto, textos anteriores de Jacques Derrida anunciaban una operación semejante y su doble disposición había sido ya anticipada; pero los dos nombres propios que se ponen en juego podían no haberse encontrado bajo la tópica en la que lo hicieron. Los textos que se integran en *Glas* provienen, con escasas modificaciones, de materiales redactados para la actividad docente de Derrida en esa época. El libro irrecible para la institución universitaria, poco leído y nada enseñado, tiene su origen en los seminarios que Derrida impartía en instituciones diversas (Collège de France, John Hopkins) a principios de los setenta. En efecto, esas dos columnas de *Glas* reelaboran el texto o las notas de varios trabajos previos que fueron objeto de exposición en tres seminarios: “La famille de Hegel” (1971-1972), “Religion et philosophie” (1972-1973) y “Le théâtre de Genet” (1972). La

²¹⁸ Cf.: Deleuze, G. y Guattari, F.: *Mille Plateaux*. Paris, Minuit, 1980., pp. 188 y ss.

²¹⁹ *Glas*; p. 260 a.

columna derecha de *Glas* es una reelaboración de los dos primeros seminarios yuxtapuestos y la izquierda elabora, aunque desbordándolas, cuestiones apuntadas en el tercero.

En lo que respecta a la columna de Hegel, el cotejo de las notas de los seminarios permite inferir que la coincidencia entre la familia y la religión no sería un presupuesto interpretativo previo –aunque Derrida destaca en el segundo seminario su continuidad con el trabajo desenvuelto el año anterior–, sino un injerto o una prótesis *a posteriori* que reinscribiría una lectura de Hegel ya emprendida. De hecho, las tres primeras páginas de la columna de Hegel en *Glas* son un añadido posterior al seminario, que comenzaba en el momento en el que Derrida anuncia el frágil hilo de la familia como estrategia de penetración en el copus hegeliano. Entre el texto del seminario y el posteriormente editado como *Glas* hay muy pocas variaciones temáticas, los cambios introducidos son mayoritariamente de estilo y tienden a hacer el texto más elíptico, condensando o resumiendo pasajes. El ritmo entrecortado del texto de *Glas* se logra por espaciamientos, cambios de acentuación y ampliación de los blancos en el texto del seminario. Estos cambios en la disposición tienen efectos sobre el contenido abriendo el lugar donde se inscribe el acontecimiento que tuvo lugar entre el seminario y el libro: la proliferación de los *restes*, con menor presencia en el seminario, y la introducción del término *striction* y la serie de figuras asociadas a él. Esto tuvo lugar en un momento indeterminado, pero en los textos que se guardan del seminario sobre *La famille* se encuentran diversas anotaciones al margen que subrayan el *reste* (por ejemplo en la duodécima sesión del seminario aparece la frase “la femme reste enveloppée”, subrayado de Derrida)²²⁰ o que introducen el término *striction* en los pasajes sobre las *Potenzen* en los textos de Jena.²²¹ Derrida trabajó sobre el texto seleccionando extractos para disponerlos de otro modo en el libro, así ciertas anotaciones al margen indican que esos pasajes van a incrustarse como *judas*, y el propio seminario se abre con una hoja suelta sobre Pyrra y Deucalión que se convertirá también en un *judas* de *Glas*.²²²

Derrida retomó en *Glas* los textos de Hegel citados en el seminario, introduciendo escasas modificaciones; entre éstas hay que destacar la corrección *a posteriori*, marcada con una tachadura en la segunda sesión del seminario, del término *refouler* por *réprimer* dejando entrever, tras la introducción de *striction*, la contaminación entre Hegel y el psicoanálisis.²²³ En lo que respecta al contenido no hay grandes cambios, pero la mayor parte de los pasajes

²²⁰ “La famille de Hegel” (seminario inédito), en Jacques Derrida’s Papers, en Critical Theory Archives, Special Collections UCI, caja 11, carpeta 9, s.n.

²²¹ *Op. cit.*, caja 11, carpeta 7, s.n.

²²² *Op. cit.*, caja 11, carpeta 5, s.n.

²²³ *Op. cit.*, caja 11, carpeta 5, s.n.

han sido reescritos entre el seminario y *Glas* cambiando el ritmo e imponiendo otro estilo. Lo más destacable son los breves añadidos entre un texto y el otro, especialmente relevante es la inclusión sobre las notas mecanografiadas, en la cuarta sesión del seminario, de la frase “Rien derrière les rideaux”, que contiene encriptado el apellido de Derrida, en una paráfrasis casi literal de un texto de Hegel sobre el tabernáculo.²²⁴ Los efectos de traslape entre las dos columnas a través de la inserción de ciertos términos o la elaboración de campos semánticos afines (las palabras *scène*, *Notre-Dame*, *morceau*, los pasajes sobre Juan el Bautista, la referencia al funámbulo, la expresión *écoulement infini* y la cripta en el pasaje de Antígona, escasamente reelaborado por lo demás) son injertos posteriores sobre la base del texto de las clases. Entre los elementos que ya aparecían en el seminario, pero a los que el cambio de acentuación, espaciado y ritmo da una relevancia inaudita, hay que destacar *reste suspendue*, término que aparecía en la duodécima sesión completamente integrado en el contexto y sin destacarse. Hacia el final del libro, en lo que corresponde a las primeras sesiones del seminario *Religion et philosophie*, el texto ha sido abreviado. Las referencias a Feuerbach y Marx, reducidas en *Glas* a un par de páginas, eran desarrollos bastante amplios en el seminario, de los que sólo ha quedado, aunque incidiendo menos en el texto de Marx, el tema del fetichismo. En lo que respecta a los pasajes sobre la religión, no hay modificaciones sustanciales, salvo el pasaje sobre el tiempo. El triángulo Hegel, Kant, Freud, por ejemplo, estaba ya muy destacado en las notas. Como el libro, el seminario termina entre Cristo y Dionisos, pero las penúltimas frases han cambiado de un texto a otro. La última frase del seminario “Tout cela se passe aux alentours de Pâques”²²⁵ se reescribe en la última mirilla de la columna derecha a partir de la cita de una carta de Hegel. Al seminario sobre la religión, cuyo contenido *Glas* prácticamente reitera, se le han añadido dos prótesis a modo de sigla o abreviatura: *IC* y *Sa*. Ambas aparecen ya al final de los apuntes del seminario como anotaciones manuscritas al margen, junto a la primera frase de *Glas* y otras notas prácticamente ilegibles. Al corpus de Hegel se le han inoculado virus, la pulsión de muerte o compulsión de repetición, tiempo espectral de la no-presencia amenazando al *dejà-là du-pas-encore*, y la indecidibilidad de *reste*, que hacen imposible cerrar el texto en un sentido.

La columna de Genet parece asimismo tener origen en un breve seminario que Derrida imparte en 1972 para los alumnos de la Johnn Hopkins University con el título “Genet. Drama” o “Le théâtre de Genet”; aunque de éste sólo conservamos algunas notas. ¿Cómo un seminario se convierte en libro o mejor en columna, imagen arquitectónica del

²²⁴ “La famille de Hegel”, caja 11, carpeta 6., p. 4. Cf. *Glas*; p. 60 a.

²²⁵ “Religion et philosophie”; caja 11, carpeta 19, p. 14. Cf. *Glas*; 290 ai.

libro? ¿Debemos entender estas notas como germen de *Glas*, en la polivocidad de sentidos de esa palabra? Las notas del seminario sobre Genet ocupan apenas cinco páginas; en ellas encontramos esbozados algunos elementos explayados en *Glas*, pero el breve esquema del seminario no indica los rasgos idiosincráticos ni los focos de imantación de la columna de Genet. Algo *más* se ha introducido para dar lugar a la columna izquierda, yuxtapuesta a la de Hegel. Le théâtre de Genet” se atiene a una forma bastante convencional: Derrida empieza delimitando el objeto del seminario, advirtiendo a sus oyentes de que el texto de Genet no va a ser interrogado en totalidad. En principio, parece algo prudente sin más; en un seminario breve, no habría ni tiempo, ni lugar para interrogar todo el corpus de un autor. En 1972 los textos de Genet ocupaban ya un espacio lo bastante considerable como para hacer la tarea complicada; sin embargo, en *Glas* Derrida va a recorrer las obras casi completas, pedazos de casi todo: novela, teatro, crítica, poesía. ¿Cómo releer desde ese hecho el “*pas en totalité*”? Ciertamente Derrida recorre ampliamente los géneros múltiples que componen el corpus de Genet; pero lo hace arrancando pedazos de aquí y de allá. El tema del “*morceau*”, del pedazo de texto, aparece ya de algún modo anunciado, aunque no sea enunciado de ese modo en las notas del seminario.

La insistencia en la no-totalidad puede leerse en contraposición a la lectura totalizadora que Sartre había llevado a cabo en el *Saint Genet: comédien et martyr*, escollo insalvable en cualquier acercamiento a los textos de Genet. Derrida ha trabajado la obra de Sartre y parte de ella para su lectura de Genet. La polémica con ese texto se marca en la selección de temas en Genet y en ciertos aspectos metodológicos. Muchos de estos temas vuelven a aparecer en *Glas*, donde no se introducen demasiados elementos nuevos, salvo algunos *detalles*. El tercer punto del seminario lleva, de hecho, el título “L’arrondissement de Genet par la psychanalyse existentielle” y está enteramente dedicado a discutir las tesis sartreanas. Éstas no son refutadas, sino que más bien se les da una vuelta de tuerca. Derrida va a coincidir en tópicos con Sartre, pero alterándolos radicalmente y haciéndoles tomar otro camino; es el caso de la muerte como acontecimiento pasado inmemorial, del tiempo mítico del texto de Genet, de la madre o de la masturbación. El trabajo de duelo como antropofagia estaba también destacado por Sartre, pero extrayendo conclusiones y produciendo un texto radicalmente distinto. Algunos restos de esta polémica se mantienen en las escasas referencias directas a Sartre en *Glas*, la más obvia, respecto a la figura de la *clé* en Genet, estaba ya formulada de ese modo en el seminario.²²⁶ Lo no-visto por Sartre permite en *Glas* operar un desplazamiento hacia otra llave, el falo como signifiante.

²²⁶ “Genet. Drama”, caja 11, carpeta 10, p. 1. Cf.: *Glas*; 37 b.

Derrida afirma tajantemente que en Sartre no hay ninguna problematización de la relación entre Genet y su texto. Para Derrida, Sartre encierra a Genet fuera de su texto, en su “optimismo”, es decir, en su libertad; el trabajo de Derrida tratará de devolver a Genet a sus textos y a trabajar desde ellos la textualidad general en la materialidad de la letra. Ya en el seminario, la apuesta por romper con la lectura fenomenológico-existencial es el trabajo sobre el nombre propio de Genet, la firma y el desplazamiento de la determinación habitual de las relaciones entre vida y obra. Derrida afirma en las notas que el psicoanálisis del nombre propio conduce al fracaso del psicoanálisis existencial gracias al hecho casual de que la firma sea aquí la de una flor.²²⁷ Esa *chance* va a ser desarrollada en todas las direcciones posibles en *Glas* arrastrando también los tópicos de la retórica y castración, la distinción entre nombre propios comunes y la apropiación-expropiación del nombre. Asimismo el robo (*vol*) y su relación con la literatura se apuntaba ya en las notas del seminario. Todos estos temas suenan familiares a un lector de *Glas*, igualmente su concreción en los análisis de la flor en “Un condamné à mort”, en la decapitación en *Notre-Dame des fleurs*, en la problemática del nombre propio metamorfoseada en flor, en la flor como sexo y virginidad. También se anuncian ya otros temas de *Glas* en la segunda sesión del seminario: la transformación de la *coupure* en *coupture*, la referencia a la dama del Unicornio sobre el fondo de una fauna fabulosa, el racimo de uvas, explícitamente asociado ya en el esquema del seminario con el falo y la castración, las referencias a Rembrandt, el travestismo, la flor natural/artificial, lo apotropaico y, finalmente, la distinción entre *sein* y *seing*. Aunque lo más relevante es la primera pieza del mecanismo de *Glas*, la Inmaculada Concepción. Puede parecer que el seminario nos proporciona el catálogo completo de temas, que sólo estarían más desarrollados en *Glas*; sin embargo, algunas referencias importantes no se hallan en las notas: la crítica a Bataille, que en *Glas* tendrá un lugar tan destacado como el de Sartre, y obviamente la referencia a Hegel, del que no hay ni rastro en el seminario, salvo una anunciación silenciada en la inmaculada concepción de la flor. Ciertamente podría seguirse una filiación entre Hegel y Sartre desde el tema de la dialéctica o la relectura del pasaje del amo y el esclavo en la *Fenomenología*, pero Derrida la evita. ¿Había alguna necesidad para que esos dos gérmenes de texto se encontrasen? ¿Para la escena de contagio entre Hegel y Genet? ¿Ha sido también una *chance*? ¿La coincidencia en una inmaculada concepción, en una matriz homosexual?

¿Cómo se produjo el encuentro entre Hegel y Genet? No hay nada que prediga en ninguno de esos dos seminarios su futura yuxtaposición. Quizá fue una especie de

²²⁷ *Op. cit.*; p. 3

acontecimiento, una escena de contagio en el fondo de una cripta oscura, que alteró desde dentro cada corpus, acelerando el irremediable proceso de descomposición que ya había empezado. Por casualidad dos textos caen juntos, ese encuentro es del orden del síntoma; proviene de algo real que retorna como lo reprimido, en cada corpus y también en la escena francesa que pudo haber facilitado su encuentro,²²⁸ aunque Hegel y Genet podrían haberse tropezado en un libro de Sartre o haberse leído a partir de la dialéctica del amo y el esclavo. Derrida huye de ese Hegel al uso; rebusca en cada esquina de su corpus o hace tema de algo hasta el momento no muy destacado y lo convierte en *el* tema. Si en algo se parecen las reescrituras de Hegel y Genet es en el deseo de exhaustividad que las empuja; apenas queda nada fuera. Se trabaja desde la obra completa, desde el corpus integral, quizá para despedazarlo mejor. El corpus despedazado se va hilando en torno a figuras marginales, elementos accesorios o injertos textuales. Lo que semeja un hilo común tiene que ver con la reproducción del texto y de la vida y la muerte. El nombre propio y la familia como tópicos permiten dar cierta plausibilidad a ese encuentro intuitivamente y sin entrar en la profusa operación de *Glas*. Desde finales de los sesenta, el problema de la familia, la sexualidad y el estado estaban muy vigentes. A principios de los setenta, el éxito de Deleuze y Guattari con el *Anti-Oedipe* pone en escena el prejuicio familiar del psicoanálisis y la teoría de la representación asociada a él. Derrida ya había anunciado con el término falogocentrismo la relación entre cierta disposición u organización corporal y la onto-teología. Hegel, considerado el filósofo del estado moderno, había convertido también a la familia occidental burguesa en la verdadera familia, con su correlato celeste y especulativo en la divina. Frente a esto, Genet mostraría el resto perverso de esa matriz constitutiva del orden social y de la normalidad individual: el rechazo a la familia y a la ley, la glorificación de un orden contrario no generalizable, recluso en una idiosincrasia excluyente. Esa hipótesis es sencilla y parece plausible; sin embargo, la presentación tipográfica de *Glas* y las complejas relaciones entre ambas columnas impiden condensar su operación en ese gesto y zanjar claramente lo que estaba en juego en él. Ese contagio deshace por adelantado cualquier escena que trate de representarlo; el encuentro entre esos dos nombres propios quizá sea una *chance* irreductible al concepto y difícilmente limitable al discurso.

²²⁸ Paco Vidarte trabajó la noción de síntoma, recordando un origen etimológico que la conduce a la caída, lo casual, al hecho de que dos cosas caigan juntos, en la obra de Derrida en relación con el acontecimiento y las *chances* para dejar resonar o remarcar otras cadencias de la deconstrucción. El síntoma así reescrito resulta también un punto de coincidencia, una *chance* o un “síntoma” él mismo, que permite otra reescritura de la relación entre Derrida y Lacan. Es en esa dirección como utilizo el término síntoma en este epígrafe y a lo largo de la tesis. Cf.: Vidarte, P.: “De una cierta cadencia en deconstrucción”, en AA.VV.: *Por amor a Derrida* Buenos Aires, La Cebra, 2008; en lo que respecta a *Glas*, véase muy especialmente la página 101. Asimismo: “Derriladacan: Contigüidades sintomáticas”, en AA.VV.: *Conjunciones*. Madrid, Dyckinson, 2007.

Derrida ha condensado en *Glas* su trabajo de los años precedentes en el ámbito académico, quizá como una toma de postura también política contra la universidad y sus métodos de reclutamiento. Y si trabaja sobre tópicos más o menos impuestas, también deja en ellas su sello. El mismo seminario sobre la religión comenzaba con una larga y encendida crítica a las agregaciones como método de reclutamiento del profesorado. Marginalmente esa obra irrecible ha salido de la universidad y funciona como resistencia en ella. Quizá haya que destacar en *Glas* la relación problemática o paródica, desde su singular disposición gráfica, con la universidad y el tipo de saber que en ella se produce. Los materiales del trabajo en el aula son reutilizados cambiando no tanto el contenido cuanto la acentuación y el espaciamiento. La columna Hegel es un *collage* del trabajo producido en los seminarios de años anteriores. Si Derrida, por aquellos tiempos, se refería con ironía a los filósofos de la transgresión, el aura modernista, rupturista de *Glas* es, de algún modo, la parodia de dos discursos enfrentados en el París de la época: el de la universidad, al que Derrida pertenecía problemáticamente, y el de una *intelligentsia* fuera de la institución universitaria. Lo arriesgado de la forma de *Glas* contrasta con el material utilizado, transustanciación de sus trabajos académicos o elevación exquisita del *copy-paste* antes del procesador textual. *Glas* funciona como una máquina que elabora un texto con los fragmentos de las investigaciones que preocupaban a Derrida por aquellos años: Hegel, Kant, Freud, Marx, el lenguaje, la escritura, la mimesis, etc. El libro sobre el resto es un libro hecho con restos de materiales diversos, un vertedero en el sentido más radical de la palabra; pero, a la vez, su mecanismo de construcción es complejo en extremo y su funcionamiento preciso y armónico en sus divergencias. Derrida aprovechó, efectivamente, materiales diversos que en la mayor parte de los casos redactó de nuevo para incluirlos en *Glas*. Los problemas que ahí se tratan le preocupaban lo suficiente como para que se impusiese una reformulación; la elaboración de lo que se llamará *Glas* recorre un núcleo problemático que se dispersa en múltiples líneas entrecortadas o deshilachadas. Ese texto se escribe y reescribe en un espacio indecible, ni dentro, ni fuera de las instituciones, de los discursos, de los grupos, con materiales un poco de todas partes. Lo que se nos presenta en la forma cerrada del libro –aunque dicho libro se interrumpa a sí mismo y trabaje su propio inacabamiento– es, en efecto, un corta y pega de fragmentos diversos. La totalidad en la que el libro se nos presenta es un efecto de la lectura como reinscripción del texto, efecto trascendental como residuo. El libro funciona como prótesis del texto.

2.3. La erección de una doble columna

2.3.1 Antecedentes de la doble columna

« Deux colonnes inégales, disent-ils... »²²⁹

Glas se presenta a la mirada como un texto dividido en dos columnas heterogéneas. El doble texto no era un recurso nuevo para Derrida, lo había utilizado ya en 1972 en “Tympan”; pero en ese texto, de unas diez páginas, la columna de la izquierda estaba más cerca de un margen ampliado que de la estructura a doble columna de *Glas*. Además, el texto de ese margen izquierdo se había extraído de Michel Leiris y venía a ocupar el lugar del otro de la filosofía en sus márgenes. El texto de Leiris repercutía en el tímpano y en cierto modo respondía a la otra columna, pero en otro lenguaje. La doble columna de *Glas* no se elabora de ese modo, una firma común interseca los dos textos. De una columna a la otra se repiten frases, palabras, adverbios; el efecto que se produce parece especular, o al menos la repetición diferida del eco, caja de resonancia que nos acerca a la figura de la campana que entraña el nombre del libro. Sin embargo, una lectura más detallada del texto nos aleja de los juegos de espejos, tanto como de la lectura inmediata que oponga un Hegel funcionario y honrado padre de familia a un Genet ladrón y homosexual. La diferencia entre ambos tiene más de *différance*, pero la economía temporal de la *différance* va a ser también reescrita en la larga y trabajosa inscripción del resto.

El recurso a la doble columna era, sin embargo, un recurso clásico que pudo entrar a formar parte de la obra de más cuidada arquitectónica del pensamiento moderno, la *Crítica de la razón pura* de Kant. La exposición kantiana obedecía al imperativo de mostrar la necesidad de la crítica y la insuficiencia de la filosofía dogmática. La presentación de la forma tesis/antítesis en doble columna colocaba ambas en el mismo nivel y revelaba la necesidad de la crítica para resolver un conflicto de otro modo insoluble: la doble columna era la escritura de la oposición inconciliable. Aunque algunas lecturas de *Glas* insistan en el carácter antitético de Hegel y Genet, y el propio *Prière d'insérer* parezca invitar a ello, el dispositivo resulta más complicado. La filosofía trascendental soluciona con un movimiento retroactivo la oposición en la Razón misma; en *Glas* la doble columna no se deja resolver: ha sido un efecto de la reinscripción ampliada de una economía del resto, que a su vez no es más que una parte de esa doble columna. Los filósofos posteriores a Kant se vieron a sí mismos bajo el imperativo de cerrar las escisiones kantianas —el propio Kant lo

²²⁹ *Glas*, 7 b.

habría intentado ya en *La crítica del juicio* a través de la teleología— tratando de reunificar lo escindido. Si bien en primer término lo que se muestra es la división, la proposición especulativa hegeliana indecía ya esa división radicalizándola.²³⁰ El uno y el dos habían pasado a ser viejos problemas metafísicos; lo que podría hacernos sospechar que, quizás, en *Glas* no estemos ante un libro escrito a dos columnas, que ese dispositivo resulte un poco más complejo desde el momento en que la *différance* se ha puesto a circular entre las columnas, y asimismo desde el momento en que la división, abandonando el terreno hegeliano, es la producción del resto como inscripción. El otro de la filosofía se confunde con ésta, pero el resultado no es el cumplimiento de una razón que recupera sus heridas, sino el trabajo de los restos de lo otro en el discurso de la filosofía.

La doble columna es la figura de esa indecidibilidad radical y tanto más si se tiene en cuenta que, en cierto modo, esa estructura a doble columna es una cita. Derrida inicia la columna izquierda citando y describiendo un texto Genet escrito a doble columna, “*Ce qui est resté d’un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes*”, publicado en 1968 en la revista *Tel quel*. El título del artículo —que podría parecer una cita de un texto (im)posible, pues Genet lo escribe en cursiva— abre entre comillas la columna izquierda. De algún modo ese inicio nos indica que las columnas cojean levemente, pues la construcción oscila hacia el nombre de Genet o, al menos, que esa columna es la que carga con la tarea de reinscribirse, inscribiendo su lectura, a la vez que se escribe. En torno a las dos primeras páginas de *Glas* se describe ese breve artículo que volverá a aparecer, mucho más adelante, escandiendo el texto.²³¹ Esa descripción podría referir a *Glas*. Efectivamente, éste se encuentra dividido en dos columnas que podrían también invertirse, darse la vuelta, reemplazarse, remarcarse o traslaparse de un modo incalculable. También *Glas* es un cuadrado y aparecen, en múltiples ocasiones, insertados en él pequeños cuadrados de texto. El libro de Genet lleva en esas dos columnas, como en un registro de cuentas, la economía

²³⁰ Cf. Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*. Madrid, Abada y UAM ediciones, 2010, pp. 71 y ss. El continuo “historia de la metafísica” en el que Derrida inserta, siguiendo la lectura de Heidegger, a Hegel es un punto controvertido. Así José María Ripalda considera que lo significativo en Hegel no es que sea metafísico — Derrida sigue a ese respecto la lectura brutal de Heidegger —, pues Hegel era metafísico porque a su modo era teólogo, como Sto. Tomás y Platón, sino la distorsión a que somete la metafísica por *algo* que lleva el supuesto continuo metafísico a una conmoción histórica irreductible, histórica e irreductible: en estos dos adjetivos se puede cifrar la operación hegeliana; Derrida es más sensible al segundo adjetivo que al primero y su acceso a Hegel se halla desde el principio bloqueado. Ese *algo* recibe el nombre de Absoluto. El “Absoluto” sería inefable, individual, romántico; pero se trata de que supere la prueba de realidad, de que la transfigure, de que sea ella; por eso el recurso al “Saber absoluto”, o mejor al “Espíritu absoluto”, no dejará del todo satisfecho a Hegel. En todo caso la realidad -la histórica- es lo que se impone en Hegel; por eso, y para no renunciar a lo divino, tiene que forzar la metafísica tradicional con una resignificación de la dialéctica. Sólo la diseminación es atea, incluso la dialéctica de Marx (Cf. *Los límites de la dialéctica*. Madrid, Trotta, 2007, capítulo tercero.) lo es sólo incipientemente.

²³¹ Cf. *Glas*, pp. 52 b, 214 b, 230 b y 240 b.

del resto, economía de lo infinitamente calculable, que las correspondencias entre columnas re-inscriben. Ese resto se anuncia en el título, pero el texto de Genet apenas lo trabaja. Los restos del Rembrandt han abierto a otra lectura de Genet que desborda el planteamiento previo –tal y como se mostraba en las notas del seminario– sobre su corpus, aunque lo integre. Ese corpus troceado se metamorfosea en una figura alada, que se confunde a su vez con un filósofo teutón.²³² La operación de *Glas* se abre con el injerto textual de un resto que sólo lo es en cuanto se disemina como verbo, sustantivo y hasta adverbio por el texto que produce, también él, resto.

2.3.2 *Double bande*: diseminaciones

« [...] p. Dessiner d'un chant le trajet d'une lame qui, l'érigeant, fait tomber le texte de l'autre côté, précipitant deux têtes inséparables, l'exaltée, la brandie, l'aureolée, l'autre qui lui ressemble et la réfléchit, à une marge près qui rend le trébuchet indécidable et annonce très tôt le coût de l'opération: un glas qui ne s'amortit plus »²³³

Al abrir *Glas*, de golpe, en un punto aleatorio, lo primero que se observa es la disposición del texto en lo que semejan dos columnas separadas por un blanco. “De golpe”, sin embargo nos detiene; Derrida ha hecho del golpe, sobre el golpe (y quién sabe si de golpe aunque todo apunta a que *Glas* elabora la *différance*, el diferir de lo que acontece o el acontecimiento como diferir de sí) en *Glas* un cuidadoso trabajo de reinscripción. El *coup* en francés es homófono a *coût* (coste) y asimismo de *cou* (cuello). En esa cita sólo nos queda como resto la letra *p* de un *cou* cortado en dos, la interrupción de una palabra para introducir otro texto. El dos, lo doble, es el producto de la operación violenta de una cuchilla que divide dos cabezas inseparables, la coronada y esa otra –dice Derrida– que la refleja y se le asemeja. La imagen está tomada de Genet, en cierto modo, pero reitera la economía indecible del resto, el coste de la operación como un clamor que ya no se amortiza. De golpe, al abrir *Glas* se encuentra, ya, la doble columna. Junto a la cita referida algo más arriba encontramos la siguiente mirilla, que insiste en lo doble:

« double posture. Double postulation. Contradiction en soi de deux désirs inconciliables. Je lui donne ici, accusé dans ma langue, le titre de DOUBLE BANDE,

²³² Cf. *op. cit.*; p. 138 b.

²³³ Cf. *op.cit.*; 75 b

le (la, les) mettant pratiquement en forme et en jeu. Un texte sangle en deux sens. Deux fois ceint. Bande contre bande »²³⁴

La doble banda responde a un deseo indecidible que divide al firmante, él mismo indeterminable, y al texto en una pluralidad de voces que lo dispersan. La economía del resto se divide a su vez: no hay pura pérdida, pero la operación no es tampoco amortizable del todo. A esa contradicción, o contracción, se le da el nombre de *double bande*. El término *bande*, como el *reste* cuya proliferación imparable reitera la inscripción de la *bande*, es a la vez nombre y verbo y tiene, además, varias acepciones que dificultan la traducción. La *bande* y el verbo *bander*, así como su derivado *contrebande*, se desperdigan por ambas columnas, aunque en mayor medida en la de Genet. *Bander* tiene en francés significados diversos: vendar, tensar y en su uso coloquial corresponde al español “empalmarse” en el sentido de tener una erección. *Bande*, como sustantivo, puede significar banda o venda. Ese término indecidible recoge la herida y la erección, el amortajamiento que precede al entierro e inicia el trabajo de duelo y la erección, que remite al falo y a la castración. Esa *bande* se reescribe, además, como *contrebande* e indecide su sentido entre contrabanda y contrabando, la antítesis confundida o desmontada desde el interior con la infiltración clandestina de una mercancía en un territorio prohibido. La polivocidad y la indecidibilidad de la palabra son acentuada en el texto de Derrida que pone en juego todas sus acepciones sin que resulte del todo posible determinar y cerrar el sentido de los pasajes en los que se inserta. En esas derivas que se desvían, el texto escribe su lectura por adelantado o refiere paradójicamente a sí mismo. La *double bande* es el mecanismo que lo pone en marcha, pero en cuanto comienza a funcionar vemos que la banda doble se divide indefinidamente y que la *bande* (banda o venda) está llena de agujeros, huecos que la deshacen para dejar aparecer otras figuras. No resulta fácil decidir en cada caso cómo funciona el *bander* o la *bande*; las frases se sobrecargan como espacios significantes indecidibles. Esa indecidibilidad precisamente es lo que pone en marcha la estructura de la *double bande*, desde el momento en que la figura de lo doble no sólo se desdobla indefinidamente sin detenerse en ningún par o pareja originario, sino que se disemina en una polivocidad irreductible. Semejante recurso, que agota cualquier presunta voluntad del autor, es muy habitual en el texto y torna el libro en algo profundamente idiomático y en un desafío para la traducción. Lo doble como doble banda se disemina, más allá de un efecto reflejo, desencadenando la serie de aglutinaciones semánticas anteriormente citadas y dispersándose entre muchas otras.

²³⁴ *Glas*, p. 77 b.

Entre la *double bande*, interrumpiendo el cálculo que inscribe a doble columna la economía del resto, resuena un tañido fúnebre o clamor que no puede ser amortizado. La banda o venda reescribe un doble que se disemina resultando ser más que dos y que no se agota en ella. El texto de *Glas* está lleno de figuras de lo doble, extraídas de los textos de Hegel y de Genet y re-injertadas de nuevo en ellos. Esa estructura o estrictura -como reescribe Derrida en *Glas*- es todavía más retorcida desde el momento en que no sólo divide al libro, sino que se extrae de o se inserta en los corpus de los autores tratados creando un efecto de reflejo o trampantojo que resulta más bien de una sobreinscripción. Son numerosos los fragmentos, tanto en la columna derecha como en la izquierda, en los que, comentando un texto o incluso parafraseando y fijando un detalle textual, aparecen esas figuras de lo doble: la doble columna, la doble fuente, la doble razón, las dos leyes, las dos superficies. En uno de esos fragmentos, comentando una novela de Genet, parecen anunciarse los motivos de la presentación a doble columna del clamor o de *Glas*:

« Dessesins à l'origine de *Pompes funèbres* : la source est unique mais les embouchures ou les colonnes doubles. Il faut passer d'une signature à l'autre, on ne peut pas mettre la main ou la langue sur les deux à la fois.
Telle est l'origine unique et double du meurtre. Du meurtre unique et double.
Dessesins qui ne se réduisent jamais à un seul, d'où la division du glas : *colpos* »²³⁵

Algo muy semejante sucede en la columna de Hegel en el momento en el que es el propio texto de Hegel el que se divide en dos. El metalenguaje resulta de un efecto de pliegue :

« Le *texte* (de « Hegel ») est offert, ouvert aux deux réponses, aux deux interprétations. Il est texte, se textualise plutôt, en tant qu'il donne prise et poids aux deux lectures, c'est-à-dire se laisse frapper d'indétermination par le concept impossible, se divise en deux »²³⁶

Los dos corpus, erigidos el uno junto al otro, el uno contra el otro, están asediados por una inquietante doble banda que aparece en formas múltiples, haciéndolos converger o diverger. Así :

« Cette métaphore se marque deux fois et elle occupe simultanément deux lieux. Par sa teneur sémantique, elle se tient, comme la vie, au-delà du concept, entendez du concept mort, de l'analyse finie de l'entendement, de la détermination objectivante. Mais cette vie n'est pas celle que désigne le "véhicule" métaphorique ; la vie de

²³⁵ *Glas*, p. 285 b.

²³⁶ *Op. cit.*, 223 a.

l'esprit est nommée à travers la vie naturelle où elle végète. Mais entre les deux vies, l'analogie rend possible la métaphore. Entre les deux, il y a le concept et la mort. Cette double marque se retrouve à travers toute l'histoire et tout le système, elle décrit même la structure du tout de la vie, l'organisation vivante du système hegelien »²³⁷

Y en Genet :

« Double regard. Lecture bigle. En gardant l'œil sur la colonne d'angle (la contrebande), lire ceci comme un nouveau testament »²³⁸

La oposición entre ley divina y ley humana en la *Fenomenología del Espíritu* se reescribe en una imagen doble en la que las figuras se trabajan mutuamente desde dentro, de algún modo una pista, falsa quizá, de la relación que las columnas, aparentemente exentas y contrapuestas en *Glas*, establecen entre ellas :

« Les deux lois ne s'affrontent pas comme deux volumes ou deux surfaces pleines, identiques à elles-mêmes, homogènes en elles-mêmes. Chacune est fissurée, entaillée en son dedans, et déjà par le travail de l'autre en elle »²³⁹

Nuevamente encontramos la doble figura respecto a otros dos pasajes, completamente distintos, de la obra de Hegel :

« Comme si deux mobiles, disposant chacun de leur principe automoteur, partis de lieux opposés, se croisaient ou se rencontraient au cours d'un trajet circulaire, tombaient en arrêt et de la collision formaient un seul véhicule sur un cercle infini »²⁴⁰

Y de otro modo :

« Le premier langage proprement dit est donc "double" (*zweideutig*), énigmatique, il joue des contraires entre le conscient et l'inconscient, sur deux scènes à la fois »²⁴¹

La figura de lo doble no tiene, sin embargo, un carácter homogéneo en el texto de Hegel, recayendo en ella en algunos pasajes, rechazándola como aberración natural en otros. Es el caso del pasaje sobre el enfrentamiento entre los dos hermanos de Antígona,

²³⁷ *Op. cit.*, 95 a.

²³⁸ *Op. cit.*, 130 b.

²³⁹ *Op. cit.*, pp. 166-167 a

²⁴⁰ *Op. cit.*, p. 192 a

²⁴¹ *Op. cit.*, 284 a

estructura difálica imposible que remite al fetichismo como indecidibilidad no conceptualizable :

« Comme les frères ont tous les deux raison, la raison, en tant qu'hommes, et comme il ne peut pas y avoir deux – deux fondements, deux discours, deux *logoi*, deux comptes, deux raisons, deux têtes – ils ont tous les deux tort. Cela fini très mal, “leur égalité de droit (*gleiches Recht*) au pouvoir les brise tous les deux parce qu'ils ont tous deux également tort (*gleiches Unrecht*)”.
Ils doivent s'abattre l'un (sur) l'autre »²⁴²

Ahora bien, las conciliaciones como suspensiones del límite no tienen lugar en el texto de Hegel, sino que se producen en el otro texto, el de Genet. El paso de esas fronteras reguladas por la tópica razón se torna imagen escrita de la frontera geográfica entre Alemania y Polonia, pero el eco sigue resonando:

« La traversée de la marche entre les deux (dans un élément naturellement continu : deux terres, deux mers séparées par un nom ou une loi) éveille donc un affect unique, une “émotion” (deux fois dans le même passage). À l'ouverture du *Journal*, le même mot ou presque : “ Mon émoi, c'est l'oscillation des unes aux autres ”, le suspens indécié entre deux significations opposées quoique continues, entre la Tchécoslovaquie et la Pologne. Ici l'émoi est aussi l'*émoi entre*. À l'instant ponctuel, insaisissable mais révolutionnaire (midi) où j'entre (quand je passai, de Tchécoslovaquie en Pologne, la frontière) et où je me pousse, dans un nouveau sol, une nouvelle puissance, une nouvelle loi, l'opposition est levée, la limite suspendue, le dedans et le dehors passent l'un dans l'autre »²⁴³

En un momento del texto la represión en Hegel (principio del matrimonio) puede servir para describir la puesta en funcionamiento de la erección. La economía de la represión se une a la de la contrabanda, pues ambas se inscriben como relación entre dos cuentas o registros. Sin ese gesto doble y contrapuesto, la máquina no funciona. Curiosamente ese funcionamiento hidráulico puede recibir también el nombre de relevo. Estamos de nuevo ante una invaginación del texto sobre sí y desde el otro:

« Un refoulement pour un autre, une restriction pour une érection, on comprime d'un côté pour que ça monte de l'autre. Le refoulement –ici la relève– n'est pas d'un côté ou de l'autre, à gauche ou à droite : il “est” ce rapport entre les deux comptes, les deux registres, les deux opérations de cette économie. »²⁴⁴

²⁴² *Op. cit.*, p. 198 a.

²⁴³ *Op. cit.*, p. 213 b.

²⁴⁴ *Op. cit.*, p. 221 a.

En la columna de Genet, en una mirilla, encontramos una frase que remite al inicio del libro y que pone el acento en la indecidibilidad gramatical del resto. *Bande double* funciona en este caso como verbo que se predica de la palabra y del resto, lo que queda siempre de la palabra es un bocado, un freno y un pedazo. *Bande double* se deja predicar de sí misma, desde ese momento asistimos a la compleja economía del resto y a la compleja operación que hace que ese residuo del discurso se elabore como metalenguaje por una *bande* que aprieta al texto:

« Il y a du reste deux fonctions qui se recourent. Le mot bande double : transitivement et intransitivement, nominalement et verbalement. En tout genre. Reste toujours un mors plus ou moins cavalier »²⁴⁵

No hay modo de rescatar el resto en esa economía, en el momento en el que se monumemoriza cae. La doble columna desdobla al lector, que tendría que dividir su mirada para estar en dos lugares a la vez. Aunque otra posibilidad se abre para él en la superficie no-inscrita, el espacio entre las dos columnas, que, como iremos viendo, multiplica los entre hasta que dejen de ser tales. Entre las dos parece no haber nada; pero ese espacio es el que hay que ocupar para no renunciar a los dos deseos inconciliables. En cualquier caso, al intentar guardar algún pedazo de lo que está teniendo lugar en el libro, se ha producido una pérdida. La doble banda arrastra la cuestión de la economía, del ahorro y de la pérdida, y de la irremediable contaminación a la que ambas columnas están sometidas. Ciertos párrafos parecen anticipar y programar sus propios efectos de lectura y dar consignas para la lectura, que tendría que tener lugar entre las dos columnas, bandas o vendas, y entre los dos deseos inconciliables que afectan con el mal de archivo:

« L'autre chose (l'autre bande, l'autre signe, etc.) est perdue parce que vous y renoncez. Mais celle que vous gardez est perdue parce que vous renoncez à l'autre. Et la fente entre les deux n'est rien. C'est elle qu'il faut pourtant occuper »²⁴⁶

Múltiples dobles se diseminan por el texto; hasta el punto de que la figura de lo doble, reiterada en tantas ocasiones, desplaza un poco su sentido. Después de todo, esa doble cuenta del resto es aún un intento de dar cuenta de él y la estrategia apotropaica de la doble columna sólo funciona al ponerse en riesgo. Quizá, después de todo, *Glas* no sea un libro escrito a dos columnas. Podríamos pensar que las dos funciones del resto, descritas desde las primeras frases, se corresponden con las dos columnas del “Ce qui est resté...” o

²⁴⁵ *Op. cit.*, p. 225 bi. Cf. *op. cit.*, p. 7 b.

²⁴⁶ *Op. cit.*, p. 232 b.

con las dos columnas de *Glas*. Esas dos funciones obran el resto en su intersección, pero resulta difícil asignar cuál es cuál y quién efectúa cada una de ellas: la primera idealiza, releva la caída en el monumento, se erige en él como caída; la otra deja caer el resto (*tombe*) y corre por ello el riesgo de tornarse en lo mismo.²⁴⁷ Esas dos funciones obran el resto al tropezarse en una oscilación que impide decidir en cuanto a ellas y en cuanto a cuál describe a cuál. En efecto, si tomamos al pie de la letra la descripción de Derrida y la extraemos de Genet para aplicarla al propio texto que se escribe, podría parecer que la caída idealizante le toca a Genet y que el dejar caer del resto correspondería más apropiadamente a Hegel. Sería Genet el que guarda lo que cae y Hegel el que no quiere saber nada de eso. La complejidad del gesto de Derrida está más allá de esa escritura a doble columna. Se halla en el hecho de que esa doble columna no narra sólo una oposición, sino también un solapamiento, una conversión fantasmática de una en el otro produciendo, sin embargo, restos que impiden que se adecue completamente a sí misma. La doble serie hace texto, por lo que se enuncia entrecortadamente como resto de *gl*; un *gl* despegado de las vocales, pues, aunque el corte se produzca para injertar en otra tipografía otro discurso, ajeno en principio a Genet, ninguna palabra viene a completarlo:

« Or cette double série, que nous pourrions traquer très loin, ne nous intéresse et ne fait texte que dans la mesure d'un reste de *gl* »²⁴⁸

2.4. De la *bande* a la *estructura*

2.4.1 Invaginaciones: “la lenta agonía del metalenguaje”

Como acabamos de ver, la doble serie describe en *Glas* ciertos pasajes de Genet o de Hegel; pero, de inmediato, produce la impresión de referirse también al libro que Derrida está componiendo. *Glas* se lee a sí mismo mientras lee otros textos, como si el libro se convirtiese en su propio metalenguaje. Derrida afirma en *Glas* que hay que desconfiar de las *mises en abîme* como operaciones de descentramiento, pues el abismo siempre puede ser reinvertido como centro.²⁴⁹ El elemento en apariencia metalingüístico produce un efecto cuasi-trascendental que, sin embargo, se extiende sobre la horizontalidad de la hoja. *Glas* condensa, antes de la lectura, el contenido que despliega. Ese efecto reflexivo, esa torsión sobre sí mientras comenta otros textos, no se limita a las primeras páginas, escande todo el libro, salpicando ambas columnas con frases que, iteradas, parecen contener en un pedazo

²⁴⁷ Cf. *Op. cit.*, p. 7 b.

²⁴⁸ *Op. cit.*, p. 169 b.

²⁴⁹ *Op. cit.*, p. 156 bi.

su operación global. Esos pasajes del libro adoptan varias formas: por una parte pueden ser fragmentos extraídos de Hegel y Genet, citas o paráfrasis, que parecen leer por adelantado el libro que los recoge; por otra, pueden ser descripciones del texto de Genet, o de Hegel, aunque ciertamente –lo veremos con más detalle– es la columna de Genet la que parece cumplir en el libro una función metalingüística, o mejor, la que es capaz de aglutinar en su texto parte de la operación hegeliana. En ambos casos el texto trabaja en los bordes del metalenguaje, la relación entre texto y aquello a lo que se refiere, invirtiéndolos, plegando aún más el tiempo espectral de la escritura. Queda aún un tercer gesto, por el que *Glas* se refiere a sí mismo a lo largo de esas trescientas páginas, que toma la forma de una interrupción del texto que se comenta, efectuada por una instancia (la trascendental por excelencia) que sin embargo está ahí para romper el efecto trascendental del texto. Me refiero al “je” (yo) con el que Derrida inicia ciertos párrafos que toman la forma de una confesión. Restos de conversaciones, miedos, deseos interrumpen el texto que se está comentando, para mostrar la fragilidad de esa operación de re-escritura y la de aquel que la realiza. “Yo” interrumpe no sólo el texto, sino también el nosotros mayestático de la filosofía mostrando una precariedad difícilmente recolectable en la figura del filósofo que Hegel hubiese deseado como ventrílocuo del Absoluto, aunque –como muestra Derrida– quizá no logrado del todo. La interrupción, la suspensión de la progresión anticipable del texto, es un recurso muy repetido en el libro y a la vez uno de los temas –en este caso extraído de Hegel– que elabora. La ley del texto, su principio organizador, se reproduce en él a través de injertos de un corpus en el otro. Derrida trabaja esa figura biotécnica en *Glas*, escribiéndola y describiéndola a la vez; la escritura obra plegando el metalenguaje, efecto irreductible tan pronto como un texto se produce. El efecto metalingüístico se describe con la figura de una herida, de un quiste que se forma una y otra vez, un tejido que se rehace alrededor del injerto o lo rechaza destruyéndose. El metalenguaje, la vida del lenguaje y su agonía, está en un movimiento incesante, que no lo fija ni lo clausura:

« Mais surtout parce qu’il fallut préserver dans le texte élaboré l’instrument de lecture ou d’écriture, le *style* avec lequel traiter. Avec lequel *écrire*, c’est-à-dire plier le métalangage. Mais le pli – l’emploi du métalangage, lui, est irréductible. Comme une poche, un kyste qui se reforme sans cesse. »²⁵⁰

Derrida elabora exhaustivamente el pliegue del texto para producir un efecto metalingüístico intermitente, dejando caer como resto un efecto de trascendentalidad que inmediatamente recae de nuevo en el plano de inmanencia del texto. El dispositivo de *Glas*,

²⁵⁰ *Op. cit.*, p. 186 b.

o una imagen posible de esa máquina textual, se injerta en la página 156 b interrumpiendo el texto de Genet con la descripción minuciosa del funcionamiento de un órgano y de las partes que lo componen. El texto que Derrida corta de ese modo incidía en un fetiche vegetal, el racimo de uvas de Stilitano, postizo que no cubría la falta del pene, sino que la producía suplementariamente al deformarlo y cubrirlo impidiendo determinar en él la castración. Esa carencia suplementaria introduce en el texto *bande y reste* a través de la frase “plus ça reste, mieux ça bande”.²⁵¹ En ese punto algo ajeno a esos desarrollos interrumpe el texto; la doble columna se reinscribe describiendo un órgano :

« une colonne ici – qu’on pense donc l’autre là-bas. L’une montre quand descend l’autre, mais le niveau n’est-il pas à peu près constant, à peu près seulement parce que vous n’êtes pour rien dans la mesure des deux colonnes hétérogènes. Aucune commune mesure au moment même où vous croyez embrayer/débrayer, manipuler, orchestrer, faire monter ou descendre la musique liquide en jouant des pédales. Les colonnes se jouent de vous, menace de s’abattre l’une sur l’autre sans vous laisser aucune issue.

Pas de glas sans l’interposition d’une machinerie.

Cela ne se manie pas comme une plume. »

Una descripción del funcionamiento del órgano, tomada del *De Organographia*, continúa el pasaje. Ese tratado introduce en el texto de Genet el Saber absoluto de un *glas* producido como pieza de esa compleja maquinaria:

« Ne pourrait-on reconstituer un modèle organigraphique, une nouvelle *De organographia*

[...]

qui serait comme le savoir absolu d’un glas ?

Mais le savoir absolu n’est, telle la “jalousie”, qu’une pièce de la machinerie, un effet de marche. »²⁵²

En el órgano parece describirse la estructura del libro; pero inmediatamente esa descripción es entrecomillada. ¿Podría escribirse una nueva organografía, Saber absoluto de un clamor? La respuesta queda suspendida con un “pero”: el saber absoluto es una pieza, efecto de escalón o de margen (*marge*). El movimiento de meta-comentario se desdobra a su vez, comenta el libro como todo (si hay tal cosa) y la otra parte. Introduce, de ese modo, un agujero en la columna de Genet que parece un punto de mira o una mirilla, según la imagen que Derrida introduce en *Glas*, sobre el resto del libro; pero que, de inmediato, se arruina a

²⁵¹ *Op. cit.*, 156 b.

²⁵² *Op. cit.*, pp. 250-251 b.

sí misma. *Glas* se extenúa trabajando el espacio indecible de un pliegue, entre dos. Las dos columnas pueden tornarse dos cabezas, separadas del cuerpo del texto por una cuchilla o por un *stylo*, que se asemejan, se reflejan o se reflexionan; pero esa figura doble, aun producida por un corte violento, esconde una proliferación imparable de microorganismos en cada uno de los nombres propios que se ponen en juego en ella. La indecidibilidad de la más que doble escritura de *Glas* abre a la economía de un clamor en pura pérdida, que produce y se produce por un efecto cuasi-transcendental más allá del “querer decir”. Derrida esparce por el texto tañidos fúnebres, doblar de campanas que nos remiten al título del libro: *Glas* es un nombre común, que designa el doblar de campanas, pero desde el momento en que se escribe en la portada como título también designa al libro mismo, le da nombre y ese nombre que recibe es un nombre propio. Incluso en minúscula, no podemos evitar que, arrancado del flujo cotidiano de la lengua, cristalice como un marcador fijo tornándose nombre propio. Esto no sucede de suyo, las comparecencias de la palabra *glas* en el texto se inscriben en pasajes en los que, si se extrae la frase produciendo de ese modo un nuevo contexto, parece estar describiéndose la forma de *Glas*. Ese anuncio del duelo en el doblar de campanas tiene lugar casi únicamente en el texto de Genet, apenas hay clamores diseminados por la columna de Hegel, lo que da a esa columna cierto carácter de dispositivo de intervención y (re)producción de la agonía del metalenguaje. El efecto es tanto mayor por cuanto las apariciones de la palabra *glas* no vienen necesariamente precedidas de escenas de duelo o las prosiguen de un modo muy sutil, esto es, el uso del término violenta el contexto en el que se inscribe. Por ejemplo, en este pasaje de Genet, extraído de *Pompes funèbres*, que insiste sobre la madre, la leche y el veneno:

« Et si je vous dis dès maintenant que le glas est une sorte de lait empoisonné, vous trouverez la dose trop forte et l’image dissonante. Ce n’est donc pas encore l’heure.

Limitons-nous: le glas qui s’élève et résonne à la surface de quelque page – déjà – entre “lilas” et “éclats”, annonce aussi, la couvrant des fleurs, la mort de tout code, *Le condamné à mort* »²⁵³

Esa afirmación salta del texto para volver a caer en él y marca una estructura de precipitación, un adelantarse al momento propicio, recogida en ese “no es todavía el momento”. La definición del clamor que se eleva de cada página llega a destiempo y en ese adelantarse, en esa precipitación diferida, produce el efecto trascendental, agudizado por “*ce glas*” que se inscribe en una mirilla junto a este pasaje:

²⁵³ *Op. cit.*, p. 22 b.

« Ce glas peut-il être lu comme l'analyse interminable d'un vomissement, d'un écoeuement plutôt dont je m'affecte moi-même et qui me fait m'écrire: "Je m'éc." »²⁵⁴

El *glas* se indetermina en su asignación entre Genet y Derrida. No estamos ante una cita de Genet, pero el pasaje se cierra con un "Je m'éc" extraído del "Ce qui est resté...". Derrida lo repite desplazando a un sujeto cuya determinación resulta indecible. No se puede ya saber desde qué instancia se habla, el yo trascendental se convierte en el robo del nombre. El caso es aún más patente cuando podría referirse al propio libro por su nombre:

« Ce texte-ci (ou glas) ne se résume pas plus à une lecture de Genet –qui n'en forme ni l'exemple ni l'essence, ni le cas ni la vérité –qu'il ne se laisse rassembler ou flécher, avec d'autres, par mon parafe »²⁵⁵

Este texto puede llamarse –un paréntesis marca la permutabilidad de los términos– clamor (*glas*). Esa palabra está en minúscula, no es pues un nombre propio; pero el hecho de que ese texto se deje describir como un clamor o un tañido fúnebre en general remite inmediatamente al clamor que se está escribiendo. Si ese texto resulta ser un tañido fúnebre, un anuncio de la muerte y del inicio del duelo, la conversión del tañido fúnebre en nombre propio expropia a la palabra clamor de su uso general para designar concretamente al libro. De nuevo el efecto indecible de la doble economía del resto funciona complicando la denominación: el nombre propio y el común se confunden sin saber muy bien quién expropia qué, desde el momento en que convertir al *glas* en *Glas*, o a la inversa, hace que el firmante se adueñe de la palabra y a la vez pierda el libro en los nombres comunes del texto. Ese texto no se reduce a Genet – pues se deja reunir en la firma de Derrida: la capacidad aglutinante de *Glas* opera por la indecibilidad de la referencia y la capacidad de extraer e injertar trozos de textos– aunque la aglutinación se produce desde sus textos, que funcionan como una máquina de lectura casi universal. El efecto cuasi-trascendental, la intermitente respiración del metalenguaje, se inserta desde el texto de Genet desbordándolo. El texto se describe a sí mismo fingiendo describir otra cosa y así revela su propia textura.²⁵⁶ Funciona como una matriz protética *a posteriori*, que resulta más bien un hueco vacío que deja resonar el clamor que él mismo habría prescrito, tras la reescritura que tiene lugar como su duelo. Así escribe Derrida : « *Notre-Dame-des-Fleurs* aura prescrit la forme de glas »²⁵⁷

²⁵⁴ *Op. cit.*, p. 22 bi.

²⁵⁵ *Op. cit.*, p. 191-192 b.

²⁵⁶ Cf. *op. cit.*, p. 161 b.

²⁵⁷ *Op. cit.*, p. 267 b.

2.4.2 Series estricturantes, efecto cuasi-trascendental y *el resto*

Las invaginaciones del texto, que producen un efecto metalingüístico, resultan de un pliegue, una torsión o una contractura. Dicho pliegue se inscribe en la serie de figuras en torno a la banda, la venda, el lazo y en las diversas imágenes que se deslizan en el texto como la del pensar o atar con vendas (por ejemplo, *panser*, cuya homofonía con *penser* se explota significativamente en el texto)²⁵⁸ como injertos, extraídos y recosidos, de ambos corpus sobre sí mismos y sobre el otro. El efecto de *double bande* como *double bind* nos lleva al constreñimiento y a la atadura. Esa imagen de la constricción invade ambas columnas y recibe, por primera vez en *Glas*, el nombre de *stricture*, un neologismo acuñado por Derrida que en *Glas* remite o se acompaña de la palabra *striction*.²⁵⁹ En la estrictura resuena por una parte esa *striction*, prensa, constricción, canalización y por otra el término, omnipresente en las ciencias sociales y la filosofía de la década anterior, estructura.²⁶⁰ Con la noción de estructura las ciencias sociales y la filosofía creían haber escapado de lo trascendental como sujeto: la estructura era el espacio de juego que se generaba de modo inmanente a través de las oposiciones entre sus miembros. Lo relevante en la estructura era la diferenciación y la oposición de cada término con respecto a los demás, el modelo era el de la ciencia lingüística inaugurada por Saussure que se había traducido con mayor o menor éxito a numerosos dominios desde la antropología hasta el psicoanálisis. Derrida deconstruye el estructuralismo, que de algún modo también pertenecería a la época de la metafísica y el logocentrismo (así en las ya citadas *De la grammatologie* y *Marges*)²⁶¹ El paso de la *structure* a la *stricture* se marca en *Glas* con un injerto de “La mythologie blanche”:

« “Telle fleur porte toujours son double en elle-même, que ce soit la graine ou le type [...] et en raison de la répétition où elle s’abîme sans fin, aucun langage ne peut réduire en soi la stricture d’une anthologie. Ce supplément de code qui traverse son champ, en

²⁵⁸ Cf. *op. cit.*, p. 30 b, 84 a, 214-215 a, 253 a.

²⁵⁹ Podría establecerse una relación entre estas series estricturantes y las máquinas de Deleuze y Guattari en *L’Anti-Oedipe*. Ciertas tópicas de *Glas* parecen responder, en un lenguaje irreductible, a la crítica al psicoanálisis que estos llevan a cabo: «Les machines désirantes sont des machines binaires, à règle binaire ou régime associatif; toujours une machine couplée avec une autre. La synthèse productive, la production de production, a une forme connective: “et”, “et puis”...C’est qu’il y a toujours une machine productrice d’un flux (le sein-la bouche). Et comme la première est à son tout connectée à une autre par rapport à laquelle elle se comporte comme coupure ou prélèvement, la série binaire est linéaire dans toutes les directions. Le désir ne cesse d’effectuer le couplage de flux continus et objets partiels essentiellement fragmentaires et fragmentés.» Deleuze, G. y Guattari, F.: *L’Anti-Oedipe*, ed. cit., p. 11. Cf. asimismo: pp. 7, 34, 40-44, 50.

²⁶⁰ Cf. : Derrida, J.: « Le cercle linguistique de Genève », en *Marges de la philosophie*, ed. cit., pp. 165-185 ; y también *De la grammatologie*, ed. cit., pp. 42-64.

²⁶¹ Derrida, J. : “La mythologie blanche”, en *Marges de la philosophie*, ed. cit., p. 324.

déplace sans cesse la clôture, brouille la ligne, ouvre le cercle, aucune ontologie n'aura pu la réduire " (Offerte aux greffes, la mythologie blanche »²⁶²

Por una leve alteración de la ortografía, una estructura se convierte en estrictura. La flor, figura de lo trascendental por antonomasia según Derrida, porta en sí misma su doble como la repetición que la abisma y la aja. Ningún lenguaje puede reducir la estrictura de una antología que, suplemento de cualquier código e irreductible a la ontología, desplaza la clausura y abre el círculo. La leve alteración ortográfica desplaza el propio corpus de Derrida, que se pliega sobre sí en un trabajo empecinado con la herencia, restos de discursos diversos como el estructuralismo, la ontología fenomenológica de un Heidegger, el psicoanálisis e incluso el esquizoanálisis. La fijación en la tópica floral de Genet reelabora el plano trascendental en el texto. Las *chances* de la lengua y la disposición proliferante de las columnas, irreducibles a dos, trabajan para ello.

Derrida reincide en la serie de figuras en torno a la estrictura o la constricción unos años más tarde en *La carte postale*, destacando la importancia que tenían en *Glas*. En "Spéculer –sur Freud" insiste en ellas en una nota a pie de página, de la que Derrida afirma que podría escribirse como una mirilla suplementaria, o incisión tatuada, entre las páginas 270 y 272 de *Glas*. En esa nota a pie de página o mirilla fuera de texto, la estrictura se califica como el "motivo más obsesionante de *Glas*".²⁶³ Esos pasajes iniciales de "Spéculer –sur Freud" enlazan los valores de nexo o estrictura con la vida la muerte y, de ahí, con la tesis y la posición. Estamos de nuevo ante una cuestión "económica", la indecidibilidad de una doble cuenta; el fin del principio económico en la psique se enuncia en "Más allá del principio de placer" como *restance*. La estrictura es un efecto más complejo que la deriva del texto y de algún modo corrige la falsa impresión de continuidad de ésta. Con esa noción, que no es única y que se desperdiga en toda una serie de términos afines como pueden ser también ligadura e incluso estrangulamiento, Derrida quiere insistir en lo intermitente de ese proceso, donde hay lugares de hundimiento, pero también los hay de amarre, de deriva o de reversión y de estrangulamiento:

«J'ai abusé de ce mot, il ne me satisfait guère. *Dérive* désigne un mouvement trop continu : plutôt indifférencié, trop homogène, il paraît éloigner sans saccade d'une origine supposée, d'une rive encore, et d'un bord au trait indivisible. Or la rive se partage en son trait même, et il y a des effets d'ancrage, des effondrements de bord, des stratégies d'abordage et de débordement, des strictures de rattachement ou d'amarrage, des lieux de réversions, d'étranglement ou de *double bind*. Ils sont

²⁶² *Glas*, p. 21 bi.

²⁶³ Derrida, J.: « Spéculer-sur "Freud" », en *La carte postale*, ed. cit., pp. 277-278.

constitutifs du procès même de l'athèse, et il faut en rendre compte si du moins il y a ici à lire et à compter avec un tel événement. »²⁶⁴

La serie de nombres en los que se inserta la estrictura describen el efecto metalingüístico que produce la entrecortada cadencia del texto. La estrictura no se opone a la deriva, la trabaja desde el interior. La cuasi-trascendentalidad es pues un efecto de estrictión del texto, un resto de sus estrangulamientos internos, de las extracciones e injertos que cortan el flujo del discurso. La *striction* es extraída de y reinjertada en el texto de Hegel y en algunos pasajes del corpus de Genet. Ambos están poblados de constricciones, restricciones, aperturas y cortes de los flujos: desde la corbata con la que *Notre-Dame* asesina al presidente hasta las *Potenzen* en los primeros años de Jena y el mismo movimiento de la dialéctica. La doble columna resulta ser un efecto de *striction* en cualquiera de sus figuras, también en la de una represión, antes del psicoanálisis, cuidadosamente extraída del mismo Hegel, donde incluso puede reescribirse la *Aufhebung* como economía del resto.²⁶⁵ La banda como prensamiento parece servir a su vez para figurar la forma de *Glas* y su trabajo de escritura: *Glas* produce texto por interrupciones, cortes y suspensiones del flujo discursivo. En la *stricture* va a condensarse lo que recibe en *Glas* el nombre de cuasi-trascendental como efecto del texto, efecto de metalenguaje como resto del texto. El problema de lo cuasi-trascendental, de lo que funciona como un trascendental de lo trascendental destituyéndolo en sus pretensiones, va a oscilar entre dos inscripciones divergentes, pero no opuestas, en *Glas*: lo inasimilable en el sistema, que abre el espacio de juego del sistema como aquello que, por excluido, funciona como lo trascendental de lo trascendental, y un otro, la proliferación imparable de *restes*, *bandes* que ni siquiera permiten su cristalización en cuasi-conceptos. Geoffrey Bennington recoge en *Jacques Derrida* lo cuasi-trascendental como serie, impidiendo su cierre en una figura única que pudiera dar lugar a un concepto.²⁶⁶ Si nos detenemos en la primera aparición del cuasi-trascendental en *Glas*, el momento en el que Antígona entra en escena, acaece en un texto que trataba de ir más allá de la trascendentalidad asumiéndola para reconstruir una inmanencia a base de recoger en su seno la negatividad como reflexión. La *stricture* no es una figura cuasi-trascendental, tampoco la *double bande* es una *stricture* aunque se deje inscribir como su efecto. Unos términos remiten a otros pero su grado de proliferación es tal que sólo con violencia pueden reunirse; y, sin embargo, en alguna medida parecen funcionar como equivalentes en esa escritura del resto que no deja de reiterar su *différance*. La *stricture* reescribe la *différance*,

²⁶⁴ *Op. cit.*, p. 279 b.

²⁶⁵ Cf. *Glas*, p. 221 a.

²⁶⁶ Bennington, G. y Derrida, J.: *Jacques Derrida*, ed. cit., pp. 248-252.

que en *Glas* es también una sustancia untuosa y aglutinante, caída al mismo nivel que la vaselina de Genet. Los términos que aparentan reescribirse como cuasi-conceptos están ahí, quizá, para confundirnos mejor, para no permitirnos delimitar dónde empieza el uso filosófico de la lengua y dónde cualquier otro. La posibilidad del concepto como producción es reescrita y con ella la posibilidad de que haya un discurso que se dé a sí mismo el nombre de filosofía.

El paso de la pura luz a la religión de las plantas, entrada del don en el registro económico, hacia el final de la columna de Hegel es el pasaje donde más se incide en esta serie estructurante. La estricción llega al texto a través de la figura del anillo, el collar o la sortija, presentes o regalos ejemplares. El don introduce la estricción en el texto hilvanando la compleja relación entre la economía, el ser, lo trascendental y la dialéctica. El proceso del don, antes del intercambio, no es tal, sino un holocausto del holocausto. El don entraña la historia del ser, pero no le pertenece; si hay tal cosa como el don, éste no es. Sin embargo desde el momento en que hay don, don puro sin intercambio, el don se guarda, lo quiera o no. Para que haya don, cuando menos hay que recibirlo, saberlo y reconocerlo como don; el intercambio ha comenzado ya, incluso si el contra-don sólo da lugar a la recepción del don. Doy –dice Derrida– sin esperar nada a cambio, pero incluso esta renuncia, tan pronto aparece, conforma la más poderosa atadura. Esta atadura recibe el nombre de contractura del sentido; y es –ya– la astucia de la razón dialéctica que funciona como negatividad: el don resulta ser sacrificio.²⁶⁷ Aunque aparezca antes de la filosofía y la religión, el destino del don es volver a sí en la filosofía. El don, ya ahí siempre, abre el intercambio, construye sus momentos, calcula sobre los dos registros. La economía del resto, con la que se abría la columna de Genet, retorna en el primer tránsito de la religión en la *Fenomenología*: el *double bind* del resto resulta análogo a la economía indecible del don, producida por un constreñimiento, una estricción que oprime la energía del don abriendo el espacio de la deuda. El don queda de alguna manera como resto, no dejándose pensar por la dialéctica a la que da lugar, aunque desde el momento en que damos *algo* a *alguien* estamos, para Derrida, en la dialéctica calculadora y en la idealización especulativa. En este punto de la argumentación surge la figura de la cadena y el anillo como presentes prototípicos. Derrida trabaja las *chances* de la lengua en el presente que nombra al regalo y la etimología de *cadeau*, que quiere decir cadena y, en uno de sus sentidos, trazo inútil o floritura de la letra que, sin embargo, no escapa a la concatenación contractual y a la economía del intercambio. La estricción está aquí en obra, como un injerto mecánico, modelando el texto de Hegel y su

²⁶⁷ *Glas*, p. 270 a.

preámbulo, en los espacios de transición, antes de la filosofía y de la religión especulativa. Ahí se juega el campo donde algo así como la filosofía puede advenir, sin por eso constituir su condición de posibilidad.

Dar –prosigue Derrida– quiere decir dar un anillo y dar un anillo quiere decir guardar, esto es, guardar el presente, en su doble acepción de regalo y de presencia: se regala el presente para conservarlo. Para que esto nos resulte pensable, hay que poner los pronombres personales entre paréntesis y pensar el acontecimiento del don antes de la formación del yo. El movimiento anular restringe la economía general, convirtiéndola en economía circulante. La restricción económica forma el anillo de lo mismo como retorno a sí y reapropiación. Esta estricción no se deja pensar como categoría ontológica, ni siquiera como categoría, aunque fuese como trans-categoría o trascendental. Derrida caracteriza la estricción entre guiones explicativos como aquello que sirve para pensar lo ontológico o lo trascendental. La estricción está *también* –ese también aparece subrayado en el texto– en posición de trans-categorial, de trascendental del trascendental. Ese *también* permite escapar a una lectura hiper-trascendental o restauradora del trascendental del trascendental, pues tal posición no es sino una más en la serie de las concatenaciones. Ese efecto trascendental resulta ser una necesidad: la estricción no puede no producir el efecto “filosófico” que produce:

« Il n’y a pas à choisir: chaque fois qu’on tient un discours contre le transcendantal, une matrice – la striction même – contraint le discours à mettre le non-transcendantal, le dehors du champ transcendantal, l’exclu, en position structurante. La matrice en question constitue l’exclu en transcendantal du transcendantal, en simili-transcendantal, en contre-bande transcendantale. La contre-bande n’est pas encore la contradiction dialectique. Elle le devient nécessairement, certes, mais son pas-encore n’est pas-encore l’anticipation téléologique, ce qui fait qu’elle ne devient jamais contradiction dialectique. Elle *reste* autre chose que ce que nécessairement elle est à devenir.

Telle serait la loi (non dialectique) de la stricture (dialectique), du lien, de la ligature, du garrot, du *desmos* en général quand il vient serrer pour faire être. Serrure de la dialectique »²⁶⁸

La *contre-bande* aparece como el resto de la contradicción dialéctica. El contrabandado, en heráldica, es la disposición del texto en columnas más o menos simétricas. Leer en contrabandado, a lo que Derrida nos invita en el siguiente párrafo, es reinscribir y arriesgar una lectura doble. Todo este pasaje oscila en su inscripción de la estricción, presa en un doble vínculo entre la economía y el resto. La estricción resulta una especie de matriz del efecto trascendental, casi un espacio de posibilidad o un hiper-trascendental, efecto al

²⁶⁸ *Op. cit.*, p. 272 a.

que estamos abocados tan pronto como tratamos de resistir al efecto trascendental que la estrictión genera. En esa resistencia no podemos evitar poner lo excluido, lo no-trascendental, en una posición de trascendental de trascendental, nombrado como *simili* o *cuasi* trascendental, también como contrabando, y contrabanda, trascendental. No hay salida ingenua de ese espacio y sin embargo esa hiper-trascendentalidad se torna su contrario al enunciarla, pues ella misma no es más que un efecto de la estrictión, esa figura extraída y recosida de los textos de Hegel y Genet y retomada con la imagen, finalmente frágil, del anillo. Incluso en el simili-trascendental, tan próximo a un trascendental desdoblado y ultra-trascendental, hay un resto que interrumpe. Esa matriz es ya, como Derrida nos muestra incesantemente a lo largo de *Glas*, una matriz protética. En efecto, Derrida trabaja, desde las aglutinaciones no necesarias, las contingencias del texto. Es así como la figura del anillo se encuentra con la columna fálica y en ella con otra columna, otra banda, otro falo o *cou* erigido al que llaman Genet:

« L’anneau, la bague, le collier, la chaîne du cadeau, le cercle anniversaire du spéculatif tourne autour d’une colonne phallique, que celle-ci s’échange avec un doigt ou une cheville, une taille ou un cou. Tout ce qui se retrouve enroulé autour d’un cylindre, c’est le mot, se sera mis à la taille du phallus »²⁶⁹

El falo erigido, sustituto de algo que no hay, corre el riesgo de traslaparse con su contrario o de ser siempre más de uno.²⁷⁰ El único falo “auténtico” es el fantasma ya siempre perdido del falo de la madre, el fetiche pues. Leyendo en contrabando, el fetiche se erige en el falo que falta, pero como un agujero en erección o una prótesis que cubre un exceso. El desencadenamiento de la dialéctica en el don dibuja apenas el resto de ese otro que desdobra cualquier presente y desvela el carácter protético de la matriz estrictural. Para continuar estos desarrollos que desplazan el efecto trascendental hace falta desviar levemente la mirada y retornar a la yuxtapuesta columna de Genet. De la página 125 extraemos el siguiente pasaje que adelanta la figura del anillo a partir de una escena de *Le journal du voleur*, donde encontramos, en las manos de un viejo al que tratan de robar, un anillo demasiado apretado:

« L’anneau est trop serré. N’abandonons pas. Ce que je cherche à écrire – *gl* – ce n’est pas une structure quelconque, un système du signifiant ou du signifié, une thèse

²⁶⁹ *Op. cit.*, p. 276 a

²⁷⁰ Los ecos de esta reinscripción y deconstrucción del falogocentrismo resuenan todavía en los últimos seminarios que impartió Derrida, así en *La bête et le souverain I*: « [...] ledit phallus, serait-ce pour autant le propre de l’homme? Serait-ce le propre en quel sens? Et de l’homme en quel sens? Et si c’était la bêtise même, le phallus? » Derrida, J.: *La bête et le souverain I*. Paris, Galilée, 2008, p. 277.

ou un roman, un poème, une loi, un désir ou une machine, c'est ce qui passe, plus ou moins bien, par la stricture rythmée d'un anneau »²⁷¹

En la página 227b la estricción reaparece frente a la economía general y al gasto sin reserva en un pasaje que aglutina varios tópicos traslapados entre las dos columnas: la medusa como apótrofo, el bocado (*mors*) y el duelo de sí. Derrida opone a la lógica la apotrófica del ser medusa, que no se tensa o empalma (*bande*), que ni siquiera se defiende, sino que se guarda sobre sí para elaborar su duelo; la apotrófica parece proceder no de una economía sino de una estricatura. El guiño a la lectura llevada a cabo desde la noción de gasto en Bataille es obvio; sin embargo desde el texto de Genet se ofrece una revisión crítica de esa generalización de la dialéctica, de la retórica de la pura pérdida. Aunque esta vez parece no tratarse de esto, la estricatura induce otra figura, otro modo de intervenir en el texto de Hegel y desde él en todo lo que su época quiso pensar con el nombre de historia de la metafísica:

« Pas d'économie absolument générale, d'exposition ou de dépense pure: une stricture plus ou moins forte.
Sa méduse toujours.
Morsure de soi »²⁷²

Esa página y las siguientes adelantan el pasaje anteriormente citado de la columna de Hegel donde se expone la primera transición de la religión natural. El presente y el contrabando o la contrabanda, incluso la matriz, se diseminan en el texto tendiendo puentes entre las dos columnas; sin embargo, esas figuras, que se podrían llamar cuasi-trascendentales o cuasi-categorías, estallan ante la confesión del firmante de un temor, ante el otro y ante la fragilidad de un sí mismo deshecho en la operación de escritura y desecho de ella. Inmediatamente el texto oscila, en el centro de esa confesión el texto se reapropia de nuevo, Genet no habría descrito nunca otra cosa. El efecto trascendental recae en el texto; pero salta de nuevo hacia un lugar que tampoco es exactamente superficie, la estricatura puede ser el nombre con el que aún se trata de aprehender lo indecible:

« Est-ce qu'un objet peut comprendre ce dont il est objet, voilà la question qui se posait aux Saintes-Maries-de-la-Mer à Pâques. Le reste du Rembrandt voulait sans doute répondre – et oui – à cette question.
Oui en raison de la stricture qui nous intéresse et nous contraint, la matrice transcendante laisse toujours retomber le reste du texte. »²⁷³

²⁷¹ *Glas*, p. 125 b.

²⁷² *Op. cit.*, p. 227 b.

²⁷³ *Op. cit.*; 230 b.

El ritmo estricturante se inscribe en el texto a partir de una cita de Genet insertada o recosida sobre el texto y repetida en varias ocasiones y en lugares heterogéneos. Esa cita ha sido cortada de un pasaje de Genet, una carta a Roger Blin, aunque podría haberlo sido de muchos otros: el ritmo del líquido que mana de un tubo de vaselina o el de una eyaculación. Pero no sólo, el ritmo entrecortado de un movimiento a tirones dibuja también el texto hegeliano y reescribe la dialéctica como estricción: “par à coups, saccades, petites secousses succesives, en touchant aux bords”, frase que aparece entrecortada en la página 11 de la columna de Hegel, en una mirilla, y se repite en varias ocasiones a lo largo del libro intersecando las dos columnas. Por ejemplo, en la página 162 de Genet, de nuevo en un *judas*, Derrida inserta la cita de Genet cuyo recorte ha dado lugar al segundo *judas* de la columna de Hegel:

« Les petites secousses donnent le rythme même de *gl*, la mise en émotion à peine étranglée du texte, la stricture angoissante de la anthérection, sa force de pénétration saccadée, par coups et à coups, l’efficace de son échec répété, “...nous accordant l’illusion que la mélodie achevée valait bien quelques pertes dans gaz précieux. Par petites secousses succesives nous nous sommes dirigés sûrement vers l’affadissement de la pièce. Secousses succesives afin de nous assurer un succès qui, à mes yeux, finalement est un échec.” (*Lettres à Roger Blin*) »²⁷⁴

Las sacudidas continuas marcan el ritmo de *gl*,²⁷⁵ pero antes han marcado el ritmo del texto hegeliano: “L’intermitance – rythme saccadé – est une règle essentielle”.²⁷⁶ El ritmo entrecortado se dobla de “l’écoulement de l’un dans l’autre” extraído asimismo del texto de Genet, del Rembrandt esta vez, y disperso entre las dos columnas reiterando la economía del resto que se nos narra en las primeras páginas: la circulación de la equivalencia generalizada entre todos los hombres, sentimiento que en ese texto hace a Genet escribir “*je m’éc*”, corte o suspensión de “*je m’écœur*”, “*je m’écoule*” e incluso de “*je m’écris*”.²⁷⁷ El texto de Hegel también responde a este ritmo entrecortado: la *Potenz* en el Hegel de Jena traducida al francés como *potence* (horca) propiciando un juego de falsos amigos lingüísticos. El paso de una *Potenz* a la siguiente se produce por la estricción de la precedente, el movimiento del texto hegeliano como superación e integración en planos superiores se organizaría también según ese ritmo entrecortado, que suspende y produce la circulación continua de los flujos. La dialéctica, pues, se reescribiría como estricción. Esa

²⁷⁴ *Op. cit.*; 162 bi.

²⁷⁵ Además de la página ya citada encontramos, también en la columna de Genet, la frase “Le glu de l’aléa fait sens et le progrès se rythme par petites secousses.” *Op. cit.*, p. 161 b.

²⁷⁶ *Op. cit.* 166 a

²⁷⁷ *Op. cit.*; 160 a

reescritura se produce entre las dos columnas, en los hilos que la traspasan correlativamente a la teoría de la equivalencia generalizada que describe, en su columna derecha, “*Ce qui est resté...*”.

Siempre queda el resto del texto funcionando como una estrictura que impide el flujo del discurso. El efecto trascendental resulta ser un resto del texto de Genet y de Hegel intersecados en un punto más o menos arbitrario. Hacia el final de la columna de Genet el *glas* y el resto se dejan intercambiar en la pregunta reiterada por el “aquí y ahora”. El resto – que pocas líneas antes aparecía, con el imperativo de construir su tumba, tomando la forma de un *gl*– no es reliquia o relicario de ninguna operación, sino “*stricture de l’orifice*” y “*goulot d’étranglement*”.²⁷⁸ La corpo-grafía y la geografía del resto siguen la estela de *gl*, ni siquiera una palabra, extracto apenas significativo diseminando el texto. El resto que queda, ese resto al que no ha precedido el todo, es un clamor que no se detiene; pero con el que algún doble interfiere trabando su marcha. Ese doble, imagen de la doble banda, que trata de llevar cuenta de la economía del resto, no es, sin embargo, un reflejo especular reconducible al uno del que emana: la doble banda es el efecto que produce un texto que siempre se escribe como más de dos. La novedad de *Glas*, si así se puede decir, no es tanto la doble columna (cuyos precedentes ya hemos visto), sino la incisión de la columna, el recurso al injerto y a la prótesis para desfigurar la figura siempre doble de un coloso pétreo. Esta tenemos que buscarla en los mirillas que se incrustan en cada columna y en los cortes tipográficos y textuales que inscriben incesantemente un corte de los flujos, un suspenderse, una interrupción del efecto trascendental del texto, destrazando la economía y abriendo a lo que ya en *Glas* va a ser llamado acontecimiento, término de nuevo reinjertado.

2.5 ¿Por un fetichismo general? (Geografías del deseo)

Derrida afirma en numerosas ocasiones que ha sido el texto de Genet el que ha proporcionado la forma de *Glas*, mientras que en la otra columna, sin decir nada, introduce en dos ocasiones una figura, extraída de la Estética de Hegel, que parece figurar sin pérdida la disposición del texto. Se trata de una figura cuyas transformaciones prefiguran el trabajo de escritura de *Glas*: las columnas fálicas de la India, que abren la columna de Genet para reaparecer nuevamente hacia el final. Esa doble inscripción de la columna fálica en la columna de Hegel descentra el libro y genera una especie de elipsis, que está a su vez descentrada y no permite cerrar en una figura única el curso del libro; aunque

²⁷⁸ *Glas*, p. 286 b.

indudablemente la proliferación de imágenes fálicas desdobladas en *Glas*, fetiches que deshacen la unidad del falo, tiene su máximo exponente en ese pasaje dos veces reiterado. En la página 8, tras la religión de las flores, Derrida introduce siguiendo a Hegel las columnas fálicas de la India. Éstas serían el origen de los cultos fálicos propagados por Frigia, Siria y Grecia en honor de Dionisos. En el curso de esas ceremonias, las mujeres elevaban, tirando de un hilo, un falo de enormes proporciones. Esos falos a modo de columna eran formaciones más anchas en la base que en la cima, sobre las que se practicaban agujeros donde se insertaban pequeños altares. Estas incisiones sobrevendrían tras la erección de las columnas, que en un primer momento estarían lisas e inenventadas. Los agujeros que horadan el falo habían llegado, según Hegel, *después*. Estas excavaciones o pequeñas cavernas laterales darían inicio a la pagoda, medio apenas determinable entre la columna y la casa, la escultura y la arquitectura:

« On ne peut donc y loger. Quoi que ce soit, mort ou vif. Ce n'est ni une maison ni une sépulture. Qui contemple une telle structure, qui le peut, on se le demande. Et comment un autel, un habitat ou un monument funéraire, un urbanisme ou un mausolée, la famille et l'État peuvent y trouver leurs origines »²⁷⁹

La pagoda, figura que la columna fálica inaugura, es un espacio indeterminable, un apenas lugar. Ni casa ni tumba, nada puede morar ahí; se sustrae a lo eco-lógico y a lo económico. Aparece como un resto previo que, sin embargo, terminará por dar lugar a eso precisamente para lo que no es lugar. A la segunda aparición de la columna fálica, en las páginas 281 y 282, la precede el *Klang* del bloque de piedra, el momento de no-todavía voz y no-todavía lenguaje (pues falta la interioridad) de la colosal estatua del Memnón. Derrida vuelve a repetir de modo más elíptico lo ya descrito en las primeras páginas: enormes columnas de piedra, más anchas en la base que en la cima, en principio intactas y, más tarde, enventadas, agujereadas para insertar en ellas imágenes de dioses. De nuevo se insiste en que las columnas estarían, en el inicio, lisas y sólo después se les practicarían incisiones múltiples que evolucionarán hacia la pagoda, donde ya se puede distinguir el interior del exterior. La columna fálica precede a la aparición del lenguaje, el espíritu tiene que pasar por esa forma para acceder a la expresión de la interioridad. Esta figura erecta es marcada dos veces, se divide en su doble aparición, revelando el rasgo más inquietante de la extraña forma de *Glas*: los agujeros que perforan las columnas haciendo a esas figuras fálicas desenvolverse hacia otra forma. La columna ha sido antiguamente la forma del libro; esa columna-libro se encuentra también horadada por múltiples mirillas que funcionan como

²⁷⁹ *Op. cit.*, p. 9 a.

canales de ventilación que la conectan con el afuera o como incisiones mínimas que desgajan y repiten pedazos de texto. En una de estas incisiones o mirillas, la palabra fetiche llega a la columna de Hegel de la mano de la crítica de Marx a Feuerbach para reinsertar el núcleo polémico entre Kant y Hegel, con un Freud asistiendo a la escena. El fetiche llega al texto por el dogma de la immaculada concepción, eso que Derrida abrevia como *IC* y que centra las discusiones entre los filósofos alemanes: “Reconstitution d’une colonne: nous intéressé le continu –ou le déjà– d’une valeur de fetiche.”²⁸⁰

Sarah Kofman afirma, en el texto de una conferencia pronunciada originalmente en un coloquio sobre Jacques Derrida, que la doble banda es la escritura del fetiche y del fetichista, el que no quiere renunciar a la oscilación incesante entre la supuesta cosa misma y lo otro. la escritura de *Glas* produce una generalización del fetichismo, primer paso hacia la deconstrucción del falocentrismo que opera en el corpus canónico del llamado pensamiento occidental. Ciertamente, el análisis del fetichismo ocupa un lugar importante en *Glas*, y no sólo respecto a Freud, en el que Sarah Kofman centra su análisis, sino también en Hegel y en Kant. El fetiche se sitúa en las dos columnas, dividiendo el espacio que da lugar a la disposición del libro; por ese hecho, y por la excepcionalidad de esa lectura, vamos a detenernos un momento en ella.

Kofman parte de un análisis de los textos de Freud sobre la envidia del pene para su reescritura del fetichismo, rastreando el falocentrismo y la profunda borradura de “la mujer” que operan subrepticamente en ellos. El fetichismo funciona como un modo de gestionar el temor a la castración y las relaciones sexuales; pero para Freud ese modo es patológico. El cálculo del fetichista es un mal cálculo desde un punto de vista económico, pues permanece ligado a una oscilación indecidible que conlleva en cualquier caso pérdida: la especulación con lo indecidible no se amortiza. Aunque el fetichista parezca muy contento con su fetiche, si entra en análisis se revela que ese compromiso no era en absoluto satisfactorio. Freud rechaza lo indecidible como mal cálculo, justo donde *Glas* incide en su reinscripción del fetichismo. Derrida –nos dice Kofman – convierte la oscilación indecidible del fetichismo en el badajo que corta el hueco interno de la campana y produce el *glas*. Lo relevante y revelador para Kofman es que, a partir de una lectura del texto de Freud (Kofman no trabajó los otros corpus traslapados por el fetiche), Derrida propone la generalización del fetichismo, generalización de la oscilación indecidible que el fetiche parece representar ejemplarmente, como primera etapa de una deconstrucción del falocentrismo. El dispositivo de *Glas* es la simulación de una puesta en escena del

²⁸⁰ *Op. cit.*, p. 231 a.

fetichismo generalizado que oscila hacia su contrario, el culto fálico, la erección de la columna. Lo que Kofman no señala es que el fetiche, si bien interseca y se deja extraer de diferentes discursos filosóficos clásicos, no agota la complejidad de la economía indecible puesta en escena en *Glas*, inscrita en nombres múltiples y, a veces, en ni siquiera nombres.

El fetiche se extrae de los textos para reinjertarlo en ellos de otro modo, abriendo la posibilidad, por ejemplo, de insertar la lectura de Freud en el texto de Hegel. Kofman destaca que esto permite, por una parte, mostrar la analogía entre la especulación hegeliana, con su ansia de amortización, y el fetichismo y, por la otra, reinscribir las nociones freudianas en el círculo de la *Aufhebung* y, por tanto, injertar el psicoanálisis en la historia de la metafísica bajo el ansia común de poner fin al fetichismo. Ese rechazo del fetiche está conducido al fracaso: lo indecible no se deja domeñar y hace que se tambaleen las categorías que lo determinan y los dualismos binarios que lo ordenan jerárquicamente. Derrida descripta ese *double bind* del fetiche particularmente en el texto de Freud, haciéndolo tambalearse (*clocher*) al poner de relieve su heterogeneidad, aunque Freud conserva una definición de fetiche como sustituto del pene que implica una afirmación de que hay la cosa misma. Freud no ha querido o no ha podido admitir que la indecibilidad del fetiche comporta un exceso potencial sobre la serie de oposiciones que lo sustentan. En este punto Kofman discrepa de la lectura de Derrida; para Kofman, Derrida concede a Freud demasiado (en lo que respecta a la indecibilidad del texto freudiano) y demasiado poco (al considerar que en el texto Freud sigue funcionando la distinción fetiche/cosa misma cuando el fetiche no es el sustituto de un pene cualquiera sino del falo materno, del fantasma). Sin embargo, Kofman no se muestra aquí muy justa con Derrida, que señala precisamente este último aspecto como rasgo fundamental del texto freudiano, siendo lo que permite en él proceder a lo que Kofman denomina generalización del fetichismo: el fantasma al que el fetiche sustituye es tan omnipresente en *Glas*, más si cabe que el fetiche, en la sigla IC. Con todo, Kofman reconoce que, gracias a esa estrategia de lectura, Derrida puede introducir la noción de fetichismo generalizado como prótesis originaria que abre un espacio de juego: aquel donde se origina la literatura desde una puesta en escena que desborda las oposiciones jerárquicas del falogocentrismo:

«*Glas* dans sa forme même est la mise en scène de ce fétichisme, de cette indécidabilité généralisée qui “renversent” le phallogocentrisme et toutes les oppositions métaphysiques. Que gagne-t-on, que perd-on à ce jeu? Et *qui* gagne, qui perd à ce jeu si cette question a encore un sens? Quelle sont les “fins” poursuivies

par Derrida? (“Derrida”, est-ce bien l’ “auteur” qui signe de ce nom *Glas*? *Glas* qui sonne le glas de “l’auteur”, du “nom propre”, de la “signature”?) »²⁸¹

La reescritura de *Glas* como fetichismo generalizado desencadena en Kofman la pregunta por los “fines” del firmante. *Glas* dobla por el autor, el nombre y la firma; la conformación de su superficie nos conduce al nombre propio de Jacques Derrida entre signos de interrogación, como si finalmente en *Glas* no se hiciese otra cosa que reinscribir afanosamente ese nombre propio dispersando la firma. Ese fin no es nunca *uno*, como el fetichista, que juega siempre con un gesto doble en dos escenas a la vez. Derrida se sitúa entre las dos columnas; de ahí la división de *Glas*, donde « l’ “argument de la gaine” se trouve érigé en loi générale ». ²⁸² Para Kofman esto puede compararse a lo que, escribiendo sobre Blanchot, Derrida llamó la doble invaginación. La doble postura, la mirada estrábica que exige una escritura que divide en dos también al lector son forzadas por ese texto a dos columnas que obedece, quizás, a un designio doble. Kofman cita los textos en que Derrida se confiesa, por adelantado, y niega su deseo al inscribirlo. Anota con cuidado el estrecho impracticable y la economía insostenible de esa doble columna a lo largo de tres páginas llenas de largas citas de *Glas*, para finalmente reconducirlas a la imagen de la sinagoga y de la Toráh desnudada en sus columnas dobles, volviendo a insistir, para ponerla de inmediato también en cuestión, en la pregunta por el quién:

« Avant, plus tard, de prêter vous-même la main à cette cérémonie. Vision, manipulation interdites qui vous a fait, dites-vous, longtemps rêver, a fait s’agencer toutes les pièces de votre vie. À l’origine, sans doute, de votre fétichisme généralisé, de votre oscillation indécidable, de vos nécessaires doublés liaisons. Mais qui vous? Derrida? Celui qui signe de ce nom *Glas*? »²⁸³

Kofman rechaza una lectura genealógica: la firma es la red del “más de un nombre”, no se puede analizar el badajo de una campana. El recuerdo de infancia de la sinagoga no compone una escena originaria, él mismo se injerta en una evocación del no-judío Genet, la Toráh no es tampoco un texto paradigmático. En *Glas* ya no hay paradigmas sino series, series en el tejido intra-textual e inter-textual de *Glas*. Kofman reinjerta aquí *Glas* en el corpus de Derrida, señalando su continuidad:

« *Glas*, c’est une envolée de cloches entre les textes, un pendule oscillant qui, selon le titre de Blanchot, accompagne sans accompagner, escorte des textes »²⁸⁴

²⁸¹ Kofman, S.: “Ça cloche”, en *Lectures de Derrida*, ed. cit., p. 139.

²⁸² *Op. cit.*, p. 139.

²⁸³ *Op. cit.*, p. 142.

²⁸⁴ *Op. cit.*, p. 143.

Entre todos esos textos no hay relación de modelo a copia sino de cita o de plagio, sobreimpresión apocalíptica o asedio críptico: “cada texto es una máquina de múltiples cabezas lectoras” que se responden y se acoplan, divididas y aglutinadas, indecibles.²⁸⁵ La lenta procesión del texto de una lengua a otra, la del otro, provoca un desbordamiento que destruye todos los límites cortantes. Ya no hay marcos, ni bordes, ni límites asegurados entre un texto y su afuera. Cada texto, y el que se escribe entre los dos, no pertenece a ninguna forma, a ningún género. Kofman va a insistir en la dispersión irreductible del género: *Glas* dobla por la distinción en géneros, palabra que reúne, traslapándolos, textos y cuerpos:

«Tout ce qui vient d’être dit du texte peut être dit du sexe: il y a, dans *Glas*, une sexualisation du texte et une textualisation du sexe. La question de la sexualité comme oscillation indécidable, répétée, est la même que celle du texte, comme volée de cloches entre les textes: l’écriture de la double colonne est celle d’un sexe double, diabolique »²⁸⁶

Glas es una reescritura del cuerpo, un hacerse cuerpo de la escritura y a la inversa. Sin embargo, nos atrancamos, perdemos rigor cuando queremos ir más allá en la compleja imbricación entre texto y cuerpo. En ella se pone en escena, de ahí le viene su potencia, un sexo-texto doble que se envuelve (*gaine*) y se empalma (*bande*), deslizándose en el texto la figura de la anterección. Esa escritura es lo contrario de una purificación; comienza con el resto, con la cita y el muñón. Sarah Kofman, a partir de *Glas*, le da el nombre de columna estilitanesca, haciendo un guiño al Stilitano de Genet. Esa columna es una prótesis a la que no habrá precedido ningún acontecimiento. Se tiene en pie sola; es una maquinaria, un postizo y un pastiche. Kofman reconduce la columna al travesti, el que incorpora en sí todos los sexos, para volver a describirnos la forma de *Glas*: columna truncada, tatuada, con miles de mirillas horadándola y de bisuterías a modo de incrustación. Las dos columnas de *Glas* reescriben el fetichismo generalizado: no se oponen, sino que difieren. El fetichismo generalizado no conduce a una indiferenciación textual o sexual. Las columnas heterogéneas se comunican, se hacen guiños y se penetran; pero al penetrarse la oposición se suspende, sobre todo, la oposición sexual. Las columnas se escurren, fluyen la una en la otra (*s’écoulent*). Sarah Kofman lo denomina la escritura del “*m’éc*”, inversa a la del hombre, que suena el *glas* del falogocentrismo, primer paso hacia la afirmación incondicional.

²⁸⁵ Derrida, J.: *Parages*, ed. cit., p. 152 (citado por Kofman en la página 143).

²⁸⁶ Kofman, S.: “Ça cloche”, ed. cit., p. 144.

Kofman hace desembocar al fetichismo generalizado en el “*Viens, viens*” y a Genet en Blanchot, en una oscilación indecible hacia lo Neutro: un paso fuera de *Glas* desde *Glas*. El *glas* del falogocentrismo deja resonar nuevos fines, no los del hombre, ni los de la mujer sino los de un “yo-nosotros”.

Kofman cierra su artículo con una cita de Blanchot que nos remite al “*viens, viens*”; la última página de *Glas* inserta, sin revelar su procedencia, el *unbegrenztem Ja* de Nietzsche, pero Kofman no lo recoge en su texto. De algún modo, de su lectura se desprende que *Glas*, como generalización del fetichismo, es un gesto aún negativo, que la deconstrucción del falogocentrismo que pone en marcha necesita completarse con un sí, que parece venir de otro lugar. La deconstrucción se lee como un gesto negativo, destructivo, cuando su estrategia es mucho más compleja. La lectura de Kofman es extremadamente valiosa, ya que trabaja sobre el texto sin reducir su complejidad, poniendo la cuestión del sexo y del texto como eje vertebrador. Sin embargo también ella se deshace, finalmente, del libro con un gesto precipitado para saltar hacia otro. Habría tal vez que demorarse un poco más, tomándola en serio, esa escritura del fetiche tal y como se extrae y re-injerta en los diversos corpus que componen *Glas* para construir una prótesis inaudita a la que quizá, ese viejo nombre, un tanto metafísico aún, de fetiche no se ajusta ya bien.

En *Glas* el fetiche llega al texto de la mano de un *déjà* entre guiones. Fundar o destruir la religión, la producción familiar –escribe Derrida– acaba siempre en querer reducir el fetichismo, desvelar la columna y erigir la “cosa misma”. Ese deseo, que trabaja a la madre cristiana y a su descendencia, hace entrar en escena al padre. En su nombre se trata, tanto en Hegel como en Kant, de hacer desaparecer el fetichismo: en el caso de Kant vinculado con la apropiación violenta de los curas y muy especialmente con el Papa y, en Hegel –según Derrida– con la filosofía de la religión kantiana como filosofía nocturna que postula un Dios celoso, que no se revela a la luz de la razón. Entre Hegel y Kant está en juego el fetiche, que en el texto de Derrida se marca dos veces, interrumpiendo en la página 232 el texto principal con una interrupción de casi 5 páginas que comienza de este modo:

«qu'en est-il de la dialectique spéculative quant au fétiche? Dans son sens strictement religieux (celui dont parle le Président des Brosses), le type fétichiste est, selon *La raison dans l'histoire*, africain.»²⁸⁷

Este pasaje en otra tipografía corta el texto en el momento en el que Derrida iba a remitirnos el origen etimológico del término fetiche, la palabra portuguesa *feitiço*. La palabra

²⁸⁷ *Glas*, p. 232 a.

fetichismo guarda en su forma los trazos de la historia colonial que abre la época moderna. Antes de su sentido sexual, ha servido para designar la mirada europea sobre la religión africana. El término aglutina, pues, un doble sentido estrechamente comunicado: el de lo religioso y el de lo sexual. El uso psicosexual del fetichismo ha procedido ya por generalización de la supuesta experiencia religiosa de las sociedades africanas a la sexual de algunos individuos, perversos, de las sociedades europeas: el fetichista es, de algún modo, un resto de un estadio que, por no pertenecer todavía a la historia, ni siquiera puede ser llamado anterior. En ese largo metido Derrida anota cuidadosamente las oscilaciones, las contradicciones incluso, del texto hegeliano sobre la subjetividad africana en *La razón en la historia*: Hegel afirma sucesivamente que “el negro” se confunde todavía con la naturaleza y que trata de dominarla como una potencia extraña, que la carne humana sólo es alimento y que a la vez nunca se consume únicamente como tal, etc. El texto de Hegel se ve amenazado por una lógica auto-inmunitaria. En principio podría parecer que el tipo africano no tiene historia, su inconsciente no se deja aún dialectizar, permanece (como el “aquí y ahora”) en el umbral de la dialéctica especulativa. Sin embargo, esa no-historicidad podría ser siempre interpretada como negatividad y de ese modo integrada en el proceso especulativo. Esa interpretación no se hace sin costes para la dialéctica; el propio texto de Hegel emborrona esos supuestos de los que parte como tópicos históricos no cuestionados. África sería pues un resto de la Historia, para Hegel, y cuando llegue a ella será a costa de haberse sometido al imperio del idealismo especulativo. La empresa colonial inscribe la geografía que la acompaña sobre los restos de lo que no quiere reconocer como historia, el movimiento del espíritu traza una historia del mundo espacializándose en la violencia de la empresa colonial; ese resto salta también a la otra columna, en el modo de los compromisos políticos de un tal Genet:²⁸⁸

Dejando de lado la no-historia de África, Derrida inserta un análisis del texto de Freud sobre el fetichismo que comienza con la pregunta: “Qu’est-ce que spéculer quant au fétiche?”²⁸⁹ El concepto de fetiche comporta invariablemente un predicado: el fetiche es un sustituto de la cosa misma, sea ésta Dios o el falo. El fetiche se opone a la presencia de la cosa misma; a la verdad, por ese motivo debería desaparecer. Su funcionamiento es el del significante y, es más -añade Derrida-, quizá cualquier significante sea una especie de fetiche. Semejante noción de fetiche implica que es posible distinguir entre la cosa misma y el sustituto; sin embargo, de ahí el interés del texto de Freud, la cosa no es tan sencilla. Derrida afirma que el texto de Freud proporciona piezas con las que reconstruir otro

²⁸⁸ *Op. cit.*, p. 45 b.

²⁸⁹ *Op. cit.*, p. 234 a.

concepto de fetiche a partir de su generalización. En Freud el fetiche no sustituye a un falo “real”, sino al falo materno. Además Freud pone como fetiche ejemplar *la gaine*, funda pública que impide zanzar en cuanto a la castración.²⁹⁰ Fetiche y fantasma, o fantasía, guardan una estrecha relación.²⁹¹ El propio Freud afirma (ya hemos visto las observaciones de Sarah Kofman a este respecto) que en los casos más refinados la construcción del fetiche reposa *a la vez* sobre la afirmación y la negación de la castración. Ese “a la vez” marca en el texto una economía de lo indecible. Esto no quiere decir que lo indecible interrumpa la eficacia del principio económico, sino que se pone al servicio de una economía general: hay una especulación económica sobre lo indecible –afirma Derrida– que no es dialéctica, pero juega con la dialéctica con un gesto apotropaico. Sólo al perder en los dos registros, en las dos escenas, la economía se torna economía general. En el interior de este fetichismo generalizado se desarrolla el fetichismo estricto del que la metafísica estaría aún presa. Esta distinción entre fetichismo estricto y fetichismo generalizado trae resonancias de la oscilante distinción entre economía restringida y economía general en “De l’économie restreinte...”, donde esa distinción económica operaba como palanca de intervención en la dialéctica hegeliana mediante la inserción en ésta de la noción de soberanía como gasto suntuoso para subvertirla desde el interior. En ese artículo pueden ya leerse ciertas reservas hacia un Bataille que oscila hacia la metafísica.²⁹² En *Glas* la noción de soberanía en Bataille, a partir de su crítica del fetichismo de Genet, se reinscribe en la metafísica.²⁹³ También el bibliotecario considera que hay que terminar con el fetichismo: el *ersatz* (sucedáneo) no es bueno, pues falta el corazón y la interioridad en él. El fetichismo generalizado puede ser leído como una contraposición irónica a la economía general defendida por Bataille contra éste.

La compleja lectura económica del fetichismo traza líneas diversas que recorren los mil hilos de *Glas*, pero muy especialmente una que se anuncia ya desde la primera página: el fantasma de la *IC* y el *Sa*. El fetiche es el sustituto del fantasma por antonomasia, el falo materno, pero ese concepto corriente de fantasma es a su vez determinado desde la dialéctica especulativa. El *Sa* necesita del fantasma, en primer lugar para determinar la

²⁹⁰ Cf. *op. cit.*; pp. 252 b, 256 b, 261 b, 235 y 236 a.

²⁹¹ El término francés es *fantasme*, término tomado del griego φάντασμα para traducir la palabra *Phantasie* en Freud. El término *fantasme*, que se impuso frente a *fantaisie*, no tiene las connotaciones del español fantasma (*phantôme* en francés). Ha sido Lacan el que ha impuesto el uso de *fantasme*, noción que sometió a una profunda reelaboración, y es desde sus textos que la tradición psicoanalítica de habla hispana ha optado por traducirlo como fantasma. Para una definición sobre la génesis de esa noción y los problemas de su traducción del alemán al francés, cf. Laplanche, J. y Pontalis, J.B.: *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1967, pp. 152-155; y Roudinesco, E.: *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris, Fayard, 2006, pp. 284-285.

²⁹² Cf.: “De l’économie restreinte à l’économie générale. Un hégélianisme sans réserve”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., pp. 400 y ss.

²⁹³ *Glas*, pp. 242-249 b.

diferencia (sexual) en oposición. Según Derrida, la *IC* es el fantasma que el *Sa* necesita. El acrónimo *IC* padece también de la diseminación y polivocidad que afecta a casi todos los términos del libro, pudiendo contener a la vez el imperativo categórico y la inmaculada concepción. *IC* sólo puede determinarse y denunciarse desde la instancia del Saber absoluto, que hace aparecer el momento de la religión como representación, como fantasma de dominio y autonomía absolutos. El fracaso de ese deseo, el retorno a sí en el círculo de la doble virginidad, sería el límite del fantasma, aunque ese valor de fracaso resulta débil y confuso. De nuevo encontramos en el *écheq* un guiño a la otra columna, al texto de Bataille sobre Genet que llevaba por título “L’écheq de Genet”.²⁹⁴ Quizá el fantasma de la *IC* haya fracasado –prosigue Derrida –, pero no resulta fácil afirmarlo después de dos mil años de historia de Europa, de Cristo al *Sa*. El fantasma reescribe de nuevo una geo-historia que depende para formularse de ese fantasma que ahora, desde el *Sa*, se rechaza. Lo que la *Ciencia de la Lógica* demuestra impecablemente, según Derrida, es no sólo que el mito, la fantasía, es verdad, sino que el fantasma proporciona la medida de la verdad, la verdad verdadera, esto es, la verdad como revelación:

« Alors le phantasme (absolu) de l’*IC* comme phantasme (absolu) est la vérité (absolue). La vérité est le phantasme même. L’*IC*, la différence sexuelle comme opposition (thèse contre thèse), le cercle familial absolu serait l’équivalence générale de la vérité et du phantasme. Enantiose homosexuelle.»²⁹⁵

En el fetiche que “sustituye” a un fantasma, significante ejemplar, se juegan tres de los grandes corpus de la modernidad europea: Kant, Hegel y Freud. Ese fetichismo generalizado que pondría a la metafísica como su límite interno se reinscribe también en la otra columna; pero en esa reescritura el propio término de fetiche no sale ileso, resulta alterado escribiéndose preferentemente en la figura de la prótesis e inscribiendo la tópica del travestimiento, geografía que remeda el movimiento de oriente a occidente del águila hegeliana. El fetiche aparece en el texto de Genet bajo la forma de un racimo de uvas postizo, colocado con alfileres bajo la bragueta del pantalón de Stilitano en la novela *Journal du voleur*. Ese postizo no está ahí para cubrir una falta, sino para desplazar en ella otra falta. Stilitano habría comprado una herida postiza, para salvar del desprecio a su mano cortada. El gesto de Derrida comentando estos pasajes es en extremo matizado y complejo; tras cortar abruptamente una larga cita de Genet, añade Derrida:

²⁹⁴ *Op. cit.*, p. 37 bi, 245 b y ss.

²⁹⁵ *Op. cit.*, p. 251 a

« Pourquoi couper ici?

Si nous ne lisions pas, nous aurions, nous, l'imprudence de commenter ce port de la grappe. Nous imposerions à ce morceau des mots nouveaux, en tous cas des mots qui lui sont étrangers. Devant toutes les plaies d'Égypte, on imagine les docteurs hocher la tête et psalmodier: castration, fétichisme, castration de la mère, fétichisme, castration, castration je vous dis, encore castration. »²⁹⁶

Derrida ha introducido la palabra fetiche para luego retirarla. Ser justo con el texto de Genet, quizá, impone un movimiento de oscilación que hace del fetichismo una cuasi-categoría que siempre puede recaer en el plano de inmanencia del que se eleva. No hay significante privilegiado, ni clave o llave, que nos permita entrar en el texto, o escapar cuando ya nos hemos encerrado con nuestro verdugo, como Genet en la escena del racimo de uvas postizo. El texto mismo tiene la consistencia de ese racimo de uvas postizo. Es un *Ersatz*, un sucedáneo –término que forma parte de la lengua francesa y alemana traslapándose, aunque el *Satz*, la tesis, proteja de lo que reemplaza. La cuestión del fetiche es reiterada dos veces: la primera tras un corte en el texto, para hablar del ya referido Bataille; y, tras ésta, el fetiche vuelve al texto en la página 249 con la pregunta: ¿es el postizo un fetiche? Esta interrogación supone, por lo menos, que el fetiche sea algo y que podamos saberlo. En principio podría parecer obvio: el fetiche es el sustituto del falo de la madre al que el niño no quiere renunciar, erección monumental ante la amenaza de castración. Todo esto es fácilmente reconocible –concluye Derrida–; pero en este caso no se trata de un sustituto sino de un corte suplementario, una especie de castración suplementaria para remarcar otra castración, también suplementaria. Al no tener ya un estatuto rigurosamente decidible, al oscilar en el juego de la diferencia suplementaria, el fetiche clamorea por el falogocentrismo. Derrida vuelve, en ese punto, al texto sobre el fetichismo de Freud traslapando ambas columnas en el que quizá sea el guiño más obvio de la una a la otra. En otros términos, vuelve a insistir sobre la doble vinculación indecidible que constituye la resistencia y la *restance* del fetiche. Esa doble atadura constituye la estructura más sutil del fetiche. La economía del fetiche es más fuerte que la de la verdad, que la de la cosa misma o la de un discurso que pueda decidir en lo que respecta a la castración. Entonces el fetiche, con su estructura oscilante, hace retornar la imagen de una campana y la oscilación incesante de su badajo, en cierto modo la forma de *Glas*:

« Il oscille comme le battant d'une vérité qui cloche.
Comme le batail dans la gorge, autrement dit dans le gouffre d'une cloche.
[...]

²⁹⁶ *Op. cit.*, p. 239 b

Pendule de la hune, le fétiche oscille –comme le battant d’une vérité qui penche,
qui cl – »²⁹⁷

La economía del fetichismo anuncia el *gl*, que no tiene cuerpo ni sexo ni voz, y anuncia también la tónica del travestimiento, extraído del texto de Genet como el cortejo fúnebre, compuesto por una delegación de transgénero, que da comienzo a un duelo imposible. Los rituales de la muerte guardan una estrecha relación con el travestismo.²⁹⁸ La doble banda inscribe un sexo indecible que envuelve al padre y a la madre. Volvemos al fantasma de la *IC*, reescrito desde la geografía del travesti en el espacio indeterminado de una *presqu’île* (península y a la vez juego de palabras con “casi él(la)).²⁹⁹ La doble banda era el efecto de un corte (*coup*), cercenado a su vez, reescrito como coste (*coût*). La economía indecible que esta reinscripción pone en juego afecta al discurso y a los diversos metadisursos que tratan de asirlo, pero no se agota en ello. La prótesis y el suplemento cubren una falta ausente, redoblan la falta generando un exceso indecible que afecta a su propia inscripción. La doble columna se cubre de inscripciones, se disemina y se multiplica por el resto que produce y que no se deja del todo cuantificar por su doble operación. El resto de *gl* habrá puesto en marcha *a posteriori* la doble serie diseminante de bandas, vendas, columnas y falos que se dejan describir en el fétiche.

2.6 +2

La doble columna se ha erigido para mostrar la diseminación imparable del falo y del fétiche, el traslaparse de la erección con su supuesto contrario, los agujeros múltiples del monumento, su no ser ni uno ni dos, sino siempre más de dos. La técnica del injerto abre la posibilidad del efecto trascendental, las columnas fálicas del texto de Hegel recosidas en *Glas* describen la forma del libro como todo en un fragmento. Sin embargo esa estructura, que nos devolvería a través de la lógica de fragmento a la metafísica del libro, no es suficiente para reinscribir lo que entraña la disposición gráfica del texto de *Glas*. No se puede decir que *Glas* remede la forma de las columnas fálicas, pues ese efecto habrá llegado al libro *a posteriori*, por una *casualidad*, no funcionando como principio explicativo, ni siquiera como su simulación. La metáfora arquitectónica no permite dar cuenta de las relaciones de vasos comunicantes y resonancias impredecibles que tienen lugar en *Glas*. No porque no sea en absoluto pertinente, sino porque no lo es *del todo*, porque produce un

²⁹⁷ *Op. cit.*, pp. 254-256 b.

²⁹⁸ *Cf. op. cit.*, p. 271 b.

²⁹⁹ *Cf. op. cit.*, p. 275 b.

resto que impide su adecuación plena. La diseminación de la doble columna o la efusión de la erección tiene lugar por un efecto de corte, de interrupción del flujo, nombrado en la estricción y resonando en la estrictura. Pero el corte solo no da cuenta del dispositivo del texto; a éste lo traslapan aposiciones o inserciones, como las que tienen lugar con la estameña o el racimo de uvas de Stilitano en el texto de Genet. La doble columna no es, aunque lo parezca a primera vista, el principal o el más novedoso recurso del libro; ésta sólo funciona como tal porque junto a ella, en su interior, rompiendo su homogeneidad con inserciones o adelgazamientos imprevistos, otros recursos trabajan, no para destruirla, sino para transformarla en *otras*.

Glas reinscribe la indefinición del corpus: entre el cuerpo y el texto la relación no es de simple analogía; la reelaboración de la noción de mimesis tiene también efectos en este sentido. El cuerpo, que emerge más allá de la distinción entre inscripción y soporte de la inscripción, no es un cuerpo animal o humano organizado en funciones; esa relación entre cuerpo, libro y mundo que se sostenía en un *lógos* no quebrado y con la que se inicia la llamada modernidad europea es desplazada en su reiteración. Deleuze y Guattari recuperan y reinscriben como concepto, en el sentido que ellos mismos han elaborado, el cuerpo sin órganos de Artaud sin ponerlo en obra; *Glas* que no lo cita, pese a que tantas y tantas líneas nos remitan a él, obra su impropio cuerpo sin órganos, deslavazando la forma tradicional del libro a través de otro trabajo con el soporte. Cuando, comentando los dibujos de Artaud, Derrida extrae y amplifica el eco de un término puntual en la obra de éste, subjectil, está reinscribiendo *a posteriori* la operación que había efectuado en *Glas*. Si *gl* arranca el sexo, el cuerpo y la voz a la lógica de la conciencia y la representación, lo que emerge de los restos del cuerpo, de la voz, del sexo se acerca a una figura monstruosa, imagen de lo neutro, a un lugar que apenas se deja nombrar como tal: un acontecimiento como soporte, o a la inversa, que no deja indemne la economía del sentido en la que ambos se habían inscrito hasta ese momento. El corpus textual de *Glas* no sólo es monstruoso y colosal a causa de las dos columnas erigidas, en apariencia la una junta a la otra o contra ella, sino sobre todo por las fisuras microscópicas que trabajan su superficie para no dejarnos determinar dónde se halla el centro en un cuerpo en el que el exceso de significación amenaza con impedir la asignación de un sentido. Como imágenes del texto en el texto, las escarificaciones, los cortes, los tatuajes y otras incrustaciones sobre la superficie del cuerpo lo reinscriben al convertirlo en un soporte que no se deja ya inscribir en la lógica tradicional del soporte: el cuerpo del libro dibuja otro cuerpo, no un cuerpo real al que lo simbólico le ha sido sustraído, sino un cuerpo simbólico por un gesto apotropaico, tal vez, que termina

mezclándose con lo otro. Esto se trabaja en *Glas* mediante tres recursos poco usuales en el formato libro, extraños, innovadores quizá por ser excesivamente tradicionales, que han contribuido a permitir la lectura de *Glas* como un hipertexto, vinculado aún a la metafísica de un libro que ha vencido al soporte, cuando quizá fuesen previos al libro, restos de una escritura arcaica. Todo estos recursos inciden en la prótesis, en el injerto, en la suspensión del texto y en la oscilación irremediable entre un exceso y una falta que inscribe de otro modo la economía, dicho en términos psicoanalíticos ya clásicos, del fetichismo y la castración.

2.7.1 *Judas*: voyeurismo y tra(d)iciones

A lo largo de *Glas*, a la derecha de Hegel y a la izquierda de Genet, Derrida introduce en la columna pequeños cuadros de texto. En el tercero de estos cuadros de texto, que no ocupan el margen sino que desplazan el texto hacia el centro, se sugiere, con una imagen importada de una obra de teatro de Genet, el nombre de *judas* (mirilla), las connotaciones que derivan de esa figura de la traición están explícitamente destacadas:

« Les ALC sonnent, claquent, éclatent, se réfléchissent et se retournent dans tous les sens, comptent et se décomptent, ouvrant – ici – dans la pierre de chaque colonne des sortes de judas incrustés, créneaux, jalousies, meurtrières pour voir à ne pas se laisser emprisonner dans le colosse, tatouages dans la peau plissée d'un corps phallique ne se donnant jamais à lire qu'à bander, légendes aussi pour les pierres du *Balcon* ou du boxon »³⁰⁰

Las mirillas que horadan la piedra de las columnas fálicas han sido producidas por los golpes de ALC desperdigados por el texto desde el inicio. Las celosías que se abren en el cuerpo del texto se dejan nombrar también como tatuajes, dibujados en la piel plisada de un cuerpo fálico, leyendas que nos remiten a la leyenda de Hegel tal y como se inscribe en la primera página de la otra columna. Cuando el nombre común *judas* llega al texto en la columna de Genet, cuatro mirillas lo han precedido ya en la columna de Hegel. En esas dos primeras páginas del libro tiene lugar la acumulación del mayor número de incrustaciones en el texto, cuya función es diversa y heterogénea. La primera mirilla del libro explica la aparición de un *Sa* en el texto, acompañándolo de inmediato de una *IC*, el otro acrónimo que entre Hegel y Genet se esparce en *Glas*. Esa mirilla funciona aparentemente como una nota a pie de página: explica al margen del texto para apuntalar lo que en él se dice. Su estilo, sin embargo, es demasiado elíptico; no aclara sino que complica y retuerce

³⁰⁰ *Op. cit.*, p. 9 bi.

suplementariamente el texto, adelantando lo que aún no ha llegado, condensando el tiempo del libro y precipitando su desarrollo. Cada mirilla incide en el “aquí y ahora” del texto y reincide en un elemento al que acompaña o desplaza extrayéndolo y fijándolo de otro modo. Sin poder reducir la singularidad de cada irrupción, a grandes rasgos, los *judas* funcionan principalmente de dos modos. Por una parte, abren el espacio para lo otro, por ejemplo, para la cita que excede al texto de la columna; es el caso de muchas citas de Hegel, de Genet, de Bataille o de Freud que toman la forma de mirilla; en múltiples ocasiones sólo la cita resta exenta junto al texto que comenta el mismo u otro pedazo del corpus. En lo que respecta a la columna de Hegel, muchas de estas citas son además el lugar en el que se da cabida al original alemán, el espacio, pues, para el otro idioma. Aquí podríamos incluir también las citas de definiciones de diccionario que recogen una palabra del texto adyacente o bien que introducen marginalmente alguna palabra que podría estar, y no está, en la columna. Este uso de la mirilla la acerca, como ya señalamos, a la nota a pie de página, como si la mirilla fuese un sustituto, en ese texto sin notas ni referencias, de la misma.

Sin embargo la mirilla es irreductible a la función de la nota al pie. La nota al pie, que ocupa el margen inferior del texto, sirve para apuntalarlo, aunque le haga correr siempre el riesgo de perderse a sí misma: la economía, primera exigencia de un uso correcto de la nota a pie de página, está al borde de caer en su otro. La nota al pie siempre es an-económica, está en un *double bind* que a la vez que inserta el texto en una tradición y lo legitima, arriesga su pérdida al introducir un texto suplementario que muestra la precariedad del llamado texto principal. Derrida trabajó después de *Glas* ese margen inferior que ocupan las notas para romper los principios de autoridad que guían su uso y abrirlas a su otro.³⁰¹ Las mirillas de *Glas* no escapan del todo al *double bind* de la nota respecto a la tradición y al canon textual; pues en muchos casos cumplen la función de apuntalar o aclarar lo que se dice en el texto de la columna, pero de otro modo. Las referencias de las citas han sido hurtadas (salvo en la primera cita del texto de Fonágy);³⁰² podríamos estar ante una serie de notas completamente ficticias, puesto que no se nos dice cuál es la fuente. Por el otro, el tono de las mirillas agudiza la radicalidad del estilo de *Glas*: en ellas Derrida es más elíptico y más abrupto. Las mirillas no siempre son del todo pertinentes, en muchos casos resultan impertinentes, puntúan, o incluso golpean hasta destruirlo, el texto principal. Esto resulta patente en la columna de Hegel, cuyas mirillas acentúan, a veces con palabras del propio Hegel, las paráfrasis de su texto, impugnándolo incluso, como sucede en dos mirillas que

³⁰¹ Cf. Derrida, J.: “Journal de bord”, en « Survivre », *Parages*, ed. cit. ; y “Circonfession”, en *Jacques Derrida*, ed. cit.

³⁰² Cf. *Glas*, p. 111 b.

insisten en el falogocentrismo que opera en él con un escueto “qui, nous? Nous les hommes?”.³⁰³

El otro uso de la mirilla se acerca más a una función de comentario del texto que se escribe, y que de este modo queda desdoblado o descentrado por una especie de función cuasi-metalingüística o cuasi-trascendental. Este es el caso de la segunda mirilla de *Glas* (7 aii), por ejemplo, en el que la *pensée du reste* se reescribe como *reste à penser*, abriendo una mirilla que anuncia la estrategia del libro con una referencia a “el otro lado”; o de ciertas mirillas de la columna de Genet que cumplen funciones de comentario o insertan observaciones al texto.³⁰⁴ Esa distinción que hemos establecido está en un incesante proceso de contaminación; en muchos casos los usos se intercambian o se desdoblan, la cita (en apariencia el recurso clásico) comenta el texto que la comenta, tanto en Hegel como en Genet; y el meta-comentario que cuestiona la propia lectura que se lleva a cabo puede ser interpretado como un gesto defensivo que cierra el libro en bucle en una economía de la reapropiación que finge su pérdida. En cualquier caso el formato libro, heredero de la modernidad y de la revolución industrial, ha sido alterado. La mirilla convierte *Glas* en un objeto radicalmente nuevo por radicalmente clásico: no está tan lejos de la glosa, del libro todavía abierto en sus márgenes a ese comentario que construía otro cuerpo en él.

Esos cuadros de texto funcionan como una pierna suplementaria en el texto, erigiendo una columna de más. En este punto hay que destacar, recurso utilizado con más frecuencia en la columna de Genet, la presencia de mirillas lo suficientemente largas como para convertirse en una columna suplementaria, convirtiendo a *Glas* en un texto a tres columnas.³⁰⁵ La triplicación de las columnas hace proliferar los blancos. No hay un entre, una diferencia única entre Hegel y Genet, los entres se disparan, quizá el texto mismo sea el entre que se produce por el espacio no inscrito de los blancos en el texto. Esa reinscripción del cuerpo del libro tiene como primer efecto confundir al lector, paralizar, detener la lectura, hacerla problemática: ya no sabemos qué hay que leer primero, si de izquierda a derecha o al revés. Ninguna columna articula la otra. *Glas* trabaja el subjectil, que no sólo es el cuerpo del libro, sino también el cuerpo del que escribe y del que lee. La inserción de los *judas* en el texto produce otro lector, cuyo hábito ha sido alterado, cuyo cuerpo tiene que responder de otro modo ante el libro.

³⁰³ Cf. *op. cit.*, p. 130 a.

³⁰⁴ Cf. *op. cit.*, p. 186 bi.

³⁰⁵ Cf., por ejemplo, *Op. cit.*, pp. 8 b y 186 b.

Deux passages très déterminés, partiels, particuliers, deux exemples. Mais de l'essence l'exemple se joue peut-être.

Premier passage : la religion des fleurs. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le développement de la religion naturelle a comme toujours la forme d'un syllogisme : le moment médiat, « la plante et l'animal », comporte une religion des fleurs. Celle-ci n'est pas même un moment, une station. Elle s'épuise presque dans un passage (*Übergehen*), un mouvement évanouissant, l'effluve flottant au-dessus d'une procession, la marche de l'innocence à la culpabilité. La religion des fleurs serait innocente, la religion des animaux coupable. La religion des fleurs (l'exemple factuel en viendrait d'Afrique, mais surtout de l'Inde) ne reste pas, ou à peine, elle procède à sa propre mise en culpabilité, à sa propre animalisation, au devenir coupable et donc sérieux de l'innocence. Et cela dans la mesure où le même, le soi-même (*Selbst*) n'y a pas encore lieu, ne se donne, encore, que

11 « Die Unschuld der Blumenreligion, die nur selbstlose Vorstellung des Selbsts ist, geht in den Ernst des kämpfenden Lebens, in die Schuld der Tierreligion, die Ruhe und Ohnmacht der anschauenden Individualität in das zerstörende Fürsichsein über. »

la culpabilité de la religion des animaux; la quiétude et l'impuissance de l'individualité contemplative passe dans l'être-pour-soi destructeur. »

10 toujours regarder de côté vers l'Inde pour suivre ce passage énigmatique, qui passe très mal, entre l'Extrême-Occident et l'Extrême-Orient. L'Inde, ni l'Europe ni la Chine. Sorte de goulot d'étranglement historique. Resserré comme Gibraltar, « roc stérile et dispendieux », colonnes d'Hercule dont l'histoire appartient à celle de la route des Indes. En ce détroit un peu louche, le panorama est-ouest-eurafricain se rétrécit infiniment. Point de devenir. La pointe rocheuse a souvent changé de nom, néanmoins. Le promontoire s'est appelé Mons Calpe, Notre-Dame-du-Roc, Djebel Tarik (Gibraltar)

qui se dressait alors en l'air, « presque aussi grand que le reste du corps ». A l'origine, donc, les colonnes phalliques de l'Inde, énormes formations, piliers, tours, plus larges

Deuxième passage : la colonne phallique de l'Inde. L'*Esthétique* en décrit la forme au chapitre de l'*Architecture indépendante ou symbolique*. Elle se serait propagée vers la Phrygie, la Syrie, la Grèce où, au cours des fêtes dionysiaques, selon Hérodote cité par Hegel, les femmes tiraient le fil d'un phallus

L'autre — laisse tomber le reste. Risquant de revenir au même. Tombe — deux fois les colonnes, les trombes — reste.

Peut-être le cas (*Fall*) du seing.

Si *Fall* marque le cas, la chute, la décadence, la faillite ou la fente, *Falle* égale piège, trappe, collet, la machine à vous prendre par le cou.

Le seing tombe.

Le reste est indécidable, ou presque : non par approximation empirique mais à la rigueur indécidable.

« *Catachrèse*, s.f. l. Trope par lequel un mot détourné de son sens propre est accepté dans le langage commun pour désigner une autre chose qui a quelque analogie avec l'objet qu'il exprimait d'abord; par exemple, une langue, parce que la langue est le principal organe de la parole articulée; une glace [...] une feuille de papier [...]. C'est aussi par catachrèse qu'on dit : ferré d'argent; aller à cheval sur un bâton. [...] 2. Terme de musique. Dissonance dure et inusitée. E. Κατάχρησις, abus, de κατά, contre, et χρῆσις, usage.

Catafalque, s.m. Estrade élevée, par honneur, au milieu d'une église, pour recevoir le cercueil ou la représentation d'un mort [...]. E. Ital. *catafalco*; bas-lat. *catafaltus*, *cadafaldus*, *cadafalle*, *cadapallus*, *cadaphallus*, *chafallus*. *Cata* est selon Du Cange le bas-latin *catus*, machine de guerre appelée chat d'après l'animal; et selon Diez *catere*, voir, regarder; du reste, finalement, ces deux étymologies se confondent, vu que *catus*, chat, et *catere*, regarder, ont le même radical. Reste *falso*, qui, vu les variantes du bas-latin où le *p* se montre, ne peut être que le mot germanique *balk* (voy. **balcon**). *Catafalque* est le même mot que *échafaud* (voy. ce mot).

11 *Cataglottisme*, s.m. Terme de littérature ancienne. Emploi de mots recherchés. E. Καταγλωττισμός, de κατά, indiquant recherche, et γλῶσσα, mot, langue (voy. **glose**). » Littéré. Les ALC sonnent, claquent, éclatent, se réfléchissent et se retournent dans tous les sens, comptent et se décomptent, ouvrant — ici — dans la pierre de chaque colonne des sortes de judas incrustés, créneaux, jalousies, meurtrières pour voir à ne pas se laisser emprisonner dans le colosse, tatouages dans la peau plissée d'un corps

2.6.2 (el resto) se suspende

En los mismos caracteres tipográficos, más pequeños que los del texto “principal”, en los que se escriben las mirillas encontramos, interrumpiendo las columnas en su marcha, otro recurso, cuya importancia ha sido destacada por Marcos Siscar hasta el punto de aglutinar en ella toda la estrategia de *Glas*.³⁰⁶ Para Siscar, Derrida ha amplificado y generalizado el recurso retórico de la tmesis, corte o suspensión de una palabra o un sintagma por la inserción o incrustación de otro. Ese corte es especialmente agudo cuando se produce en mitad no ya de un sintagma sino de una palabra para introducir algo otro en el texto, marcándolo con una tipografía diferente de tamaño más pequeño. Al contrario que las mirillas, la tmesis se inserta dentro del cuerpo principal del libro suspendiéndolo. En numerosas ocasiones corta una frase o una palabra suspendiendo de este modo el sentido para introducir un pasaje que incide en lo mismo o en algo, en apariencia, radicalmente distinto. Hay que poner en relación el funcionamiento de este recurso con la estricción y con todos los cortes y suspensiones que cortan la marcha del texto. Desde la figura de la *marche* (escalón pero casi homófono, en francés, a *marge*) interrumpiendo la dialéctica especulativa a la vez que posibilitando su ascenso, los cortes llenan el texto, por ejemplo, las diversas figuras que extraídas del proceso hegeliano lo interrumpen, muy especialmente –ambas en la *Fenomenología*– Antígona y la religión solar. El texto de *Glas* trabaja en ambas columnas la suspensión, la interrupción de su propia marcha; lo que no se deja reducir a un fin único, sea este interrumpir la dialéctica como cálculo económico o la apropiación metafísica, si bien el texto opera en esa dirección. Entre los dos textos, quizá la formulación más radical de la tmesis, se deja caer, exento, un *reste suspendu* y una serie de *en suspens*. Éstos inscriben en el texto uno de sus principales recursos aunque quizá no el más obvio a primera vista.

Resulta necesario analizar cómo funcionan los cortes que introducen los metidos en el texto, de qué modo se relacionan, dónde y con qué cortan el texto. Vamos a limitarnos a algunos de ellos extraídos de las dos columnas. En la página 14 b, el texto se interrumpe en la palabra *gloire* cortando la frase “la gloire est son nom” incidiendo en la gloria, al comparar el texto de Genet y los evangelios, mientras que a su lado una mirilla nos conduce hacia otro *gl*, el de galería, y de esta al ornato arquitectónico, ni siquiera un habitáculo, donde el escritor quiere instalar su morada. El pasaje trae a la memoria el espacio no habitable de la pagoda hacia la que evoluciona la columna fállica en el texto de Hegel. De algún modo esos cortes son, como también las mirillas, los espacios que producen la intertextualidad como

³⁰⁶ Cf. Siscar, M.: *Jacques Derrida: rhétorique et philosophie*, ed. cit., pp. 253 y ss.

intratextualidad y sus puntos de aglutinación máxima. En la página 100, también en la columna derecha, el texto se corta en la palabra “clase”, deteniéndose en ese término cuyo historia y origen se expone a partir de una serie de definiciones de diccionario que nos llevan hasta el *glas*, imantando la subsecuente lectura de Saussure y Fonagy. El corte es aún más agudo en la página 122; ya ni siquiera es un sintagma lo que el metido interrumpe, sino una palabra. Colgando, decapitado, queda un *gl* escindido de la palabra “global”, que a su vez ha sido previamente extraída de una carta de Genet a Roger Blin. El metido se inicia, precisamente, con la cita de esa carta a la que sigue la confesión del motivo o deseo de *Glas* (festejar en el fondo de una cripta absoluta un golpe de calendario)³⁰⁷ dando una vuelta más de tuerca a Juan y a sus homónimos bíblicos para volver al anillo que celebra el aniversario.

La columna de Hegel se interrumpe en varias ocasiones, la primera de ellas deja colgada en “l’abîme jouant” la frase “l’abîme jouant un rôle abyssal”; ese pasaje despliega el papel de Antígona en la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Estética*. El texto comienza con una referencia a la hermana de Hegel, Christiane, y a Nanette Endel, una joven criada en la casa familiar, dando pie a largas citas extraídas de la correspondencia de Hegel. Esa tmesis de 12 páginas interrumpe el análisis de los textos de Hegel con fragmentos de sus cartas privadas: a su prometida, a su padrino de boda, a su amiga Nanette, a su hermana Christiane y sobre ella, etc. El Hegel que las cartas dejan entrever es un Hegel preocupado por su posición y agobiado por la situación de su hermana, un individuo muy alejado del nosotros mayestático de la filosofía como ventrílocuo del Espíritu Absoluto. Pero las cartas no sólo interrumpen a Hegel, también interrumpen a Derrida, que lo comenta. La correspondencia de un autor pertenece a su corpus, pero su posición en él es radicalmente heterogénea, a lo que se suma que Derrida cita cartas que parecen irrelevantes desde el punto de vista del desarrollo de la filosofía de Hegel. Otro Hegel, el que firma Hgl, deja resonar, desde su firma, un resto de *gl* irreductible al texto de la filosofía que él trató de cerrar. Las cartas interrumpen dos veces el discurrir de la columna derecha de *Glas*, entre las páginas 199 y 209a otras cartas se incrustan de nuevo. Encontramos de nuevo el recurso de la tmesis en la página 232 donde el fetiche, entre Hegel y Kant, introduce en otra disposición tipográfica las observaciones de Hegel sobre África y la economía del fetichismo en Freud. La frase que se corta remite al origen portugués de la palabra fetiche, siguiendo a Hegel: “(mot que les [...] *Leçons sur la philosophie de l’histoire* renvoient à son origine portugaise, *feitiço*)”. El metido interrumpe una referencia entre paréntesis; el texto se interrumpe dos veces, pues

³⁰⁷ Cf.: *Glas*, p. 123 b. Ese “golpe de calendario”, según indica el traductor americano del libro, podría haber sido extraído de una conversación privada entre Derrida y Genet.

los paréntesis son ya un injerto, una prótesis textual que abre otro tiempo en el tiempo que se narra reincidiendo, de este modo, en el tiempo ya espectral de la escritura.

Los cortes, que suspenden la asignación de un sentido, pueden además desviar el texto introduciendo otros al cortar la palabra en un punto donde sus restos puedan formar palabras diversas. Este recurso se utiliza en varias ocasiones en la columna de Genet, quizá la más destacable sea, en la página 266, la suspensión del texto en un “*moi*” que tres páginas más tarde se remata en un “*gnon*” que hace del yo muñón. Ese pasaje además insiste en el tema o en el sujeto (*sujet*) y nos conduce del texto de Genet; pasando por la biblia, al (im)propio texto que se está inscribiendo. En esa tmesis la forma de *glas* estalla en un recuerdo de infancia firmado por Derrida, la exposición del cuerpo de la Toráh cubierto de vendas o paños. El firmante se desnuda, desvela su recuerdo, confundándose con muchos otros nombres, cuestionando y confesando una operación que está teniendo lugar pero que se escapa de él, aún cuando intenta agarrarla perdiéndose a sí mismo. Las tmesis en el texto reinciden en el corte, en la suspensión produciendo una doble economía del resto, produciendo aún más sentido al cancelarlo; pero no pueden reducirse a un gesto único porque cada vez inciden en las casualidades del texto, en la tirada aleatoria de un término que encadena el texto y lo detiene en un gesto doble.

2.6.3 “Se ruega insertar”: tesis de quita y pon

Entre las dos columnas o entre cualesquiera páginas del libro se halla una hoja suelta, firmada con las iniciales J.D, que lleva a modo de encabezado “*Prière d’insérer*”. En *Glas*, Derrida emplea por primera vez este recurso que será bastante utilizado en su obra posterior. El “Se ruega insertar” lleva a la práctica el prólogo fuera de libro anunciado en *La dissémination* y, en cierto modo, en el “*Tympan*” de *Marges*. Es precisamente en esa hoja que no forma parte del libro estrictamente, aunque lo acompañe, donde tiene lugar la descripción de la estrategia general de éste en un texto único, que describe las dos columnas e inscribe la tesis posible de esa puesta en escena; algo que sólo podría tener lugar en una hoja suelta, en un añadido *a posteriori*, despegado del libro. En parte, porque la tesis de *Glas* resulta ser una prótesis, un cuerpo extraño incorporado no para restaurar el organismo, como es lo habitual, sino para despedazarlo. El “Se ruega insertar” parece desempeñar el papel de una prótesis de quita y pon, pero que, esta vez, no restaura una falta, sino que más bien introduce el exceso de una tercera pierna. Dicho “Se ruega insertar” elabora, antes de que algún otro se le adelante, las tesis de *Glas*. Ese injerto despegado del libro, que corre por ello la suerte de tornarse en un residuo al perderse en el camino, funciona con la lógica

apotropaica de la castración y repite la economía indecible del resto. Ese residuo, pues, reinscribe el lugar imposible de una tercera columna erigida entre las dos y devuelve a la propia firma el nombre de Derrida, disperso hasta su aniquilación.

El libro parece volver a su fuente. En esa hoja suelta, de apenas tres páginas en la nueva edición, el autor describe con gran exhaustividad y precisión su operación en *Glas*. Derrida comienza por las dos columnas truncadas, incididas, tatuadas o incrustadas, por la impresión de que esos dos textos están erigidos uno contra otro o uno sin el otro. Una *galáctica* se opone a una *dialéctica*; sin embargo, sus efectos resultan indiscernibles, hasta la alucinación. Entre los dos, otro texto, otra lógica –podría decirse– con los sobrenombres de *obséquence*, *penêtre*, *stricture*, *serrure*, *anthérection*, *mors*... Así presenta Derrida su texto, cerrándolo en una lista inconclusa y relativamente aleatoria. Los términos que recoge provienen principalmente de la columna de Genet; y la serie no es homogénea: mientras que *penêtre* sólo aparece en un par de ocasiones en un pasaje determinado (aunque su eco y su operación sobre la cuestión ontológica pueden buscarse, con nombres diversos, en otros lugares del texto), los efectos de homofonía de la palabra *mors* se trabajan hasta la extenuación. La inscripción de la tesis en el libro, en esa reinvencción *a posteriori*, tiene lugar precisamente en un “fuera de libro”, espacio indecible que invagina y difumina la distinción entre texto y contexto. El “Se ruega insertar” está atado, como indica Paco Vidarte, por un *double bind*: por una parte esa hoja suelta parece cumplir el deseo del fin del prefacio y de la completa biodegradabilidad del texto, pues el “Se ruega insertar” puede desaparecer sin resto (lo que de hecho sucedió en la edición de bolsillo de *Glas*, de la que esa hoja suelta fue eliminada, o en las traducciones italianas y alemana, donde fue nuevamente incorporada al libro, a modo de prólogo o de contraportada); pero a la vez esa hoja suelta es un resto persistente del cierre imposible del libro que queda como una cripta introyectada en él.³⁰⁸

Derrida se confiesa, de nuevo, en el “Se ruega insertar” revelando el modo en el que pone en juego –y despedaza– su nombre, su cuerpo y su firma, a la vez que elabora los de Hegel y Genet. Un Hegel y un Genet cuyo encuentro se produce por una suerte y una necesidad cuyas razones no se nos proporcionan. Entre ellos, en sus columnas, mil guiños los desdoblan y los penetran haciéndolos pasar el uno en el otro. Derrida va a utilizar aquí, para designar a cada columna, el término coloso. Ese término no está en *Glas*, aunque bien podría estarlo, pues la estatua del Memnón podría indicar en esa dirección. De *Glas* a su pró-tesis algo se ha elaborado; y todo reincide en el duelo. El *Glas* en descomposición

³⁰⁸ Cf. Vidarte, P.: “*Prière d’insérer* (Se ruega insertar)”, en *Volubilis*, 3, 1998, pp. 153-159.

desbarata el cálculo del duelo, la economía de la muerte trabajando las virtualidades de la palabra *glas*, en su sentido y en su significante. Una oposición que como todas las otras, muy especialmente la sexual, se desbarata tan pronto se establece; pues cada término de la misma alutina, por el efecto pegajoso de *gl*, al otro. Esa declaración, esa descripción de la operación que lleva a cabo *Glas* como reinscripción en cadenas de extrema complejidad de la palabra que denota el anuncio de la muerte y el inicio del duelo, se cierra con la pregunta por el resto de todo lo asumido como saber de una época y por lo que resta de él. La pregunta que cierra el libro recorre la pretensión enciclopédica del libro clásico. Dicha pregunta se escribía en la edición de bolsillo del libro junto a una imagen de las pirámides egipcias. *Glas* se convertía en esa edición, que ya no se reedita, en un monumento fúnebre. Sin embargo, antes de las iniciales que lo firman, el “Se ruega insertar” se cierra con un golpe (*coup*) en el resto del saber:

« Que reste-t-il du savoir absolu? De l’histoire, de la philosophie, de l’économie politique, de la psychanalyse, de la sémiotique, de la linguistique, de la poétique? Du travail, de la langue, de la sexualité, de la famille, de la religion, de l’État, etc.? Que reste-t-il, à détailler, du reste) Pourquoi exulter dans la thanatopraxie? De quoi jouir à célébrer, moi, ici, maintenant, à telle heure, le baptême ou la circoncision, le mariage ou la mort, du père ou de la mère, celui de Hegel, celle de Genet? Reste à savoir –ce qu’on n’a pu penser: le détaillé d’un coup.

J.D »

2.7 Replicaciones e injertos virales entre los corpus

La figura de las dos columnas opuestas o antinómicas se deconstruye desde sus bordes. Los restos que emergen en ese proceso parecen en ocasiones tomar la forma de un doble espectral, pero esta imagen se emborrona de inmediato. En la dureza arquitectónica de la doble columna, imagen pétrea y monumental como vestigio ejemplar de grandes civilizaciones pasadas, se han ido inoculando gérmenes patógenos que se ahieren a la superficie lisa del monumento contaminándola. Aunque esa imagen tampoco da cuenta del todo de los efectos que la disposición gráfica de *Glas* desencadena; las diversas figuras de los restos resultan demasiado heterogéneas y no se dejan reducir a un gesto único. Contagiados, en un proceso semejante a la posesión alienígena o diabólica, Genet y Hegel parecen otros. La imagen arquitectónica no alcanza, del todo, a dar cuenta de la compleja relación entre las dos bandas en las que se divide el texto de *Glas*. Entre Hegel y Genet se produce un fenómeno más complejo e inquietante que nos acerca a lo que parece una imagen orgánica. Entre Hegel y Genet está el contagio o el injerto, pero un injerto

previamente extraído de ese organismo para colocarlo en otro lugar, que escapa del órgano y prolifera locamente en cuasi-microorganismos. Al igual que en una operación de cambio de sexo, el propio cuerpo proporciona el material que lo transforma y abre la posibilidad de otra reinscripción. Como afirmaba Derrida en el “Se ruega insertar”, los guiños y la semejanza entre los efectos de esas dos “lógicas” llegan a la alucinación de la indiscernibilidad. Un texto parece repetir al otro, incidiendo sobre idénticos motivos. Entre las dos columnas de *Glas* se producen reiteraciones sorprendentes y extractos de una columna remedan a los de la otra pareciendo en principio radicalmente disímiles. Esa coincidencia de motivos es en parte fruto del azar y en parte fruto de una operación que lo pone en juego. A los seminarios que Derrida utilizó para elaborar *Glas* se le han añadido *a posteriori* elementos mínimos, que traspasan el texto para afectar al corpus hegeliano con el de Genet. Quizá haya sido un Genet el que, restringiendo o estructurando el texto de Hegel, haya producido el texto de *Glas*.

Esas repeticiones a modo de guiños entre columnas se producen con una cadencia distinta en cada una de ellas, según un ritmo diferencial o un eco diferido. Se trata de palabras e imágenes, mínimas y relativamente azarosas, que se repiten literalmente entre las columnas confundiendo los corpus. Hemos hablado ya del resto, cuya economía salta de una columna a la otra nada más abrir el libro, de la estricción en sus diferentes imágenes, de la relación de las potencias en la primera época de Jena al tubo de vaselina de Genet o de las pequeñas sacudidas que escanden el texto; aquí nos centraremos en detalles mínimos y repeticiones literales, injertos de Hegel en Genet o a la inversa y también injertos extraños en ambos corpus o puntuaciones de ciertos términos en apariencia irrelevantes. Entre las dos columnas se cruzan el *vol, reste suspendu*, una escalera, Juanes múltiples y multiplicados, la figura mítica de Edipo, la Medusa y la piedra, el águila, hilos e hijos, una penumbra y un penumbra, incluso el pequeño adverbio *voire*, cuyo significado diverge de una columna a otra, una anunciación y un funámbulo y, obviamente, los acrónimos *Sa/ça* e *IC*. La lista sería incluso más larga, pero veamos con más detalles algunos de ellos.

En la página 25 a, Derrida introduce la frase “Je vaux pour l’autre” comentando un pasaje de Hegel. Esa frase está tomada de “Ce qui est resté d’un Rembrandt...”, de su columna izquierda, donde Genet cuenta la experiencia radical, acontecida en un tren, de la equivalencia general de todos los hombres. “Je vaux pour l’autre” es una cita de Genet encajada, como de paso, en el corpus de Hegel. Otros elementos extraídos de ese artículo de Genet, con el que Derrida abre el libro, se dispersan por el texto; es el caso de “*je m’éc.*”, la frase cortada con la que el propio Genet interrumpe su texto y que aparece en la

columna de Hegel como “*écoulement infini de l’un dans l’autre*”³⁰⁹. La *Aufhebung*, la *relève*, se introduce subrepticamente en el texto de Genet en las figuras dispares de la escalera y el tubo de vaselina. La escalera, que también se extrae de Genet,³¹⁰ deja un resto en suspenso en el texto hegeliano que concita la aparición de un *marge* en la columna de Hegel:

« voire
Le suspens indécidé de ce qui est resté en marche ou en marge dans le vrai »³¹¹

La figura de la rampa tiene –dice Derrida– un alcance general en la dialéctica especulativa. En esa rampa o escalera Hegel puede encontrarse con Genet, en el ascenso que precede al robo o a la elevación aérea (*vol*) del concepto. En esa escalera cada peldaño (*marche*) formaría un margen (*marge*) que, a la vez que posibilita la ascensión, la suspende. El resto produce una suspensión indefinida, y llega a producir, como en el caso de Antígona que también condujo a su padre a través del calvario, al igual que el Stilitano a Genet en *Journal du voleur*,³¹² un vómito en el sistema. El “*Ce qui est resté...*” se desplaza por el texto reescribiendo una nueva geografía por los espacios de su tránsito. El desplazamiento de ese resto responde a una operación que interviene voluntariamente en el texto de Hegel, pero también a un proceso de diseminación incontrolado e incontrolable por cualquier querer-decir. Derrida afirma que se trata de hacer aparecer fuerzas de resistencia que no constituyan negatividades relevantes o relevadoras, esto es, un resto que no sea sin ser una nada, un resto que no sea resto de nada y que no descanse en paz,³¹³ pero la negatividad puede usarse para operar desplazamientos y aglutinaciones ingobernables, trabajando en la reinscripción incesante de ese resto. Así, en la página 64b la figura de lo negativo se asocia al veneno y a la flor en la frase: “*poison contre poison. Un négatif travaille contre l’autre*”. El rechazo de la noción de negatividad asociada a la llamada dialéctica hegeliana era un lugar común en el contexto filosófico francés del que Derrida forma parte; pero Derrida le da otra vuelta de tuerca al buscar figuras que se escapen de la dialéctica hegeliana tal y como era entendida en Francia en aquel momento. La consideración de la negatividad como trabajo permitía reintegrar las fuerzas de resistencia en una economía doméstica; Derrida había insistido ya en un negativo que funcione, en la figura de la máquina trabajando teleológicamente al servicio del sentido en “*De l’économie restreinte à l’économie...*”. Un negativo trabajando contra el otro, como el remedio contra el veneno,

³⁰⁹ *Op. cit.*, p. 160 a

³¹⁰ *Op. cit.*, p. 201bi. Cf. *asimismo*, p. 52 a y 252 a

³¹¹ *Op. cit.*, p. 52 a.

³¹² *Op. cit.*, 194 bi. Cf. *asimismo*, p. 194 ai.

³¹³ *Op. cit.*, pp. 53 50b.

anularía los efectos del primero, impediría el paso a otro estado, se neutralizaría, en apariencia. El contra-veneno y el veneno tienen que ser vomitados de inmediato. El vómito es un proceso de restablecimiento del cuerpo, al vomitar se expulsa fuera algo radicalmente heterogéneo que podría dañarlo –economía del resto– aunque esa función siempre puede pervertirse por la lógica de lo auto-inmunitario. Pero el vómito no se inscribe sólo en el corpus de Hegel; el vómito de Genet, cuyo análisis Derrida dice elaborar en *Glas*, se inscribe a modo de cita en una mirilla. De nuevo, nos separamos del corpus de Hegel para acercarnos más a él; pues él mismo ya habría inscrito el vómito en su sistema, si bien trabajando con vistas al sentido. En cualquier caso, la imagen arquitectónica se trastrueca en un proceso orgánico, y la doble columna ya no sólo se desdobra, sino que se cubre de inmundicias, de restos que impiden reconocerla como tal. Hegel y Genet transforman sus nombres y confunden sus firmas. La firma (*seing*) traslapa los dos corpus y se reitera en ambos con ese ritmo diferido del que ya hemos hablado. Así la pregunta por la posibilidad de firmar el texto del *Sa* que abre la columna de Hegel en la página 7b (“On ne sait pas encore s’il s’est laissé enseigner, signer, enseigner”) se repite, extrayendo sólo la firma, en la página 51 de la columna de Genet (“Et finalement, saura-t-on jamais s’il est arrivé à signer?”).

Dos pasajes sin relación aparente, la llegada al corazón de Harcamone por los oscuros representantes de la autoridad en una novela de Genet y la profanación del tabernáculo judío son narrados en términos casi idénticos: “On défait les bandes, déplace les tissus, tire les voiles, écarte les rideaux: rien qu’un trou noir ou un regard profond”³¹⁴ En ese párrafo encontramos la expresión “rien derrière les rideaux” que reaparece en una tmesis de la columna de Genet, pero esta vez para encubrir la firma de Derrida, que nos describe en su nombre las letras que adornan la tumba de su padre.³¹⁵ En la página 103 a y siguientes Derrida inserta un pasaje sobre Juan el Bautista. Todas las figuras acuáticas de esa columna remiten al elemento líquido, casi viscoso, que resuena en *gl* y pueden, dada su condición de injertos *a posteriori* en el texto del ya referido seminario, incitar la aparición brillante de otro Jean, Genet esta vez, en el texto de Hegel. Otros motivos genetianos son asimismo introducidos solapadamente en el texto de Hegel: el teatro o la pompa fúnebre, las prisiones (“son droit, sa police, ses prisons, ses bagnes”) o el funámbulo, que evoca quizá el pequeño texto de Genet dedicado a su último amor, el palestino Abdallah.³¹⁶ Genet llega a Hegel, y Hegel vuela hasta Genet como un águila. El águila (*l’aigle*), casi homófona

³¹⁴ *Op. cit.*, p. 60 a.

³¹⁵ *Op. cit.*, p. 80 b.

³¹⁶ Cf. *op. cit.*, p. 162 a, 18 a y 159 a.

del nombre de Hegel pronunciado al modo francés, cae en varias ocasiones en el texto de Genet para raptar a un Ganimedes: así en la mirilla de la página 68 b y, de nuevo, en las páginas 138 b y 217 bii, 216 b y siguientes. Si la figura animal del águila sobrevuela los dos textos, la planta y la flor reaparecen en Hegel. La primera, vida sin deseo, especie de hermana como Antígona –pero también reinscripción vegetal de Genet en *genêt*, que significa genista en francés, por el injerto de un circunflejo– se asienta en la 273 a. Más incisiva es la aparición, como momento que ha de ser superado, de la religión de las flores en Hegel repitiendo la selva floral de la columna izquierda;³¹⁷ o la figura geográfica del movimiento de oriente a occidente, surgimiento de la subjetividad en Hegel, que aparece reconvertida en una escena de travestismo en Genet.³¹⁸

También la *IC* aparece junto a una corbata (113b) e incluso el Saber Absoluto recae en la otra columna de la mano de la madre o el robo (135 b y 195 b) o la inversa “aucun avoir absolu comme être auprès de soi” (230-231 bi). Eso mismo sucede en lo que respecta a la *gaine* (funda), a la que ya nos referimos al tratar el fetichismo. La funda traslapa ambas columnas desde el momento en que se inserta en la de Hegel (134 a), en un pasaje sobre el surgimiento del espíritu, y posteriormente en la de Genet junto a la lengua que permanece (*reste*), como el fetiche e incluso *gl*, en ella.³¹⁹ Otro motivo freudiano se introduce entre Hegel y Genet aprovechando la coincidencia de la Medusa (imagen de la castración) y el verbo *méduser* (quedarse petrificado por la sorpresa).³²⁰ Incluso Hegel y Genet coinciden con Edipo en una escalera extraída del texto de Genet tras ser citada para referir a la estructura general de la dialéctica especulativa.³²¹

La última página de la columna de Genet describe el anverso de una figura familiar en los textos de Derrida sobre Hegel. La pirámide aparecía ya en “Le puits et la pyramide” y reaparece en varias ocasiones en *Glas*. Esa figura fúnebre, lugar monumental de la muerte, se deja leer en la columna de Genet como la descripción del trabajo de los esclavos en una inmensa esplanada. Algunos han podido ver en esta escena el cierre en bucle de *Glas*: las últimas páginas del libro se encabalarían sobre las primeras.³²² Esto cerraría *Glas* en una totalidad sin mácula; las columnas +2 serían una cuenta exacta. Ciertamente que la última frase de la columna de Genet repite o adelanta la primera frase de la columna de Hegel en el “aujourd’hui, ici, maintenant...” y que la última frase de la columna de Hegel podría

³¹⁷ Cf. *op. cit.*, p. 274 a.

³¹⁸ Cf. *op. cit.*, p. 274 b.

³¹⁹ Cf. *op. cit.*, pp. 255, 256 y 261 b.

³²⁰ Cf. *op. cit.*, pp. 227 b, 55 y 56 a.

³²¹ Cf. *op. cit.*, pp. 201 bi y 24 a.

³²² Cf. Riffaterre, M.: “Syllepsis”, en *Critical Inquiry*, ed. cit, p. 634.

encabalgarse sobre la primera de Genet. El efecto sería el de un quiasmo casi perfecto (como se define a “Ce qui est resté...” en *Glas*). Sin embargo, lo que se pone en funcionamiento al principio y al final es, de nuevo, el corte al que ya nos hemos referido y cuya suspensión no se deja del todo pegar por ningún pegamento, sea la *différance* o el efecto *gl*, desde el momento en que estos también trabajan el corte, la suspensión, la repetición difiriente que se marca en ese final interrumpido con la reedición, la de la *Fenomenología* en la penúltima página de la columna Hegel y una re-edición indeterminada en el último párrafo de la de Genet. Esa reedición es del orden de un acontecimiento que resuena con fuerza en *Glas* y que será amplificado en la obra posterior de Derrida. Ese acontecimiento entre las dos columnas se extrae de un texto de Genet, citado en una mirilla cortando el adjetivo global que le acompaña:

« C’est comme il a été écrit à Roger Blin, un événement “gl
[...]»³²³

Y se repite en la columna de Hegel:

« L’événement ne peut être aussi bruyant qu’une bombe, aussi voyant ou brûlant qu’un métal porté au feu. Si même c’était encore un événement il serait ici –stricture contre stricture –innaparent et marginal »³²⁴

Quizá ese acontecimiento sea el resto suspendido que flota o se incrusta también entre los textos, efecto de una intersección imposible entre la necesidad y la suerte, entre la máquina de escritura y el soporte sobre el que trabaja. El acontecimiento *gl* parece describir la escritura como acontecimiento que resta, el espacio indeterminable entre acontecimiento y resto, temporalidad desajustada de la obsecuencia, que siempre se antecede a sí misma con su propio duelo, que obra en un soporte indeterminable entre él y el que escribe. Derrida habría empezado en *Glas* a hacer del sujeto “subjectil” desde el goce del texto como despedazamiento de su nombre.

Los dos nombres asociados a las columnas no sólo se subdividen sino que se alteran, se emborronan, se manchan de otros nombres o trozos de nombres. Todo el resto cabe en *Glas*, en cierto modo, vertedero sublime para los desechos del saber de una época todavía no clausurada. Por ejemplo, el texto del *Sa* se reescribe a la luz el psicoanálisis. La castración se reescribe como erección y la erección cae. La figura fálica o di-fálica de

³²³ *Glas*, pp. 122-124 b.

³²⁴ *Op. cit.*, p. 124 a.

Jacques Derrida resulta un agujero, indecidibilidad del fetiche que oculta la no-falta del pene. La *double bande* misma prolifera por los múltiples sentidos de la *bande* y el *bander*. Incluso, el problema del ser, ese nombre único,³²⁵ ya no se sostiene en la “hiper-trascendentalidad” de la diferencia ontológica:

« pour vérifier partout l’antagonisme interne qui dédouble chaque colonne, par exemple le baigne (“lente agonie du baigne”), pour voir ce qu’il importe quant à la déconstruction-de-l’ontologie – etc., je propose qu’on essaie partout de remplacer le verbe être par le verbe bander.

Et conjugue un peu »³²⁶

En este extracto no se esconde el tono irónico de la propuesta, se exhibe sin pudor. El primer desplazamiento de la ontología es, por tanto, cuestión de tono, inserción del lenguaje llamado coloquial en la filosofía. Ciertamente que la fenomenología había ya operado sobre el campo de la llamada experiencia vivida o cotidiana, pero el gesto había sido justamente el inverso. El yo que enuncia el texto no tiene pretensión de verdad, no se esconde ni en un yo trascendental ni en un nosotros filosófico. Si es cierto que *ça se déconstruit* no es menos cierto que el resto del firmante permanece y el modo en el que lo recalca el texto reitera la diseminación de ambos. El reemplazo del ser por el empalmar(se) no se enuncia como tesis, sino como un comentario medio en broma, medio en serio y, por lo tanto, preso en su propia indeterminación. Pero, en cualquier caso, siempre se puede tomar en serio, completamente en serio, con la seriedad imperturbable de un filósofo alemán, como dice Derrida de Hegel, semejante afirmación y tomar nota de los efectos que podría producir en el susodicho campo. Lo primero que se presenta es la resistencia radical de su puesta en práctica: el verbo *bander*, sobrecargado de significación, no parece poder sustituir a ese resto de la lengua cuyo contenido semántico aparece tan debilitado.³²⁷ Además, la reinscripción de la diferencia entre *bander* y el *ce qui bande*, se perdería en la diseminación misma de los sentidos del *bander*, dejando a un lado el emborronamiento obscuro que tendría lugar entre los planos irreductibles de lo óptico y lo ontológico. Las escenas sexuales de las que se extrae el *bande*, descripciones preciosistas de erecciones vergonzosas, sólo podrían entrar de nuevo en la filosofía en la perspectiva del *Sa*, capaz de salvar el saber común y sus restos e incluso la naturaleza. Aunque bien es cierto que la deconstrucción del falogocentrismo tendría que empezar por volver a poner de relieve lo

³²⁵ Cf. Derrida, J.: “Le supplément de la copule”, en *Marges de la philosophie*, ed. cit., pp. 232-247. Cf. “La différance”, en *Marges de la philosophie*, ed. cit., p. 27-28 nota 1.

³²⁶ *Glas*, p. 151 b.

³²⁷ Cf. Martínez Marzoa, F.: *Lingüística fenomenológica*. Madrid, Visor, 2001, pp. 42 y ss.

que se ha borrado en el discurso filosófico, pero sigue operando en él, desde esta perspectiva –quizá– el empalmar(se) siempre haya precedido al ser. Algo de eso parece querer indicarnos el psicoanálisis; pero ni el *bander* remite únicamente a la erección, ni ninguno de estos discursos encuentra su verdad en el otro. La reescritura de la *striction* y la *stricture* parece funcionar como una matriz protética que pone en marcha el mecanismo de la doble banda como simulación de palabra originaria. Esta banda reescribe también el “hay”, el acontecimiento como don y todo el dispositivo del sentido en el espacio precario de las casualidades de la lengua, de las coincidencias fónicas in-escribibles, reiterando en los bordes del texto para mofarse de ella, tal vez, la diferencia ontológica en la irreductibilidad de la dispersión de la huella fonemática a la escrita. El resto no puede cifrarse, se deja escuchar; pero su incifrabilidad es otra escritura que hace diferir y proliferar a la supuesta diferencia. Así el “*il y a*” se reescribe como “*il lia*”. La erección y la castración simuladas se trastruecan:

« La fleur, la transe: le simul de l'érection et de la castration. Où l'on bande pour rien, où rien ne bande, où le rien bande.

Non que le rien soit.

Peut-être peut-on dire qu'*il y a* le rien (qui bande).

Plutôt qu'il n'y a, il y bande (régime impersonnel) dans un passé qui ne fut jamais présent (la signature –déjà –le nia toujours): *il banda* (régime

[...]

Impersonnel) égale *il lia*. Serrure. »³²⁸

La “*serrure*” reaparece antecediendo a la cerradura o cierre dialéctico que ya vimos en Hegel. El funcionamiento de la estricción parece poder constituirse en espacio de juego, simili- trascendental, en el que todos esos discursos se encuentran o desencuentran. Pero la estricción, estrangulamiento o suspensión de flujo que produce el metalenguaje, era una imagen borrosa y entrecortada extraída del texto de Genet, un movimiento interrumpido y reiniciado en el de Hegel. La atadura o la apretura que mantiene a los dos textos unidos sobreviene siempre después, pero da la impresión de haber estado ya ahí desde siempre. Si la *différance* encola el sentido, economía de la diseminación ya ahí, la *stricture* se sobrepone, más bien, manteniendo junto lo que nunca podría unirse. La insistencia en las figuras de constrictión es, por lo que permiten observar los seminarios, probablemente contemporánea a la insistencia en el resto y, sin embargo, sus relaciones conceptuales no son fáciles de dilucidar. La *stricture* podía ser otro modo de inscribir el resto más allá o

³²⁸ *Op. cit.*, p. 30 b. Cf. *op. cit.*, p. 272 a. Para la cuestión de la flor y la anterección remito al cuarto capítulo.

previo a la economía doble de su producción, pero esa originalidad de la apretura se pone a sí misma en cuestión en el momento de enunciarse.

2.7.1 « Glas: une foison de noms dormant dans ces lettres »

Otros nombres ocupan el espacio del texto infiltrándose en cada una de las columnas. No hay una columna de Hegel y otra de Genet; muchos otros pedazos discursivos vienen a aglomerarse en ellas. La lectura que Derrida lleva a cabo de Hegel contamina su corpus con el psicoanálisis o con la ontología leyéndolo en retrospectiva y haciendo que se preceda a sí mismo. Se lee a Hegel desde el problema del ser, muy especialmente los fragmentos sobre el lenguaje en el pasaje de Juan y la abolición del tiempo en el último capítulo de la *Fenomenología*. La tela sobre la que Derrida traza su texto está tejida por una lectura hermenéutica del texto de Hegel, herencia de Hyppolite; pero sobre ella se realizan una serie de operaciones que difieren de la lectura de Hegel mediante la lente de la historia del ser (el texto ha irrumpido), en primer lugar, la selección de motivos: la elección del tópico de la familia opera contra la estilización hermenéutica heideggeriana. La lectura ontológica de Hegel ya estaba resonando en las tradiciones francesas y viene como algo ya dado de antemano. Algo distinta es la situación respecto al psicoanálisis, que es insertado por Derrida haciendo oscilar, descontextualizando para generar un contexto radicalmente nuevo, el texto de Hegel y el de Freud. Esa contaminación o desplazamiento se produce, sobre todo, por una estrategia de traducción. El asunto no es baladí: como ya indicamos entre el seminario sobre la familia en Hegel al libro *Glas*, Derrida modificó su traducción de *Hemmen* (inhibir), *réprimer* sustituye finalmente a *refouler*. La resonancia psicoanalítica ya estaba en el seminario, Derrida no la minimiza, la hace oscilar hacia su propia operación: la constricción, la apretura, la estricción. En esta misma línea, al traducir *Trieb* asegura no querer precipitarse hacia la pulsión; sin embargo todo ese pasaje está asediado por múltiples ecos freudianos y ambos por otros ecos, polifónicos, donde también cabe el propio Derrida.³²⁹ Así, la represión de la pulsión, la diferencia entre el deseo humano y el animal, es una cuestión de diferimiento, de retardo en el cumplimiento. Freud reaparece para meter un pie entre Kant y Hegel, discutiendo con ambos desde el texto y desde una mirilla y penetra de cuerpo entero en la cuestión del feticchismo. También la aparición en el texto de Hegel de la cuestión de la circuncisión como simulacro de castración desencadena una lectura en retrospectiva de Hegel y el psicoanálisis. La circuncisión aparece en los textos de Hegel sobre el judaísmo, definida

³²⁹ *Op. cit.*, pp. 33 a y ss.

como un simulacro económico, remitiendo a un corte determinante que la enlaza con la serie *coupure, cou, coup, coût* en el texto de Genet. Esa ocurrencia permite a Derrida leer el psicoanálisis en retrospectiva de Hegel insertándolo en su lógica. Hegel podría haber dicho –en el texto de *Glas* lo hace impelido por Derrida– a los doctores de la castración que, al no tratarse de un acontecimiento real sino de un simulacro económico, tienen que hacer intervenir todo el ámbito de la significación: la *Aufhebung*, la verdad y el ser. El psicoanálisis es también un heredero de la metafísica y tiene un pie en el logocentrismo hegeliano al asumir la articulación conceptual entre la *Aufhebung*, la castración, la verdad y la ley. Esta afirmación no era nueva en Derrida y la reiterará en obras sucesivas, aunque en sus lecturas de Freud haya insistido también en buscar los restos y las resistencias a esa figura omnímoda. Estos pasajes son el lugar donde se inserta el guiño más claro a la otra columna: la propiedad se constituye por lo “vraiment feint” de la castración. Ese sintagma se repite justo al lado, y esa simultaneidad es singular siendo el caso habitual la demora o diferimiento de las mismas: “Ailleurs défini le vraiment feint”.³³⁰

En la doble banda, en la cabeza o en el nombre doble Hegel/Genet, se cruzan ciertos motivos, que los hacen encontrarse o confundirse en la firma solapada de Derrida, y se incrustan también nombres diversos que complican aún más la operación. La doble banda que trata de calcular el resto empieza a volverse loca y a proliferar; comprimido por doquier, el corte de los flujos va formando las estancias o suspensiones del texto y organizando el libro. El trabajo sobre los restos se torna otro duelo (im)posible, que trabaja desde la lengua y desde sus restos.

2.8 *Gl*: reste la lengua

La doble columna reescribe un culto fálico, para doblar por él con mayor fuerza. Vista más de cerca, la dualidad se transforma en una proliferación imparable de agujeros y cajas de resonancia que ya no se dejan reducir a la lógica del dos. En medio de esa multiplicidad de nichos resuena algo que ni siquiera es una palabra y que no tiene ni género ni sexo: el cuasi-fonema *gl*. Uno de los principales motivos por los que *Glas* no se deja leer ni traducir como un libro de filosofía al uso es su trabajo empecinado y encarnizado con aquello en la lengua que ni es concepto ni pertenece al orden del sentido, y que se deja mal devolver a ese espacio. La escritura de *Glas* trabaja la materialidad significante de la lengua antes de su coagulación como sentido. *Gl*, esas dos letras, no son ni siquiera un fonema, no

³³⁰ *Op. cit.*, p. 52 a y 52 b.

funcionan en principio –aunque *Glas* las fuerce a hacerlo– como una unidad significante. La elección de ese *Glas* parece haber obedecido a una extraña *chance* que hace tropezarse a varios corpus (Saussure, Bataille, de otro modo Platón) con un *glas*, que se troza ya en ellos hasta quedar reducido a una conjunción de letras apenas pronunciable. El *gl* ha llegado al texto *a posteriori*, tal vez de la mano de Genet; pues no había nada en los textos de Hegel que lo anunciase, y los restos dispersos de *gl* en esa columna son menos numerosos. Aunque, curiosamente, tampoco había nada en los apuntes que pudieron haber dado lugar a la columna de Genet que previese esa reescritura. El *gl* llega al texto con los *glaviaux*, *glaièul* y los *glas* que resuenan en las páginas de Genet; pero se dispersa más allá de su obra, sobre otros corpus. El *gl* reescribe la deconstrucción de la lingüística estructural, que tiene todavía al nombre como objeto prioritario y permanece presa en las oposiciones binarias metafísicas, ya iniciada en *De la grammatologie* y continuada en varios textos de *Marges*. Esa tarea toma en *Glas* la forma de un análisis de las onomatopeyas en Saussure; pero se prosigue con la lectura de Fonágy, contrapunto de la lingüística saussureana, y con el análisis en clave fonemática de un poema de Mallarmé y su traducción al francés de un poema de Poe. En la cuestión del *gl*, también, resuena de fondo el *Cratilo*, el viejo problema del origen del lenguaje y la determinación arbitraria o motivada de sus unidades mínimas.

El gesto de Derrida respecto a *gl* se mueve indecidiblemente entre dos extremos: por una parte, *gl* es convertido en un sujeto de la enunciación capaz de sobrellevar predicados diversos que lo hacen parecer, a veces, un cuasi-concepto; por la otra, *gl* y otras combinaciones de líquida y gutural se dispersan por el texto fuera de cualquier intencionalidad o sentido, irreductibles a una estrategia de desplazamiento conceptual o a un “querer-decir”. *Gl* se escribe a veces solo y otras formando parte de un término; incluso en algunas ocasiones la inscripción *gl* es el fruto de un corte, de la suspensión o interrupción de una palabra.³³¹ La suspensión y el corte por el que se destaca esa ni siquiera partícula son el gesto más radical de ese texto que se ha cerrado como libro en *Glas*, sin parangón en la filosofía moderna o contemporánea. Derrida toma radicalmente al pie de la letra el proyecto anunciado en *De la grammatologie* para subvertirlo: se traza ahí algo distinto de una ciencia del lenguaje o del texto, que pone en jaque los postulados de la lingüística contemporánea en sus propios textos fundacionales y revela el borde inapresable de la lengua, su resistencia o su *restance*. *Gl* no impugna sin más los efectos de significación, sino que se erige, a veces, en una instancia cuasi-trascendental, revelando la doble economía del significante, su carácter de resto. Hay algo no significativo que resta en la lengua, pero

³³¹ Es el caso de la palabra *global* en la frase *événement global*. Cf. *Glas*, p. 122 b.

siempre se puede hacer de él una especie de cuasi-concepto, pues la significación misma es a su vez un resto, un producto residual de la economía desdoblada de la lengua. Esta compleja economía del resto se reescribe *gl*.

En las páginas 8 y 9 de la columna de Genet, en una mirilla que toma la forma de una tercera pierna del libro, estallan los primeros golpes de *gl*, *cl*, *lc*. Se trata de las definiciones de los términos catacrexis, catafalco y cataglotismo (tras estos, el texto continúa con una cita de Genet donde nos describe las innumerables mirillas que Irma, la protagonista de *Le balcon*, había abierto en su burdel, a las que ya nos hemos referido); los ALC anuncian en una mirilla la estrategia a más de dos columnas de *Glas*. El siguiente *gl* se extrae de la palabra *gloire* en el texto de Genet; la escritura que hace estallar los fonemas anuncia la descomposición del cadáver de la palabra y la necesidad de trabajar, desde la letra, la lengua. Esta mirilla se incrusta en la descripción de la economía del resto. Los *gl*, *cl* se extraen del texto de Genet donde resuenan –escribe Derrida– en cada página, elevándose a la superficie un clamor, anunciado entre lilas (*lilas*) y estallidos (*éclats*). En esos pasajes Derrida no comenta a Genet, anota la frecuencia de su texto, sonidos mínimos o coincidencias fónicas que al saturarse de significación cancelan la lectura como asignación de un sentido. Los *gl* continúan en *les cloches*, *gbycines*, *glaner*, *gel*, *galérie*, *galère*, *clé*, *glissement*, *miracle*, *glaïeul*, *glavianx*, *glace*, *angle*, *strangulation*, *col*, *classe*, *églantine* y, haciendo un guiño a Hegel, *l'aigle*. En la página 59 de la columna de Genet, de nuevo, un metido hace al diccionario emitir más golpes de *gl*. Esta vez es la palabra es *gladiölus*, cuya etimología conduce a *glaive* (espada), que reitera un glande mediante la pregunta:

« L'épée ou le gland dans le phonème, le glas dans le phénomène. Panglossie. Y-a-t-il gl dans toute langue *naturelle*? gl...ph...Ça brille et se brise »³³²

Esta elíptica anotación cierra una serie de definiciones de diccionario. El uso de la etimología puede tener en filosofía la función de revelar la verdad de la palabra apelando al origen. La verdad como desvelamiento puede acontecer en la devolución al origen de un término gastado por el uso; si bien para emplear ese recurso hay que haber fundado primero el lenguaje como lugar de desvelamiento de la verdad, morada del ser. Ciertos usos del lenguaje, cuando menos el filosófico y el poético, pueden devolvernos al lógos previo a la imposición de la metafísica como historia en el olvido del ser. El recuerdo pasa, pues, por el lenguaje, pero por una lengua pura, natural. La pregunta que se intercala en esa pequeña cita tiene un tono juguetón, irónico. Semejante pregunta enuncia el *gl* como una

³³² *Op. cit.*, p. 62 b.

matriz primaria, presente en todas las lenguas naturales, o una palabra originaria. La panglosia juega a convertir *gl* en una nueva palabra originaria, esto es, para quebrar esa pretensión que ya había criticado, entre otros lugares en *La différance*, al tomar su posibilidad a pies juntillas.

El siguiente estallido de *cl*, acompañado del recurso etimológico, se produce en la página 100 en un párrafo sobre el trabajo de duelo; el detonante es la palabra “clase”. Los diccionarios dan otra entrada en el texto al “más de una lengua” abriendo la mirilla y continuándolo, con otro diccionario, en francés a lo largo de la página siguiente. La palabra *glas* vendría –dice Derrida remitiéndonos al Wartburg– de *classum*. Derrida se sirve de los diccionarios, los inserta en el texto, abate su autoridad y replantea, en ese libro sin notas y sin referencias de las citas, el papel de la autoridad en la producción de un texto. Las citas del Wartburg preceden, introducen casi, otro *glas* que tiene lugar en el texto de Saussure desencadenando una lectura gramatológica. Derrida retoma la cuestión de la arbitrariedad del signo lingüístico en Saussure desde sus flecos y sus incoherencias internas. Saussure postula la arbitrariedad del signo lingüístico en el *Curso de lingüística general*, en el mismo momento en que establece el patronato de la lingüística. En ese pasaje Saussure se adelanta a una posible crítica a partir de las onomatopeyas, signos lingüísticos aparentemente motivados por aquello a lo que representan. Es en ese punto donde aparece la palabra *glas* en el texto de Saussure, quien la hace comparecer para descubrirnos que, pese a lo que pueda parecer y aunque la sonoridad de esta palabra pueda golpear algunos oídos curiosos, *glas* no es una onomatopeya auténtica, sino una derivación del latín *classicum*. Derrida incide en los presupuestos no cuestionados del texto de Saussure; éste parece admitir que hay onomatopeyas auténticas y que podemos determinarlas como tales. El análisis de Saussure parece fiarse de un concepto estrecho de etimología para analizar el funcionamiento del significante lingüístico y establecer su verdad. Además, esa noción de onomatopeya presupone una estructura muy simplificada de la imitación. Esa “palabra” parece poner en riesgo los presupuestos metafísicos que sustentan el postulado de la arbitrariedad del significante lingüístico:

«Tout le travail du glas pourrait fournir au moins un matériau pour la réélaboration de ces questions: en deçà du mot (donc de la linguistique qui, même quand elle le dénie, reste toujours du mot, voire du nom), de l’opposition entre la physis et son autre (où placer la fleur) et surtout dans une autre logique, pratique-théorique et cravatée, du mors, de ce qui reste du détachement de l’attache et vient toujours en rajouter »³³³

³³³ *Op. cit.*, p. 105 b.

Saussure escoge demasiado mal o demasiado bien sus ejemplos –dice Derrida–, pues no resulta nada obvia la relación entre *glas* y el sonido de una campana y entre *fouet* y el golpe del látigo, apurando el paso para concluir que no hay onomatopeyas auténticas. Trata de salvar lo arbitrario del signo conjurando la sospecha de que no hay arbitrariedad total, pues siempre resulta posible volver a motivar lo “arbitrario”. Quizá –prosigue Derrida– la mimesis no se deja fiscalizar y opera al modo de un ladrón que, en lugar de robar los objetos, se llevase los cuadros con los que se enmarcan volviendo imposible encuadrarlos de nuevo y distinguir entre el adentro y el afuera. Quizá la noción de mimesis vuelva imposible el sistema interno de la lengua, pues la contaminación no sólo forma parte de él, sino que lo posibilita, apunta Derrida y cierra de este modo el pasaje:

« (Quant à l’origine dite “symbolique”, en partie contestable, donc en partie symbolique, elle relève de la logique du mors et de l’anthérection. Qu’on en suive la conséquence.) »³³⁴

Derrida destaca que curiosamente el propio Saussure habría hablado de una motivación relativa del signo, arriesgando incluso una lectura remotivante en *Anagrammes*. La vieja cuestión de la estructura imitativa del lenguaje, y las consecuencias que de ello se derivan para la conformación del lenguaje como una esfera autónoma frente a las “cosas”, recibe una nueva formulación en estas breves anotaciones sobre la cuestión de la remotivación. Derrida llama a comparecer en esta discusión a Ivan Fonágy, un lingüista y psicoanalista húngaro dedicado a explorar la relación entre lengua y pulsión, centrándose muy especialmente en trastornos del habla y uso poéticos de la lengua. Fonágy, un contemporáneo, es el único autor que Derrida cita proporcionando la referencia exacta, por ello su importancia en *Glas* no puede dejarse inadvertida. Del texto de Fonágy, Derrida recoge la oscilante distinción entre remotivación, las palabras como metáforas vividas tal y como sucede en las ideas delirantes de los esquizofrénicos, y la desmotivación, principal fuente de evolución lingüística y que puede igualmente conducir a una profunda regresión verbal; pero esa distinción se deconstruye en el propio texto de Fonágy a medida que va sumando más ejemplos. Siguiendo a Condillac y a Rousseau (vemos la pervivencia de motivos clásicos que habían ya sido objeto de trabajo por Derrida) la evolución del lenguaje es para Fonágy una lucha permanente entre la desmotivación y la remotivación. ¿Por qué fijar en esa lucha el duelo entre la constricción y la libertad, la naturaleza y la tesis? –se

³³⁴ *Op. cit.*, p. 109 b.

pregunta Derrida. Lo que parece estar aquí en peligro, como sucedía anteriormente con Saussure, no es una tesis, sino la tesis. Derrida cita a Fonagy cuando éste afirma que la teoría, la desmotivación, es una defensa, una protección que se ejerce mediante un contenido débilmente disfrazado; pero esa distinción –matiza Derrida– sigue resultando demasiado débil, pues también la remotivación es apotropaica. La tesis de Fonagy se pone a sí misma en riesgo desde el momento en que sostiene que cada fonema se presta a la representación de varias pulsiones a la vez. En el momento en que esto se admite corremos el riesgo, quizá, de que las pulsiones no se conformen con competir, por motivos de economía pulsional, en una misma representación fónica, sino que ellas mismas se dividan o indecidan en una contradicción interna. Este metido se cierra con un “quel intérêt” que suspende la lectura crítica del texto de Fonagy en el momento en que las pulsiones no se condensan en un fonema, no se tornan unidades significantes, sino que se dividen (como *Glas*) en más de dos. El *gl* compromete lo que las ciencias han tratado de entender bajo la noción de lenguaje remarcando los elementos soterrados de las mismas y deshace el problema del nombre con el gesto de quien amaga buscar algo más originario que lo preceda. *Gl* es, en este sentido, una prótesis del origen; y es precisamente la prótesis la que induce en el texto la siguiente aparición de *GL*.

Todo empieza con un pedazo (*morveau*) que constituye el objeto del trabajo literario de Genet, e incluso su estilo, en cuanto que éste trabaja sobre algo que no puede empalmarse (*bander*) de modo natural. A ese pedazo (*morveau*), que deriva hacia la *morsure* (mordedura, pero homófono a *mort sûre*) y el *mors* (bocado, brida), parece no quedarle más que el injerto, sustitución del suplemento que constituye el texto. Derrida sugiere que quizá toda la labor de Genet, al que denomina en ese contexto *galérien*, se agote en la emisión (pero no se trata sólo de emitir, esa palabra es insuficiente, también untar, embadurnar y embadurnar –insiste Derrida) de *gl*. *Gl* no es un significante, ni fonema ni un grafema; tampoco se deja determinar, ni siquiera como neutro.

« Cela n’a pas d’identité, de sexe, de genre, ne fait pas de sens, ce n’est ni un tout défini, ni la partie détachée d’un tout

gl reste *gl*

tombe comme il faut le caillou dans l’eau –à ne pas prendre, encoré pour une archiglose (puisque ce n’est qu’un morceau de glose, mais pas encore une glose et donc, élément détaché de toute glose, beaucoup plus et autre chose que l’*Urant*), pour des consonnes sans voyelles, des syllabes « sonnantes », des lettres non vocalisables, sur quelque base pulsionelle de la fonation, une voix sans voix étouffant un sanglot »³³⁵

³³⁵ *Op. cit.*, p. 137 b.

Este pasaje está cortado por otro texto que reincide en el *sanglot*. La serie se interrumpe dos veces: la primera, en el sollozo para introducir un texto sobre Ponge que comienza con dos golpes de *gl, cl* (*sanglot, éclat*); la segunda, en esa rapaz imperial que nos conduce al *aigle* que da nombre a la otra columna. Ese vuelo imperial se corta con un metido que reúne a Hegel y a Genet en la figura de Ganimedes y el águila, en una escena del texto de *Journal du voleur* que se prosigue en *Pompes funèbres*:

« Les *gl* de l'aigle sont donc à la fois ou alternativement l'élévation aérienne du concept, le savoir absolu qui vous emporte et la pesanteur du signifiant qui vous écrase ou s'enfonce en vous. Dans *Pompes Funèbres*, la Trinité (l'église) figure l'aigle du Reich. Au moment où vous vous appelez, vous êtes toujours en train de vous faire baiser en contrebande, telle est la philosophie »³³⁶

Los *gl, cl* saturan el texto con una serie de figuras líquidas, viscosas, repugnantes o cuando menos excesivas, en las que se amalgaman lo sexual, la nutrición, el vómito y todos los flujos del cuerpo. *Gl*, como en otro momento se afirma de la *différance*,³³⁷ funciona como aglutinante de la serie. La no-archiglosa, que se escabulle a la nominación, se utiliza, sin embargo, en este pasaje como nombre y se dispersa aglutinándose a otros elementos. El doble funcionamiento de *gl* impide otorgar a la operación de Derrida y a sus enunciados un sentido único, desde el momento en que se corre el riesgo de una saturación por la excesiva capacidad aglutinante de *gl*. Unas páginas más tarde, el propio Derrida introduce esta acotación irónica, guiño cómplice y desafío apotropaico al lector:

« Si *gl* ne vous suffit pas, s'il ne vous en reste aucune jouissance, si vous n'en avez rien à foutre, si vous voulez rendre *gl*, à moi même ou à ce fils de galère surnommé Gallien, encore un effort. Supposez que ce qui s'échafaude ici plus proprement, c'est encoré la forme d'un A, pour y passer la tête et risquer le coup. Non pour l'ajouter à *gl* (l's tombé une fois de plus) mais pour écrire telle italique PARANTHÈSE»³³⁸

La escritura de *gl* trabaja otra técnica del texto: “le glu de l'aléa fait sens”.³³⁹ La descripción de la técnica del texto nos conduce a una indecisión entre el cuerpo y el corpus que no se deja encerrar en la metaforicidad: el texto se escupe, y la saliva mantiene pegadas unas unidades a otras. La asociación –prosigue Derrida– es una especie de continuidad

³³⁶ *Op. cit.*, p. 138 b.

³³⁷ *Op. cit.*, p. 159 b.

³³⁸ *Op. cit.*, p. 142 b

³³⁹ Cf. *op. cit.*, p. 159 b y ss.

glutinosa, jamás un razonamiento o una demanda simbólica. El tubo de vaselina de Genet que Derrida, como Sartre, no se abstiene de comentar proporciona una figura al funcionamiento del texto. En los bordes de la economía del resto *gl*, estricción del tubo, modula la frecuencia ritmada de los efectos metalingüísticos de un texto. Pero la aglutinación no prende sólo en la pasta significante, se pega en el sentido. Derrida cita para esto la analogía entre la flor (*glaiell*) y el escupitajo (*glavieux*), además la coincidencia de *gl* induce el paso de la flor al escupitajo, del falo al esperma, de la espada a la virgen, y de una doble serie que sólo forma texto en la medida de un resto de *gl*.

GL se enuncia como resto, resto que forma la serie que pega el sentido y prende en el significante, resto de la lengua antes de su ordenamiento gramatical y lexicográfico. Un *judas* interrumpe para convertir en tesis ese resto de *gl*, o al menos para reelaborar la vieja teoría de la mimesis sin imitación, sin repetición y sin significación. Esa teoría de la mimesis reinscribe la lógica de una estrictura inquietante, cuyos simulacros y fantasmas desafían los términos de cualquier análisis, pero dando cuenta rigurosamente de su carácter interminable. *Glas* nombra también la clasificación; aunque, en el momento en que tratamos de captar en un texto determinado el trabajo de un idioma, todos los entrecruzamientos, acoplamientos, desvíos que lo componen resultan no depender de una ley semántica o formal. No hay idioma, absoluto, ni firma, estos dependen del clamor (*glas*) como efectos. Ese clamor suena por el idioma o por la firma, por el antepasado absoluto. *Gl* de nuevo finge tomar la forma de una archi-huella. El fragmento que recogemos describe una economía textual generalizada, siempre hay más de un *glas*, que reproduce los restos inasimilables del texto, la impotencia del análisis formal o semántico que, aparentemente opuestos, no hacen más que reproducir al otro.

Para mostrar los restos del texto y los límites de la crítica Derrida hace repercutir otro *glas*, esta vez en un poema de Mallarmé. Derrida cita y comenta las sucesivas versiones del poema “*Aumône*”, donde el *glas* sólo aparece en el segundo estadio y no se escucha en el último. De ese poema Derrida extrae nuevamente motivos reinjertados en Genet: el seno, la leche, la ventosa, el toisón. Cada versión trabaja una versión anterior, incluso la primera; lo que induce un pliegue suplementario a la escena por una especie de torsión lateral. El poema resulta ser la traducción activa de otro poema que resuena en él, como si se reprodujese en el interior del corpus de Mallarmé la operación que éste lleva a cabo con *The Bells* de Poe (en francés *Les cloches*, la traducción hace repercutir el *cl*). La traducción o la repercusión de Mallarmé abre otro modo de entender la noción de mimesis en las relaciones entre los textos. La mayor correspondencia entre esos dos poemas se logra en

los elementos más divergentes, en una organización muy diferente de los recursos, de la cantidad, la calidad y el ritmo. La semejanza se reconstituye, se sobreimpone y se sobreimprime a través de estructuras diferenciales; el contenido se diluye, desaparece como cualidad y como cantidad, pero se mantiene como ritmo. Aunque parece que puede aislarse algo así como un segmento galáctico, éste no constituye ni siquiera una cadena semántica o temática, pues ésta es arrastrada en la indecisión de un movimiento oscilante. La semántica es golpeada –dice Derrida– por el ritmo de su otro. Pero ese otro que parecería poder aislarse como concatenación de significantes, de identidades de elementos arbitrarios, se reemplaza sin cesar en una mimética que no refiere a ningún real, sino a estructuras rítmicas relacionales sin contenido invariante. Hay, con todo, una apariencia de núcleo alrededor de lo que todo parece aglomerarse: la serie *gl, cl, kl, tl, fl*. Fonagy, que también comenta la traducción de Poe, permanece sordo, dice Derrida, al efecto +1. Precisamente el fonema que ha abierto en su texto la imposibilidad de una relación simple entre pulsión y sonido. En ese punto, como por azar, Derrida añade algo que evoca la forma de *Glas*:

« La pulsión qui cherche à motiver trouve toujours à la fois de quoi se nourrir et se frustrer. Son résultat la contredit nécessairement parce que la pulsion elle-même, d'elle même, s'écarte en deux colonnes »³⁴⁰

Las dos columnas, como el cuello cortado y desprendido de un condenado a muerte, se desdoblán por el mismo gesto que parece restituirlas, pero que de hecho las separa aún más del supuesto origen, convertido ya en prótesis o injerto. Lo despegado o desprendido –escribe Derrida– permanece (*reste*) pegado por el gluten de la *différance*, por la A que aglutina las diferencias que se desprenden en cadena. En una mirilla de la página 196, *gl* se inscribe también, marcando su sustituibilidad por un paréntesis, como un vínculo o una ligadura. En la página 202, *gl* es la descarga del fluido que se pega al cuerpo de una columna truncada a lo largo de una escalera, la de Edipo, Hegel, Cristo o Genet. En cualquier caso, *gl* parece reinscribir una teoría general del texto y conjurarla en un doble gesto apotropaico en el que lo que está en juego finalmente es la tesis:

« Pour ceux toutefois qui ne considéreraient pas *gl* comme une réponse satisfaisante – pour en avoir d'abord attendu une réponse –, ceux à qui *gl* ne dit rien – pour avoir d'abord cru que *gl* ne disait pas rien – et qui, on se demande pour quel repas, continueraient à baver sur place, suggérons que la question théorique, élaborée, sûrement (métalangage – qui se reconstitue toujours – au meilleur endroit) par cette intervention, il n'y a pas d'autre mot possible aujourd'hui, soumise d'avance à la censure du reste dans le champ idéologique, produira, c'est comme ça qu'il faut dire,

³⁴⁰ *Op. cit.*, p. 179 bi.

la thèse suivante: toute thèse est (bande) une prothèse; ce qui se donne à lire se donne à lire par citations (nécessairement tronquées, coupures, répétitions, succions, sections, suspensions, sélections, coutures, greffes, postiches, organes sans corps propre, corps propre couvert de coups, parcouru de poux) »³⁴¹

Las bases pulsionales de la fonación elaboradas por Fonágy vuelven, una vez más, al texto de la mano de la palabra *gaine* (funda), de *vagin* (vagina) y del arreglo de un muerto: *gl* resta bajo la funda, como la lengua. Ese resto *gl* induce en el texto de Derrida la aparición de la esquicia que se injerta en el pasaje sobre Fonágy, pero evocando con su sola mención el replanteamiento radical del psicoanálisis desde la figura del esquizo que hacía apenas tres años habían llevado a cabo Deleuze y Guattari. En *Glas* no se trata del gesto tajante con el que Deleuze y Guattari inventan contra-figuras; el *schizze* se reescribe desde *gl*, como efecto, pues no tendría lugar sin la serie de despedazamientos y aglomeraciones, sin todas las heridas, mordeduras y roturas de las que *gl* saca partido. Derrida afirma que *gl* es, o empalma (*bande*), el compadre trascendental del *skεzεz*, el que cierra y abre la barra, el movimiento entrecortado que ya vimos en la estrictura o en la estrictión. *Gl*, ese compadre trascendental del *skεzεz*, se reinscribe en la figura de una erección invertida y traslapada por su contrario que recibe, a veces, el nombre de *antbérection*. *Gl* repite el gesto apotropaico del fetiche protegiendo contra la esquicia que el mismo produce. En ese pasaje, el término trascendental se inscribe sin el “cuasi” para referir a *gl*; la trascendentalidad y el *gl* oscilan en el movimiento intermitente de la cuasi-trascendentalidad. Sin embargo –prosigue Derrida– no hay que ver en ello un nombre único, y mucho menos una palabra primitiva en el sentido cratileano del término, ni *a fortiori* un privilegio trascendental de una pareja originaria, ni un ser, ni un sentido, ni un mimema. El problema de la mimesis, y el de la lengua, tiene que reelaborarse desde el *gl* que cierra y abre, movimiento intermitente, una relectura del *Cratilo*:

« *gl* arrache le “corps”, le “sexe”, la “voix” et “l’écriture” à la logique de la conscience et de la représentation qui dirigeait les débats. Tout en restant un effet de mors parmi d’autres, *gl* remarque aussi en lui –d’où l’effet transcendantal, toujours, de partie prenante –la coupure anguleuse de l’opposition, la schize différentielle et le coulant continu du couple, la distinction et l’unité copulante (par exemple de l’arbitraire et de la motivation). C’est une, seulement une mais comme partie prenante, des vannes dé-terminantes, ouvertes fermées à une relecture du *Cratyle* »³⁴²

³⁴¹ *Op. cit.*, 189 b.

³⁴² *Op. cit.*, p. 262 b.

En retrospectiva, el *gl* se extrae y se reinjerta en el *Cratilo* de Platón reinscribiéndolo. En éste *gl* se inserta en una teoría de la relación entre los sonidos y las cosas donde la *l*, que designa lo liso, lo que resbala o se desliza en la lengua, ha sido detenida por la potencia de la *g*, que se ha utilizado para imitar lo viscoso, lo pegajoso o lo pastoso. La relectura del texto de Platón nos deja ante el enigma de esa suspensión, de esa barrera que corta el flujo de la lengua y se nombra *gl̄*; una estricción se anuncia junto al sujeto de una anunciación que se juega entre dos immaculadas concepciones:

« Serrer (le texte) pour que ça secrète, refoulez-le d'un antileptique (*g*), l'antagonisme liquide écoule la jouissance. Pas de point après *gl̄*, une virgule et encore, *gl̄* reste ouverte, débouché, prête à toutes les concubinaisons, à tous les collages. Ce n'est pas un élément (embouchure sur la mer para exemple).

Ce n'est pas un mot – *gl̄* hisse la langue mais n'y tient pas et la laisse toujours retomber, ne lui appartient pas – encore moins un nom, à peine un prénom.

Mais peut être le sujet de l'annonciation »³⁴³

Gl reinscribe la lengua, el texto, las relaciones entre éste y un supuesto afuera. Ese cuasi-trascendental que deniega su condición de archi-glosa tiene, sin embargo, efectos que todas las ciencias han de registrar –afirma Derrida–. El eco de una gramatología se convierte en *Glas* en el tañido fúnebre de las ciencias del texto, y de sus mitologías. Todas las ciencias deben tomar nota de un golpe de suerte, de las *chances* en la lengua. Una figura nueva del texto emerge de *Glas* y lleva ese libro más allá de la escritura de vanguardia por el mismo movimiento que imita sus estrategias. *Glas* se injerta en la obra de Derrida, extrae y aglutina pedazos de la misma rehaciendo otro corpus, repite y desplaza motivos ya elaborados otros apenas anunciados; y toda una época parece tocar a su fin.

³⁴³ *Op. cit.*, p. 263 b.

3. Vestigios de Hegel

« Pero también la especulación hegeliana nos ha quedado enfrente como un inmenso cenotafio; la locuacidad de los turistas, “lo-que-Hegel-dijo”, no hace sino magnificar su muda resonancia. En realidad ¿se ha ocupado alguien de ese silencio?, ¿del segundo Hegel, callado, su doble, sin el que el primero se parece a la cháchara sobre él? »³⁴⁴

3.1 ¿Él, quién?

En la primera página de *Glas*, tras el resto, abruptamente, se plantea una pregunta elíptica: ¿él, quién? Podría decirse que toda la columna de Hegel es el intento de desplazar y de diferir la posible respuesta. Ahogado, desfigurado bajo una montaña de sedimentos como en una excavación arqueológica ya sin Gradivas espectrales, se hallaba la efigie de Hegel y su corpus. Quién fuese ese Hegel o *aigle* (homófonos en francés), e incluso la legitimidad de tal pregunta, quedaba en suspenso; a lo largo de siglo y medio, en su nombre, a partir de sus textos, parecía haberse dicho ya demasiado: ¿cómo leerlo? ¿Y por qué era apremiante empezar por preguntarse, abruptamente, quién era él? La operación hegeliana fue ya un intento monumental de responder a la conmoción, sentida como telúrica, que hace tambalearse no sólo el Antiguo Régimen, sino todo el sistema de seguridades que sostenía su alta cultura. El mismo deísmo pasa a ser visto como timorato. Ni jerarquía ni centro, el mundo se hace divino sin divinidad y, por eso mismo, sin referencia que lo ordene; se dispersa de un modo incontrolable teórica y prácticamente. En ese contexto también la prudencia kantiana parece timorata; y su énfasis ético, insustancial, arbitrario. Pero es alrededor de ella, en la experiencia de una libertad sin definición escolástica, donde cristaliza la vivencia del Absoluto. Ella da su impredecible aquí, ahora, dinamitando los restos de la antigua lógica con la nueva experiencia de la libertad. Todo queda incorporado en el proceso que revela lo divino en el mundo, incluso los restos, pues todo lo es. Precisamente lo que hay de restaurador en la *Fenomenología del Espíritu* consiste en dar un orden y con él una reconstrucción de sentido a figuras que gracias a ello dejaban de ser únicamente restos o ruinas. El “aquí y ahora” con que comienza el libro no es sólo la locura de una volatilidad sin respiro, sino la vida infinita en su forma inmediata, que el final del tercer capítulo de la *Fenomenología* “Fuerza y Entendimiento” declara, como conclusión de su respuesta a la Crítica kantiana, definitivamente pensable.³⁴⁵

³⁴⁴ Ripalda, J.M.: *Fin del clasicismo: a vueltas con Hegel*. Madrid, Trotta, 1992, p. 240.

³⁴⁵ Cf. Ripalda, J.: “Fuerza y entendimiento. El conflicto de la especulación y la realidad”, en DUQUE, F. (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2010, pp. 69-83.

¿Cómo leer los restos de una soteriología del resto? Los restos de esa ruina monumental, que quiso ser salvación de todas las ruinas, se nos amontonan en forma de lecturas que respondieron en cada caso al complejo aquí y ahora de sus intérpretes, como bien muestra la historia de la recepción francesa de Hegel de la mano del alto funcionario Alexandre Kojève. En 1974 Hegel había sido ya el personaje conceptual ejemplar del postestructuralismo, tanto Althusser como Foucault, Deleuze o Lyotard se declaraban abiertamente anti-hegelianos, la reescritura de la diferencia desde Nietzsche y cierta tradición literaria francesa tenía que interrumpir el sistema desde sus bordes para detener su marcha. Prosiguiendo a Heidegger, cuyo influjo fue de gran importancia en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo, el nombre Hegel condensaba a modo de ejemplo lo que se denominó “la historia de la metafísica occidental” y se convertía en cifra de un pensador del ser y del sentido. Esa resaca anti-hegeliana fue tal vez el resultado del hegelianismo humanista del segundo tercio del siglo y, quizás, no fue tan anti-hegeliana como lo pretendía.³⁴⁶ En cualquier caso, el corpus sobre el que se operaba, y que Derrida recibe, era un corpus protético y proteico, compuesto por múltiples máquinas divergentes. La operación de Derrida fue la contraria a la de un arqueólogo empeñado en limpiar los restos incrustados en el objeto para colocarlo en el museo como historia condensada. La columna de Hegel es el relato de esa deformidad, de ese monumento al que llaman “Hegel”. Esos restos encontrados no son restos de un todo; tampoco son el producto de una operación, sino que la preceden. Derrida comienza con el resto, y en esa temporalidad que abre a lo que ya estaba ahí en el momento presente, en cada “aquí, ahora”; junto al resto resuena el problema del inicio.

En *Glas*, desde la primera página, se pone en escena el reverso perverso de la dificultad del comienzo en Hegel. El libro comienza con una pregunta en torno a un “aquí y ahora”, entrecomillado ya, que hace de Hegel un filósofo de la cita. Hegel no es ajeno a la violencia de los comienzos, patente en los prólogos de sus publicaciones de la época de Jena (el *Escrito de la Diferencia*, *Fe y Saber*, la *Fenomenología del Espíritu*), ni a la temporalidad espectral que asedia el presente: el Espíritu comenzaba ya tras la muerte del animal. *Glas* reincide y destaca esa tópica, pero en ese gesto la desbarata. Las minúsculas que abren el libro nos impiden, desde el momento en que *Glas* no empieza absolutamente al estar la primera frase cortada o interrumpida, asignar un comienzo al libro. El orden del libro y el tiempo del libro, alterados desde la disposición tipográfica en la hoja, amplifica un eco del texto hegeliano que inquieta a Derrida desde sus primeros textos. El problema del

³⁴⁶ Cf. Butler, J.: *Subjects of desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York, Columbia University Press, 1987, pp. 175-176.

comienzo del libro es también el problema de la lectura, de la trasmisión del saber, de la tradición y la traición y, por ende, la posibilidad de la filosofía en la historia y de la historia de la filosofía. Este tema de la herencia entraña la tónica de la tradición cultural y sus efectos geopolíticos: el resto estalla como el otro lado de la herencia, como la producción del espacio de los desheredados que se marca en *Glas*, entre las dos columnas, las de un estrecho imposible entre África y Europa.³⁴⁷

Derrida lee a Hegel buscando en su texto las marcas de una temporalidad retorcida, la del texto comprendido como sistema capaz de recuperar lo que ya ha tenido lugar y anticipar permanentemente lo que vendrá; se habría empezado ya desde siempre, pues el sistema pre-comprende también aquello que lo precede. Esa es la estructura de lo que en *Glas* se denomina el *dejà-là-du-pas-encore*, y al que dobla un *après coup* que no se deja apresar en las redes de la conceptualización fenomenológica del tiempo, puesto que nunca funcionará como condición trascendental, anticipado ya en “Hors libre”. En *Glas* va a ser recalcado por el trabajo empeinado de lectura sobre el texto de Hegel. La herencia heideggeriana vía Hyppolite estalla y hace pedazos las filosofías del sentido y su enfoque del texto. La inscripción del acontecimiento como huella ha destituido las pretensiones fenomenológicas o hermenéuticas y la elaboración del concepto de tiempo ha pasado a inscribir y reescribirse en otra escena.

El texto de Hegel parece ofrecerse condensado y encerrado en una pirámide, donde el duelo se ha tornado un monumento hueco en el interior y colmado de inscripciones indecifrables. En las vueltas de la columna derecha de *Glas*, sin embargo, esa imagen se emborrona y la arquitectura, como en un cuento de terror, se convierte en organismo. La monumentalización de los restos está trabajada por algo irreductiblemente otro, pero interno, que la menoscaba tan pronto tiene lugar. En sus fisuras constitutivas el texto es el espacio para los duelos fallidos, cuyo resto él es. Otra lectura en los bordes del monumento abre, al trabajar de otro modo el texto, el espacio para otros duelos. El cierre del libro trata de tapar sus propias grietas, la fragilidad de la escritura como acontecimiento que resta, la iterabilidad que la trabaja desde el interior como un parásito. Derrida reincide en los huecos y en las abolladuras del texto, los restos que impiden su cierre y desmontan el libro. En ellos se marca de nuevo la huella de lo no del todo conceptualizable, lo inarticulado del lenguaje o lo aplastado en él, cuyo duelo el texto elabora.

³⁴⁷ Cf. *Glas*, pp. 8 a, 251 a, 45 b.

3.1.1 De Hegel a *l'aigle*: herencias hegeliano-francesas

« Toutes les cloches sonnent le glas/Quand l'aigle s'endort »
Joyce Mansour

« Son nom est si étrange. De l'aigle il tient la puissance impériale ou historique. *Ceux qui le prononcent encore à la française*, il y en a, ne sont ridicules que jusqu'à un certain point: la restitution, sémantiquement infaillible, pour qui l'a un peu lu, un peu seulement, de la froideur magistrale et du sérieux imperturbable, l'aigle pris dans la glace et le gel »³⁴⁸ (el subrayado es mío)

Podría haberse producido por un desplazamiento de la lengua, de la pronunciación y el acento: la alteración de Hegel desde su nombre tendría efectos en todo el corpus, repetición de una nueva figura, fosilización del filósofo fuera de su lengua. Lo que en *Glas* aparece con el nombre de Hegel resulta, en cierto modo, del movimiento que traslada su nombre entre dos lenguas. Derrida hereda un Hegel producido fuera de su lengua y de su humus cultural por un cambio de acento que lo reescribe. Hay ya diversos trabajos sobre la historia del hegelianismo francés,³⁴⁹ yo me limitaré a indicar los aspectos relevantes para la operación y el desplazamiento que opera en él Derrida, sobre el fondo de la omnipresente tópica de traducción, del “plus d'une langue” y de las relaciones entre filosofía y “lengua nacional”.

A mediados de los noventa, dos hegelianos franceses se lamentan todavía del retraso con el que Hegel fue recibido en Francia, achacándolo en parte a “la difícil articulación de los dos espíritus nacionales”.³⁵⁰ Si bien en vida de Hegel puede destacarse su amistad con Victor Cousin³⁵¹, la recepción del filósofo alemán en Francia tuvo lugar con cierta demora. Las razones de esto Labarrière y Jarczyk parecen buscarlas en las discrepancias de los susodichos espíritus nacionales cristalizadas en la lengua, recogiendo la anécdota de la respuesta de Hegel a una dama que le habría pedido, en francés, que le explicase los principios de su filosofía en pocas palabras: “surtout pas en français”.³⁵² Hegel habría sido el primero en trabar esa trasposición. Traducir a Hegel no era tarea fácil, los primeros textos accesibles en francés se acercan más a la adaptación que a la traducción, como

³⁴⁸ *Glas*, p. 7 a.

³⁴⁹ Cf. Butler, J. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-century France*, New York, Columbia University Press, 1987. Cf. Roth, M. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*, Itaca, Cornell University. Cf. Jarczyk y G. Labarrière, P.J.: *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*

³⁵⁰ Jarczyk, G. y Labarrière P.J. : *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*, ed. cit., p. 17.

³⁵¹ Derrida cita en *Glas* la correspondencia entre ambos (pp. 207 a y ss.); posteriormente lo retomará respecto a las relaciones entre filosofía, institución universitaria y lengua nacional en “L'âge de Hegel” en *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1980, pp. 185-194.

³⁵² Jarczyk, G. y Labarrière P.J. : *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*, ed. cit., p. 18.

indican los propios traductores: “nous sommes persuadés qu’une traduction complète et littérale serait barbare et inintelligible”.³⁵³ Curiosamente, esa recepción diferida, esa traducción de un corpus a una lengua que no le conviene y a la que resiste, tuvo lugar de la mano de varios extranjeros ilustres, figuras de la periferia europea que sirvieron de puente entre dos lenguas que no eran la suya. El primer traductor serio, a juzgar por los autores del volumen, fue Augusto Vera, un napolitano que enseñaba en Italia pero que encontró su lugar en la filosofía francesa. Vera se concentró en la *Lógica* de Hegel y en la *Enciclopedia*, movimiento inverso al interés que Hegel despierta en el período de entreguerras. La obra de Vera no tuvo demasiada repercusión en su tiempo, y fue ese otro Hegel, aún sin traducir, el que dejó una impronta duradera en la cultura francesa. Esto tuvo lugar, de nuevo, de la mano de dos emigrados eslavos con un pie en cada tradición cultural, Koyré y Kojève. Entre esas dos recepciones desiguales tiene lugar la edición de Nohl de los escritos de Hegel en Tubinga, Berna y Frankfurt con el título de *Theologische Jugendschriften*. Esa operación trata de ofrecer otro Hegel, un Hegel más brillante e intuitivo aún no cerrado en la armazón lógica del sistema y ejemplo grandioso del espíritu alemán. En los años 30, revisando críticamente la recepción de Hegel en Francia, Koyré lamentará la escasa repercusión de la *Fenomenología del Espíritu*, si bien la considera explicable dada su intraducibilidad. Los textos de Hegel son de nuevo calificados de intraducibles; muchos parecen estar de acuerdo en lo inasimilable de su corpus por una lengua y una cultura extranjera al alemán. Sin contar todavía con una traducción, esto es, sin posibilidad de leer efectivamente el texto de Hegel para muchos de sus oyentes, tiene lugar de 1933 a 1939 un seminario impartido por Alexander Kojève, quien por cierto había adaptado su apellido a la lengua francesa, en la École Pratique des Hautes Études. Entre los alumnos de ese seminario figuran algunos de los intelectuales franceses más relevantes de la primera mitad del siglo: Queneau, Bataille, Lacan, Weil y Merleau-Ponty. Frente a la tónica anterior Kojève va a articular su lectura de Hegel en la *Fenomenología de Espíritu* y esa interpretación de Kojève, centrada en el carácter humanista y ateo del texto de Hegel, dominará el campo francés de los años siguientes. Curiosamente la filosofía institucional no fue tan permeable a la influencia de la recuperación de Hegel por Kojève y es más bien en sus márgenes, en la vanguardia cultural y artística del momento, donde tuvo una importancia decisiva, como muestran los casos de Bataille y de Lacan.³⁵⁴ Sin embargo, la segunda mitad del siglo estará

³⁵³ Cf. *op. cit.*, p. 21.

³⁵⁴ Esa huella se refleja por doquier en la obra posterior de ambos autores. Lacan multiplica las referencias a Hegel en sus seminarios y Bataille le dedicó, concretamente, dos artículos con claro influjo de Kojève: Bataille, G.: “Hegel, la mort et le sacrifice”, en *Oeuvres complètes* XII. Paris, Gallimard, 1988, pp. 326-349 y “Hegel, l’homme et l’histoire”, en *Oeuvres complètes* XII, ed. cit., pp. 349-370.

marcada por otra figura, Jean Hyppolite, autor de la primera traducción de la *Fenomenología* al francés en 1942. Hyppolite será el maestro de la siguiente generación de filósofos en Francia, muy especialmente de Foucault y de Derrida, y animará un influyente seminario sobre Hegel en el *Collège de Philosophie* a finales de los 60. Su traducción trata de integrar el texto de Hegel en el flujo de la lengua francesa favoreciendo su legibilidad. El texto inasimilable puede integrarse; Hegel se deja decir en francés. Además de la traducción ya citada Hyppolite publicó dos estudios sobre Hegel: *Génèse et structure de la Phénoménologie* y *Logique et Existence*. Algunos han querido ver entre estas dos obras un corte profundo, frente a la lectura humanista del primer Hyppolite, la segunda de sus obras incidiría en un Hegel ontologizado fruto de la influencia heideggeriana que sufre a principios de los 50 y que tendrá profunda huella en el campo francés.³⁵⁵ La noción de sentido y la centralidad de la tópica del absoluto, leída desde la cuestión de la temporalidad y el ser, persistirán como tópicos clásicas, aunque alteradas, en Derrida.

El paso de Hegel a *aigle* fue culminado en los años 50. La generación existencialista, fruto de otro encuentro entre esas dos tradiciones culturales, con Sartre a la cabeza inicia la revisión crítica de Hegel desde un enfoque práctico. En la generación siguiente, con Foucault, Lyotard y Deleuze, el Hegel heredado funciona como personaje conceptual del enemigo, a la vez que los presupuestos del humanismo son puestos radicalmente en cuestión. La diferencia fue el nuevo tópico de esa época y la contra-figura ejemplar la diferencia hegeliana, sólo un momento subsumido en el sistema. El trabajo de Derrida sobre los textos de Hegel es único en su generación pues sólo él dedicó un libro al filósofo alemán trabajando en detalle sus textos; sin embargo, los estudios sobre el hegelianismo francés tienden a minimizar su importancia o a prescindir sin más de *Glas*. Michael Roth ni siquiera se refiere a Derrida en su epílogo, titulado “Styles of delegitimation”, donde incide en la sustitución de Hegel por Nietzsche en la agenda filosófica francesa tras los trabajos de Deleuze y Foucault,³⁵⁶ y Judith Butler dedica apenas un capítulo a Derrida, situándolo junto a Foucault como discípulos de Hyppolite, mientras que Lacan y Deleuze son objeto de un capítulo cada uno.³⁵⁷ Quizá esto se deje leer como una manifestación sintomática de que hay algo inasimilable en la etiqueta “hegelianismo francés” donde Derrida no casa. Ejemplos patentes son Labarrière y Jarczyk (autodenominados herederos de ese campo hegeliano) para los que el hegelianismo francés se limita a Kojève, Jean Wahl y Eric Weil. El libro de Derrida no cuenta con el “rigor” que requiere un estudio serio de Hegel

³⁵⁵ Cf. Roth, M.: *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*, ed. cit., pp. 70 y ss.

³⁵⁶ Cf. *op. cit.*, pp. 189-224.

³⁵⁷ Butler, J.: *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, ed. cit., pp. 177-180.

histórico o filológico, algo que el propio Derrida no hubiera nunca pretendido, como muestra al hurtar las referencias de su texto. *Glas* no resultaba legible para este hegelianismo académico que lleva a cabo una lectura en tiempo presente de Hegel e incluso en tiempo futuro. La radicalidad del resto en Derrida, y la condición de resto del texto de Hegel y su significante, parece inasumible para estas operaciones. Aunque, antes de la publicación de su “historia” del hegelianismo francés, Labarrière y Derrida habían coincidido en un congreso en torno a Lévinas donde uno de los ponentes, desde un enfoque hegeliano, retoma con toda seriedad cuestiones elaboradas por Derrida en *Glas* y cita abundantemente el libro.³⁵⁸ Sin embargo entre Derrida y Labarrière (como años más tarde sucederá con Catherine Malabou) no hubo discusión, salvo algunas apreciaciones en torno a la *Versöhnung* y la afirmación de Labarrière de que Hegel tiene aún mucho que decir respecto a “l’errance joyeuse”.³⁵⁹ Para el hegelianismo de las décadas siguientes en Francia, Derrida no tenía mucho que decir.

Como gran parte de la crítica francesa, Derrida centra su lectura de Hegel en la *Aufhebung* acercándola al problema del ser en Heidegger, impronta probable de Hyppolite. La *Aufhebung* era un lugar común en las lecturas de Hegel de la generación de Derrida. En 1973, un año antes de la publicación de *Glas*, Jean-Luc Nancy, a quien por edad no puede incluirse en la generación de Derrida, pero cuyos puntos de contacto eran reconocidos por ambos, publica *La remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*. El texto explora la profunda idiomática, incluso la intraducibilidad, de ese término que condensó a su alrededor el grueso de la interpretación hegeliana partiendo de una observación (*remarque*) de la *Ciencia de la Lógica*. Nancy insiste en la dimensión lingüística de la *Aufhebung*, resto entre las lenguas, que hace tropezar cualquier intento de determinarlo de modo unívoco, y de traducirlo por un término único, diseminándolo en la multitud de palabras que tratan de recogerlo en la lengua francesa.³⁶⁰ *La remarque spéculative* coincide en ciertos motivos con *Glas*,³⁶¹ pero la selección y operación con los textos resultan muy dispares desde el momento en que Derrida se aleja del canon textual hegeliano y explora textos que pueden considerarse menores desde los presupuestos de lectura compartidos por su generación, centrada sobre todo en la *Ciencia de la Lógica* y en la *Enciclopedia*.

El sonido del *Glas* no ha repercutido: ni se ha citado, ni ha dejado huella en los estudios sobre Hegel en Francia, ensordecido entre las lenguas diversas que lo pueblan.

³⁵⁸ Cf. Derrida, J. y Labarrière, P. J.: *Altérités*. Paris, Osiris, 1986.

³⁵⁹ Nancy, J.L. : *La remarque spéculative*, ed. cit., p. 88.

³⁶⁰ *Op. cit.*, p. 58.

³⁶¹ De algún modo Derrida se hace eco del libro de Nancy en la forma de una referencia solapada en una tmesis del texto que nos conduce hasta Kierkegaard. Cf. *Glas*, p. 224 a.

Especialmente sintomático resulta el rechazo o la desviación respecto a la operación de Derrida que muchos años después opera Catherine Malabou. Ésta establece su lectura, que en alguna medida se podría denominar restauradora, como un intento por modificar, alterar ese fin del hegelianismo que *Glas* anunciaba:

«L'élaboration du concept de plasticité permet de mettre au jour une pensée de l'avenir de la philosophie de Hegel, ce qui pourrait bien modifier le son d'un certain *Glas*»³⁶²

Esa es la tarea que Malabou se impone a sí misma reconduciendo ciertos aspectos de *Glas* para restaurar el porvenir de Hegel. La plasticidad, noción clave de ese trabajo, era ya un punto fundamental de la lectura de Nancy en *La remarque spéculative*. La autora trata de aproximar la dialéctica, la deconstrucción y la hermenéutica, a lo largo de un texto en el que se vislumbra una reinscripción de la noción de duelo desde una perspectiva ontológica, en cierto modo restauradora.³⁶³ El *Glas* no sólo no ha resonado, sino que resulta ahogado por los que en un determinado momento pudieron declararse sus herederos. Si esto es así es quizá porque el corpus de Hegel/*aigle* había sido troceado y recompuesto hasta quedar inutilizable, y la única operación posible pasaba por una restauración violenta. El Hegel de Derrida ha salido, pues, de esa tradición francesa, pero apenas puede limitarse a ella. Su trabajo con los textos, la selección que opera no se asemeja a la de ninguno de sus contemporáneos, pues Derrida ha reescrito el nombre de Hegel y desplazado de ese modo su corpus.

La única referencia explícita en *Glas* a los estudiosos de Hegel en Francia es a Bernard Bourgeois, en concreto a *Hegel à Frankfort*, un libro publicado en 1970 del que se recoge una cita, tanto más destacada cuanto que las referencias están truncadas en *Glas*, precediendo a las cartas de Hegel a Nanette Endel.³⁶⁴ Derrida parece haber leído *Hegel à Frankfort ou judaïsme, christianisme, hegelianisme* y haber reaccionando agriamente contra él, y en él contra cierto hegelianismo francés y contra cierta historiografía. El libro de Bourgeois es un análisis historiográfico de la etapa de Hegel en Frankfurt a partir de la hipótesis de que, en ese momento, Hegel comienza a intuir la solución a la gran preocupación que le asediaba desde Tübingen y que desemboca en el Hegel sistemático: reconciliar la gran totalidad ética griega y el desencanto de la filosofía de la reflexión de Kant y Fichte, para la

³⁶² Malabou, C. : "L'avenir de Hegel ou de la plasticité temporelle en dialectique", en VERSTRAETEN, P. : *Hegel aujourd'hui*. Paris, Vrin, 1995, p. 41.

³⁶³ Cf. Malabou, C.: *La plasticité au soir de l'écriture: dialectique, destruction, déconstruction*. Paris, Léo Scheer, 2005, p. 43.

³⁶⁴ Cf. *Glas*, p. 171 a.

que la totalidad armónica no podía ser algo dado, en el contexto de agonía del antiguo régimen y surgimiento del capitalismo. La gran preocupación de Hegel en Frankfurt fue la reconciliación; pero esa reconciliación, cuyo deseo se muestra en los escritos sobre el judaísmo y el cristianismo, se confiaba al amor; mientras que la reflexión y la razón permanecían aún junto al entendimiento abstracto como escisiones y negatividades improductivas. Bourgeois parafrasea los textos de Hegel sobre religión en los dos capítulos centrales del libro, recurriendo, como principio interpretativo, a una especie de identificación aparente con la voz de Hegel, que le conduce a seguir el hilo del texto sin apenas glosarlos y a hacer circular categorías biográficas como principios interpretativos. El momento de Frankfurt tiene interés para Bourgeois por ser el momento previo al descubrimiento del sistema, pero en el que este estaba ya en germen. Es ahí donde se van conformando un vocabulario, unos problemas y unas vías muertas para los mismos, a la vez que se perfila una exigencia ideal, más allá de lo meramente ideal, que lleva a Hegel a ahondar en el estudio del mundo de su tiempo, muy especialmente de la economía política. Por lo que se deja inferir de su lectura en *Glas*, varias cosas parecen haber molestado a Derrida de ese planteamiento: el carácter teleológico de la lectura de Bourgeois y la relación unívoca entre la vida y la obra de Hegel, que lleva a aquel a aplicar categorías biográficas al análisis de la génesis del sistema. Bourgeois quiere mostrar que la solución sistemática fue la única y la mejor. El historiador insiste a lo largo del libro en el realismo de Hegel, que se empieza a esbozar en el carácter integrador que va empezando a reconocer al estado moderno frente a las desconfianzas juveniles respecto a él. Una lectura quizás demasiado apaciguadora, que deja fuera la violencia de ese proceso de formación del sistema, la represión de la crisis y el restablecimiento quizá irremediablemente precario.³⁶⁵ Algo de esto pudo haber irritado a Derrida quien, en esas dos breves alusiones, dirige a Bourgeois comentarios entre lo irónico y lo furibundo. El libro de Bourgeois ha dejado su impronta en *Glas*. Aunque Derrida no restringe sus fuentes a los textos citados por Bourgeois, ni tampoco a la tónica que éste trabaja; algunas citas coinciden y es muy probable —por la que precede a las cartas de Hegel y el hecho de que Derrida inserte al completo cartas fragmentariamente citadas por Bourgeois— que la ocurrencia de las cartas haya venido como respuesta a sus elaboraciones historiográficas. Tal vez en esta misma línea haya que valorar la falta de rigor cronológico o evolutivo en el tratamiento de los textos hegelianos. Bourgeois establece tajantemente los diferentes momentos, aunque hace depender los textos anteriores de los posteriores; Derrida mezcla, sin atender a estos criterios, textos de

³⁶⁵ Cf. Ripalda, J.M. : “Introducción”, a Hegel, G.W.F.: *Filosofía Real*. Madrid, F.C.E, 2006, pp. xix y ss.

juventud con textos de madurez y no atiende en absoluto a dos elementos que Bourgeois destaca: la función diferente que cumplirá el amor a lo largo de la obra de Hegel –al que ya no se confiará la labor reconciliadora– y el papel de la reflexión, que si bien aún no integrada en Frankfurt y dotada de carácter simplemente negativo, es destacada como el núcleo de la intuición hegeliana del sistema por Bourgeois. Derrida presta poca atención al asunto de la reflexión y con todo puede dar la impresión de que una reflexión confundida con el reflejo asedia o envuelve a ambas columnas, la figura del espejo será un tema recurrente y desde el inicio el filósofo “figé dans la glace”³⁶⁶ podría referirse muy hegelianamente a la frialdad cadavérica del entendimiento. La propia estructura de *Glas* podría parecer un juego de espejos, imagen coincidente con Genet, por ejemplo, en *Le balcon*; sin embargo esas figuras imaginarias no se ajustan bien al cuerpo real y realmente alterado del texto de Derrida, entre las columnas no hay reflejos, sino repeticiones alteradas y desfasadas, solapamientos, intersecciones. La imagen del reflejo, que nos sitúa de nuevo ante una imagen circular y cerrada en sí como escena del reconocimiento, no tiene la capacidad de asir la compleja escritura de *Glas*; y, de algún modo, reconduce el texto a una comprensión de la escritura como horizonte de sentido y de la lectura como identificación con éste. La lectura/escritura de Bourgeois, especialmente sangrante en el caso del judaísmo, tiene la rara virtud de convertir el texto de Hegel en tesis firme, en monumento inalterable conduciéndolo, pese a todas sus contextualizaciones vitales e históricas, a una extraña situación fuera de tiempo. La productividad de significados que lo religioso podría tener para el joven Hegel no es explicitada y la imagen de lo judío eterno monstruoso resulta aterradora, efecto perverso de una historiografía que pretende rigor. El gran descubrimiento del Hegel de Frankfurt fue, para Bourgeois, la aplicación a la historia del concepto de vida,³⁶⁷ que toma la forma de un progreso temporal. Esto completa la tónica implícita que Derrida explora a través de la relación entre religión, familia e historia que compone el núcleo de la selección textual de Derrida. Sólo en Frankfurt, cuando aún se confiaba en la reconciliación, podría parecer el concepto de amor un puente entre la religión y la familia, cuyo carácter análogo no se presenta para Bourgeois o al menos no lo destaca. Religión y familia son lo restos que el Hegel maduro, por utilizar las categorías biográficas, tendrá que integrar como restos de sí en el sistema cumplido, aunque quizá no hayan resistido indemnes a ese proceso. La labor de Derrida será en *Glas* incidir en *ça se déconstruit*.

³⁶⁶ *Glas*, p. 7 a.

³⁶⁷ Bourgeois, B. : *Hegel à Francfort ou Judaïsme-Christianisme-Hégélianisme*. Paris, Vrin, 1970, p. 102.

3.1.2 “El último filósofo del libro”: Hegel en Derrida antes de *Glas*

Aunque no es evidente que podamos hablar de un Hegel de Derrida, al modo de un referente unívoco que condense reescrituras diversas, Hegel fue una constante desde sus primeros textos, donde la deconstrucción había tratado de situarse frente a él;³⁶⁸ y no sólo Derrida, pues la consigna de la época era trazar una filosofía que escapase a la dialéctica hegeliana. Cuando publica *Glas* hace ya mucho tiempo que Hegel era la contrafigura ejemplar del llamado post-estructuralismo. El gesto de Derrida resulta, sin embargo, bastante más complejo. Él es el único autor de su generación que se ha ocupado detallada e intensamente del texto de Hegel; lo que introduce una diferencia respecto al Hegel imperante, limitado al personaje conceptual de encarnación del enemigo.

En 1967 Derrida publica “De l'économie restreinte à l'économie général: un hégélianisme sans réserve”. En ese artículo se perfila una lectura, ya esbozada, de la *Aufhebung* partiendo de una lectura de la transgresión que opera Bataille, autor recuperado por Tel Quel y convertido en clásico, en la dialéctica de Hegel. Bataille sigue siendo en *Glas* un personaje importante, ya desde su título, pues *glas* es también el nombre de un poema de Bataille, que Derrida transcribe y analiza en su texto de 1974,³⁶⁹ donde el nombre Bataille y su función como lector de Hegel, su condición ejemplar por ser el que ha sido capaz de pervertir la dialéctica en su interior, se desplaza a Genet, ajeno en principio a la dialéctica hegeliana. Lo que ambos sí comparten es haber sido objeto de estudio por parte de Sartre: en un caso para condenarle irremisiblemente como un nuevo místico reaccionario, en el otro para salvarle y glorificarle de modo más bien dudoso. Si el *Saint Genet* se cita repetidamente en *Glas*, el artículo de Sartre sobre Bataille “Un nouveau mystique”, que formaba parte de *Situations I*, aparece repetidamente en “De l'économie restreinte...”. Ambos textos se burlan del intento sartreano, que resultaba finalmente restaurador filosóficamente pese a sus pretensiones políticas, de recuperar una dialéctica supuestamente no-hegeliana, pasada por la fenomenología y el marxismo. Sin embargo ese nombre propio Bataille, oscilante ya en el artículo del 67, ya no es un espacio significativo propicio para resistir a las apropiaciones metafísicas del texto. En *Glas* el Bataille lector de Genet, a punto de caer en la metafísica que intenta transgredir, aparece formando equipo con su crítico Sartre.

³⁶⁸ Cf., por ejemplo, Derrida, J. : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris, P.U.F, 1990, pp. VI-VII.

³⁶⁹ *Glas*, p. 247 b.

En “De l’économie restreinte...” aparecen, a modo de anticipos, elementos que se trabajan exhaustivamente en *Glas*: la referencia a Genet y la polivocidad del verbo *voler* y sus derivados, presentes ya en el texto de 1967 pero sin más desarrollos.³⁷⁰ En lo que respecta a la otra columna, el texto hegeliano ya no va a leerse igual en *Glas*: Hegel deja de identificarse con el genérico “hegelianismo” y el trabajo con los textos se torna minucioso. El desplazamiento de Hegel empieza por la atención a su texto, haciendo aparecer en él otros términos y otros momentos relevantes. Ejemplo de esto es la traducción del verbo *hemmen* por *réfréner*, en el artículo sobre Bataille,³⁷¹ y que en *Glas* pasa a traducirse como *réprimer*, facilitando el desplazamiento de Hegel al psicoanálisis. En este punto, el texto de *Glas* corrige al seminario de 1971 donde se había traducido por *refouler*.³⁷² La variedad de traducciones nos indica hasta qué punto Derrida había dado vueltas al término y a la fijación, en ese espacio en desplazamiento, en torno al vocabulario hegeliano y el psicoanalítico.

La noción de economía, insistente en *Glas* como escritura del resto, estaba ya funcionando en esa reescritura entre Bataille y Hegel; pero el modo de abordarla resulta muy diferente. La escritura de Derrida aprovecha, parasita y se confunde con el texto de Bataille, aunque partiendo de la heterogeneidad de estratos que lo trabaja y de una crítica, ligera aún, a su trasfondo metafísico. Esa reescritura se enlaza entre los términos, indisociables, de sentido y de economía. El texto de Hegel es en este momento para Derrida el texto ejemplar de la metafísica por su insistencia en el campo del discurso o del sentido y en la anulación de lo otro de la filosofía al apropiárselo. La *Aufhebung* hegeliana resulta el trabajo ejemplar del sentido contra la letra o texto, fundamentalmente un trabajo de espiritualización que es un proceso de domesticación de lo negativo. La relectura de Bataille y Hegel no se limita a inscribir el texto hegeliano en esas coordenadas; ese gesto descubre la oscura genealogía de su anverso, la transgresión, y Derrida no cesa de recordar a los “mejores lectores de Bataille” el peso de Hegel en su escritura.³⁷³ Tomarse en serio la extraña evidencia hegeliana de Bataille responde, para Derrida en ese texto, a la exigencia de bloquear o interrumpir la imperiosa dominación histórica del hegelianismo. Hegel, su texto, no se analiza por sí mismo, sino subsumido y confundido con la abstracción historiográfica del hegelianismo. Ese hegelianismo es precisamente lo que se intenta

³⁷⁰ Derrida, J. : “De l’économie restreinte à l’économie générale : un hégélianisme sans réserve”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., pp. 388-389.

³⁷¹ Cf. *op. cit.*; p. 375.

³⁷² Cf. *Glas*, pp. 122 y ss.

³⁷³ Cf. *op. cit.*, p. 369.

combatir como algo que no se limita al texto que Hegel ha firmado y que condensa o engloba discursos posteriores, entre otros la fenomenología o la lingüística.

El interés de Derrida en el texto de Bataille se focaliza en la reinscripción que éste lleva a cabo del discurso filosófico, alterándolo mientras aparenta plegarse a él para introducir en su seno, imperceptiblemente, elementos inasimilables. Bataille parasita el texto hegeliano –un texto que, por otra parte, no le ha sido directamente accesible, sino por una lectura mediada por Kojève y concentrada en pasajes puntuales–, simula aceptarlo, pero realmente lo pervierte en su principio: la exigencia de sentido, o de economía, que es la filosofía misma para él.³⁷⁴ Derrida se concentra en el Bataille pensador de la soberanía como principio an-económico cuyo lugar es el del texto, lugar de impugnación del sentido, cuerpo no sublimable por ningún proceso de espiritualización. Frente a ese exceso la filosofía se presenta como el trabajo, la (re)producción que genera ganancia, la actividad que produce un exceso reinvertible. Solapadamente Bataille va introduciendo nociones ajenas en el discurso filosófico para alterarlo, pero aparentando seguirlo con una complicidad sin reserva. Éstas introducen en el texto un exceso que Derrida describe del siguiente modo:

« L'impossible médité par Bataille aura toujours cette forme: comment, après avoir épuisé le discours de la philosophie, ce qui excède néanmoins les oppositions des concepts dominés par cette logique commune? Nécessaire et impossible, cet excès devait plier le discours en une étrange contorsion »³⁷⁵

Entre Bataille y Derrida la *Aufhebung* se reinscribe como un concepto económico. Hay que hacer notar que, siguiendo la lectura de Bataille, Derrida se limita al tan comentado pasaje del amo y del esclavo y por tanto se trata ahí de una economía de la vida y la muerte: cómo salvar la vida a la vez que se arriesga. Frente al riesgo absoluto aparece la *Aufhebung*, que domina el juego y lo limita trabajando para darle forma y sentido, como estrategia de conservación de la vida. Esa economía de la vida se restringe a la conservación, a la circulación y a la reproducción del sí mismo como sentido. La salida de la dialéctica, quedándose en sus márgenes, es la risa, el simulacro, la comedia que descubre las artimañas de la razón. El texto de Hegel queda desfigurado, disfrazado: las figuras de Bataille se parecen a las de Hegel, rasgo a rasgo, y a la vez son su alteración absoluta. El punto ciego del hegelianismo, en torno al que puede organizarse la representación del sentido, es el espacio donde la destrucción, la supresión y la muerte constituyen un gasto

³⁷⁴ Cf. *op. cit.*, p. 381.

³⁷⁵ *Op. cit.* p. 371.

irreversible, una negatividad radical y sin reserva. Ese punto sólo puede convertirse en discurso practicando una sobreimpresión contradictoria que exceda la lógica de la filosofía. La vía de escape al hegelianismo pasa por la impresión, el trazo, la inscripción, esto es, el texto.³⁷⁶ La reinterpretación de Hegel por Bataille es una reinscripción o una repetición simulada en la que el trabajo del sentido, o el sentido del trabajo, no se comprenden ya en términos de saber, sino de juego. La soberanía, el gasto sin reserva, da a la economía de la razón su elemento, su medio, no suprime la síntesis dialéctica, sino que la hace funcionar sacrificando el sentido.

La lectura que hace Derrida de la *Aufhebung* hegeliana proviene de Hyppolite,³⁷⁷ quien inserta en Hegel el problema fenomenológico y hermenéutico del sentido: el esfuerzo dialéctico sería el esfuerzo por mantener la unidad de sentido de la palabra *sentido*. El sentido del sentido, la dialéctica de los sentidos y el sentido, la dialéctica de Hegel para Derrida, ha estado siempre ligada a la posibilidad de una significación discursiva. La operación de Bataille es el reverso del sentido; lo que le permite en el interior del texto de Hegel producir una interrupción que abre el discurso hasta que aparezca el límite de lo discursivo en general y, particularmente, del discurso sobre el saber absoluto. Esa determinación de la filosofía hegeliana radica para Derrida-Bataille en lo que califican de esfuerzo por preservar la vida como concepto y la tensión que trata de conformar discursivamente ese otro de lo discursivo que de alguna manera es el Absoluto. Aunque en ese texto Derrida no prosigue su análisis en tal dirección, pues el Absoluto hegeliano se presenta sólo como saber.

Al hilo de Bataille, Derrida va incidiendo en otras tópicas, por ejemplo, el tiempo. La operación soberana tiene lugar en el instante: frente al ahora, el instante no es presencia plena e incontentada, sino –como en el primer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*– un punto que resbala y se nos hurta entre dos presencias. No se da, se roba y vuela (*vole*). Es sintomático que aparezca precisamente aquí, casi por azar aunque destacado en el texto, el verbo *voler* en el que se concentrarán encadenamientos múltiples en *Glas*. El espacio para escapar del amo es la escritura, que Bataille divide en dos: una escritura mayor, que excede el *lógos*, el sentido y la presencia; y una escritura menor, presa en las redes del cálculo del sentido. Entre una y otra los conceptos sufren una mutación, afectados impasible e

³⁷⁶ Aquí aparece ya una llamada de atención sobre el texto hegeliano que será trabajada hasta la extenuación en *Glas*: « Pas plus qu'un autre le texte hégélien n'est fait d'une pièce. Tout en respectant sa cohérence sans défaut, on peut en décomposer les strates, montrer qu'il s'interprète lui-même: chaque proposition est une interprétation soumise à une décision interprétative. La nécessité de la continuité logique est la décision ou le milieu d'interprétation de toutes les interprétations hégéliennes. » *Op. cit.*, p. 381.

³⁷⁷ Cf. *op. cit.*, p. 383.

imperceptiblemente en ese deslizamiento calculado, y se convierten en no-conceptos, en lo impensable. Esa operación de escritura soberana reincide en una tónica insistente en los textos de Derrida sobre Hegel: la máquina, la conjunción (o yuxtaposición) imposible del cálculo y la necesidad.³⁷⁸ Esa escritura implica la exigencia de una doble postura, tópico elaborado aquí respecto a Bataille pero que ha sido un enunciado recurrente en los acercamientos posteriores a Hegel. El *Sa* en la *Fenomenología del espíritu* queda inscrito en la apertura de la llamada economía general. La *Fenomenología* correspondería a una economía restringida a los valores del mercado, limitada al sentido y al valor constituido de los objetos. La circularidad del saber absoluto sólo comprendería el circuito del consumo reproductivo; la pérdida sin finalidad y el exceso quedarían fuera de su círculo. La economía restringida sólo puede determinar lo negativo como caras o momentos de la constitución del sentido, esto es, como trabajo. Frente al trabajo del sentido la operación de la escritura soberana, para Bataille, destruye el discurso en su proliferación incansable. Algo de esto queda en *Glas*, aunque los ecos que un texto devuelve al otro son más intrincados que esas afirmaciones generales como muestra el cierre del artículo del 67:

« Il y a donc le *tissu* vulgaire du savoir absolu et l'ouverture mortelle de l'*œil*. Un texte et un regard. La servilité du sens et l'éveil de la mort. Une écriture mineure et une lumière majeure.

De l'une à l'autre, tout autre, un certain texte. Qui trace en silence la structure de l'œil, dessine l'ouverture, s'aventure à tramer l' "absolu déchirement", déchire absolument son propre tissu redevenu "solide" et servile de se donner encore à lire »³⁷⁹

El texto de Derrida oscila siguiendo las oscilaciones de Bataille y de su texto; ese movimiento repercute en *Glas* en la reescritura de Bataille como *batail*. Entre los dos textos diferencia y diferir, *différance*. El *regard* que Derrida deja caer en ese último párrafo se repetirá, radicalmente otro, en la mirada de Rembrandt que escande el curso de de la columna izquierda con Genet como tema. Latiendo de fondo, una lectura económica del sentido, centrada en Hegel, que, si aún no avanza la noción de resto, la prefigura. Derrida reitera, para alterarla, la noción de economía en Bataille, pero la parte maldita se inscribe en la lógica mucho más compleja de lo indecible. El gasto puro como operación soberana no es una salida fuera del sistema y del sentido; el resto ocupa el espacio indecible de sus ni siquiera bordes.

³⁷⁸ Cf. Derrida, J. : "Le puits et la pyramide", en *Marges de la philosophie*, ed. cit., pp. 126, 127.

³⁷⁹ Derrida, J. : "De l'économie générale à l'économie restreinte : un hégélianisme sans réserve", en *Marges de la philosophie*, ed. cit., p. 407.

Hegel es objeto de un nuevo artículo poco tiempo después, pero esta vez en un contexto muy diferente. La primera versión de “Le puits et la pyramide: introduction à la sémiologie de Hegel” se presentó en 1968 en un seminario dirigido por Jean Hyppolite en el Collège de France. De algún modo, ambos textos se encabalgan, pues “Le puits et la pyramide” prosigue los desarrollos aneconómicos y la impugnación del sentido de “De l’ économie...”. Ambos parten de una figura totalizadora de Hegel, aplastado en su identificación con la historia de la metafísica y obsesionado por el sentido y su producción como conservación. El texto hegeliano podría ser el texto ejemplar de la metafísica, pero la escritura y la lectura de Derrida nunca hubieran caído en semejante simplificación monumentalizante de un texto. Por ser texto, el corpus hegeliano se compone de múltiples estratos heterogéneos y se imbrica en una historia intertextual llamada metafísica, pero sin reducirse a ella. En “Le puits et la pyramide” Derrida se enfrenta ya a los textos de Hegel, y si bien en esa lectura sigue operando como incierto substrato la abstracción totalizadora “historia de la metafísica”, el enfoque y la selección de textos dejan percibir ya una operación idiosincrática, más atenta al detalle minúsculo que a los grandes ejes doctrinales. Es preciso contextualizar este artículo en el marco para el que fue escrito; el seminario de Hyppolite tenía lugar en el *Collège de France* y asistían a él hegelianos diversos (allí estaba por ejemplo Jacques D’Hondt o Labarrière) muy alejados del tipo de escritura y trabajo textual que Derrida venía realizando. “Le puits et la pyramide” podría calificarse de trabajo académico (es más, la semiología de Hegel era el tema de tesis de Derrida) y resulta una muestra de aprecio a un maestro que propiciaba una gran libertad en el trabajo con los textos.³⁸⁰ El artículo lleva el subtítulo de “Introduction à la sémiologie de Hegel”; lo que *après Glas* resulta irónico, pues Derrida se burla ahí de las presuntas introducciones trabajando las diversas connotaciones del término. En ese subtítulo se concentra la operación de Derrida, para la cual Hegel es un punto privilegiado de intervención en la clausura metafísica. Por una parte, sostener que hay una semiología como tal en Hegel –una semiología que además se entronca con una larga historia y prefigura la concepción aún vigente de signo y, por extensión, la noción de lengua asociada a ella– implica que la semiología como tal pertenece aún a la metafísica; y, por la otra, al desplazar elementos centrales en el sistema de Hegel a la noción de signo aparentemente marginal, la *Aufhebung* misma, el término por excelencia en el hegelianismo francés, aparece modelada desde las caracterizaciones que la nueva semiología propicia.

³⁸⁰ Jacques D’Hondt, el editor del volumen, destaca en la introducción este rasgo de Hyppolite. AA.VV.: *Hegel et la pensée moderne* Paris, PUF, 1971. En ese libro estaba previsto también un artículo de Hyppolite sobre el saber absoluto que finalmente no fue incluido.

Este tema no era nuevo para Derrida, pero “Le puits et la pyramide” es su elaboración más concentrada. La caracterización del signo como medio es el hilo que conduce al centro del sistema hegeliano como plasmación ejemplar de la metafísica; en esa asimilación en la que el texto hegeliano y la metafísica resultan intercambiables.³⁸¹ La noción de presencia es clave en la crítica a la semiología hegeliana: el signo es sólo un paso entre dos presencias, una pasarela que puede ser en cualquier momento re-elevada, el signo es la historia entre una presencia original y su reapropiación final. Pero ahí, en ese punto que podría parecer un tópico de la época, se cuele el movimiento de la *différance*, funcionando aunque desactivada en el discurso hegeliano sobre el signo. El tiempo del signo es el tiempo de un reenvío (*renvoi*) que denota la presencia y organiza el proceso circular de la reapropiación. Pero en el momento en que hay texto los límites de ese continuo saltan, se producen rupturas, discontinuidades; los conceptos son susceptibles de reescribirse, incluso fuera de la lógica que semeja gobernarlos. Derrida ya lo había puesto en marcha en el texto sobre Bataille, en *Glas* quedará aún más acentuado. “Le puits et la pyramide” establece el signo como un momento o una estructura esencial del retorno a sí de la idea, situándolo de este modo en un lugar central del sistema hegeliano. El signo se comprende según la estructura y el movimiento de la *Aufhebung*, y la *Aufhebung* se comprende como el movimiento por el que el espíritu se eleva sobre la naturaleza, suprimiéndola y reteniéndola a la vez, sublimándola, para cumplirse como libertad interior y presentarse a sí mismo como saber.

Derrida se fija en los detalles mínimos del texto hegeliano, las figuras en las que incide y que desbordan la intención del autor, así el pozo y la pirámide. La figura del pozo, imagen que surge en el momento en que la inteligencia está empezando a emerger de la repetición mecánica, hace detenerse a Derrida. A ese pozo se le opondrá la enigmática pirámide como figuración del signo, que es exteriorización de sí, producción de intuición. Hegel reconoce, como Kant, un vínculo esencial entre la imaginación productora de signos y el tiempo. Al ser a la vez producción e intuición, el signo es el lugar en el que se entrecruzan todos los trazos contradictorios, todas las oposiciones de conceptos; pero el signo parece insensible a todas las oposiciones formales de conceptos no siendo “ni esto, ni aquello”. A Derrida le interesa el carácter indecible del signo y su posición peculiar en el sistema; esa focalización en torno a un indecible necesario para el funcionamiento del sistema tomará figura y cuerpo en *Glas*, especialmente en los pasajes sobre Antígona. En el medio de ese desarrollo sobre el signo se inserta otra figura destacada de la reescritura

³⁸¹ Cf.: Derrida, J. : “Le puits et la pyramide”, en *Marges de la philosophie*, ed. cit., pp. 82 y 83.

derridiana de Hegel: la tumba, signo de la muerte, pero también lo que mantiene, guarda la vida en reserva y la economiza marcando que esa vida continúa en otro lugar. La tumba consagra la desaparición de la vida atestando su perseverancia, guarda la muerte y guarda de la muerte. El signo –monumento de la vida en la muerte, de la muerte en la vida, cuerpo propio embalsamado– es la pirámide. Esos desarrollos se insertan en un pasaje que, en cierto modo, se deja leer como un anticipo de *Glas*:

« Le signe, monument-de-la-vie-dans-la-mort, monument-de-la-mort-dans-la-vie, la sépulture dans le souffle ou le corps propre embaumé, l'altitude conservant en sa profondeur l'hégémonie de l'âme et résistant à la durée, *le dur texte de pierres couvertes d'inscriptions*, c'est la *pyramide* »³⁸² (el primer subrayado es mío).

El signo se produce al insuflar alma a un contenido intuitivo. En ese proceso la memoria y la imaginación, el tiempo, son la interiorización del espíritu que se relaciona consigo mismo.³⁸³ El tiempo, retorcido en la estructura temporal del *après coup*, es también uno de los puntos nodales de *Glas*, y aunque pueda provenir de cierta lectura heideggeriana resulta inconmensurable a ésta. La semiología hegeliana se presenta esencialmente como una teoría del querer-decir, de la significación, del sentido y de los sentidos; estos desarrollos adelantan ciertas incisiones de *Glas*. Lo visible tiene en común con el signo que suspende el deseo e impide el consumo; sin embargo, de algún modo, como las artes plásticas y también de la escritura, resiste a la *Aufhebung* y no se deja relevar completamente. El oído se halla más cerca de la idealidad; y es la vibración sonora la que articula el paso del espacio al tiempo y de lo material a lo ideal. Derrida cita pasajes de la *Estética* de Hegel en los que encontramos la figura, omnipresente en *Glas*, del coloso Memnón. De ahí se derivan a la vez la fundamentación del logofonocentrismo hegeliano, su privilegio de la escritura alfabética, y el movimiento que puede pervertirlo desde el interior. Subyaciendo a esta concepción logofonocéntrica se halla una lingüística de la palabra, y muy especialmente del nombre, común a Hegel y a Saussure. Aunque ese privilegio de la escritura fonética que Hegel trabaja en una lectura teleológica de la historia de la escritura no puede deducirse sin más del sistema; el texto hegeliano está compuesto por estratos radicalmente heterogéneos:

« Mouvement typique du texte hégélien: la dialectique spéculative met au pas, sans ménagement une information historique parfois très précise. Il en résulte un certain nombre d'effets très déterminés, dans la forme même de ce que Hegel

³⁸² *Op. cit.* p. 95.

³⁸³ Para una crítica a los supuestos implícitos de esta consideración del signo como interiorización/ exteriorización y sentido véase: Ripalda, J. M.: "Huellas de Hegel", en *Éndoxa*, 12: I, 1999, pp. 141-166.

critique ailleurs: juxtaposition d'un contenu empirique et d'une forme dès lors abstraite, extérieure et surimposée à ce qu'elle devait organiser. Cela se manifeste en particulier dans des contradictions inaperçues, privées de leur concept, irréductibles au mouvement spéculatif de la contradiction »³⁸⁴

Tras exponer la crítica de Hegel al lenguaje formal y a la notación matemática, Derrida se pregunta cómo resulta posible que esa abstracción formal, que pertenece al entendimiento y que tiene que ser asumida por el sistema como lo negativo, la exterioridad o la muerte, ponga en riesgo el movimiento mismo con el que la operación hegeliana trata de integrarla. En ese punto en constante desplazamiento reaparece la intuición que subyacía a “De l'économie...”: la dialéctica hegeliana como amortización de la muerte, como cálculo y astucia del sentido. Esta vez la dialéctica, por su propio movimiento en el texto, corre el riesgo de perderse a sí misma. Hay *algo* en el texto hegeliano que no se deja pensar dentro del sistema, que lo altera y lo desplaza. Ese impensable se anuncia como máquina, una máquina que funciona sola y sin un fin trascendente. Lo maquinal, al funcionar en pura pérdida, generaría un resto, un exceso, *clinamen* o acontecimiento:

« Ce que Hegel, interprète relevant de toute l'histoire de la philosophie, *n'a jamais pu penser*, c'est une machine qui fonctionnerait. Qui fonctionnerait sans être en cela réglée par un ordre de réappropriation. Un tel fonctionnement serait impensable en tant qu'il inscrit en lui-même un effet de pure perte. Il serait impensable comme une non-pensée qu'aucune pensée ne pourrait relever en la constituant comme son propre opposé, comme *son* autre. »³⁸⁵

El efecto de pura pérdida, que opera en el texto de Hegel destituyéndolo a la vez que lo constituye, recibe en *Glas* el nombre de resto. Ese nombre de resto, sin embargo, no funciona como una categoría filosófica, se disemina en formas múltiples y en figuras casuales que la reescritura de Derrida amplifica. Esto ya aparece prefigurado en el artículo recogido en *Marges*: Derrida fija su texto en torno a dos elementos aparentemente marginales o puntuales en Hegel, dos figuras, materialidades no del todo asimiladas, que dotan al texto hegeliano de un relieve heterogéneo. A las dos figuras que dan título al artículo —especialmente a la pirámide, pues *Glas* termina con una referencia extraña a las pirámides egipcias y todo el texto está asediado por la el monumento funerario— se añaden algunas más, que volveremos a encontrar en *Glas*. Es el caso de la nota 17, una larga cita de la *Estética* que *Glas* volverá a trabajar y en la que nos encontramos con el Memnón y la

³⁸⁴ Derrida, J. “Le puits et la pyramide”, en *Marges de la philosophie*, ed. cit., p. 120.

³⁸⁵ *Op. cit.* p. 126.

Esfinge, y es también el caso de Edipo.³⁸⁶ Las imágenes operan focos de concentración de significantes divergentes; y son por ello focos de resistencia al sentido. Llevan el texto a elementos que ya estaban antes ahí y que hay que reincorporar permanentemente. La concentración en torno a lo aparentemente anecdótico rompe las jerarquías en el texto y altera la noción tradicional de lectura, inseparable de la tradición misma. Pese a la relativa convencionalidad de las citas y de los presupuestos más o menos doctrinales ínsitos al marco de producción de este artículo, incluso pese a las limitaciones estructurales en la tónica de Hegel heredadas del campo hegeliano francés, presentes en esos dos textos tempranos, va apuntando una operación totalmente idiosincrática pero atenta al texto de Hegel, recogiendo los contenidos doctrinales y formales de la hermenéutica hegeliana francesa para llevarlos irreductiblemente a otro lugar.

3.2. Restos de Hegel: la ruina monumental y la sepultura portátil

« Sa signature, comme la pensée du reste, enveloppera ce corpus mais n'y sera sans comprise. »

Al lado, una mirilla:

« reste à penser »³⁸⁷

El resto sería el tema, si lo hubiese, de *Glas*. Ese asunto no era nuevo en Derrida, había aparecido ya en *La dissémination*, pero la especificidad de *Glas* pasa porque ese *reste* desborde cualquier exposición o posición temática para hacerse cuerpo en una escritura que, más que (re)presentarlo, se hace ella misma resto. De este modo, estamos ante algo más que un tema o hilo conductor de la columna de Hegel: el resto es el intersticio que inscribe y por el que se escriben las dos columnas; pero en cada una de ellas, y en cada aparición de esa palabra cuya estructura morfológica es ya indecible e intraducible, es otro *reste*. Nos hemos preguntado por los restos monumentales de Hegel, ahora se trata de preguntarse por el resto, el residuo, lo inasimilable en Hegel, en su corpus, en la operación de escritura que trabaja hasta la extenuación por una reconversión fantasmal. Hegel trabaja el resto hasta no dejar ni restos; pues su operación trata de agotar toda la realidad, que merezca ese nombre, hasta integrarla en el sistema como garante de sentido. Podría parecer

³⁸⁶ *Op. cit.*, pp. 113-114.

³⁸⁷ *Glas*, p. 7 a.

que en el decurso histórico del espíritu no hay resto, e incluso el Absoluto es saber. Derrida reescribe el Absoluto hegeliano como *Sa*,³⁸⁸ una sigla con múltiples lecturas que la diseminan. Así reescrito el Absoluto se convierte en homófono del *ça* freudiano; el tópico se desplaza a un tema psicoanalítico y permite que se lo lea como un resto de la constitución de la consciencia, de producción de un saber que pretende dotar a una intuición oscura de la transparencia del sentido. Esa abreviatura, diseminante en su concentración, hace estallar la yuxtaposición inclusiva del Absoluto y el Saber. Desde el momento en que hay texto, la operación hegeliana no puede cerrarse sin resto. Derrida desplaza la operación de Hegel hasta llevarla más allá del significante Hegel y ocupar todo el espacio de lo que se ha dado en llamar la historia de la metafísica. En sus intersticios aparecen restos diversos que funcionan o impiden funcionar, que se inscriben y escriben en el texto hegeliano. “Aquí y ahora” Hegel resulta también un resto funcionando como significante, presto a dejarse llenar por discursos variados buscando procesos de legitimación, resto a la vez como lo que queda y como lo que sobra. El trabajo de duelo que Derrida elabora en esa lectura/escritura, desde el momento en el que esa operación se vincula a una tradición, pasa por destacar y volver a marcar la traza ausente, las fallas y los residuos de los textos canónicos o canonizados. No se trata de dar vida a los muertos, sino de reescribir y repetir un trabajo de duelo ya siempre en marcha.

Derrida ha llenado de *reste* la columna de Hegel. Ya en la primera frase nos encontramos con el resto, de Hegel, acompañado de dos adverbios a los que cuatro líneas más abajo se añadirá otro: aquí, ahora y *déjà*. Esos tres adverbios temporales, en su apremiante materialidad gráfica, remiten a una inminencia insoslayable que no se da como presencia. La estructura temporal del aquí y ahora, como ya sabemos por Hegel –dice, no sin cierta ironía, Derrida– es la de la cita, la de una repetición que nunca ha sido presente. *Reste* se inscribe junto a un “aquí y ahora”, “ya”, restos de tiempo –como residuo y no como horizonte teleológico de sentido– que interrumpe, aunque sea por un instante o un breve suspenso, el tránsito del texto hegeliano. “El pensamiento del resto envolverá el corpus hegeliano”: esta frase se escribe entre comas y precedida de un “como”, colándola de tapadillo en el texto y sin llamar demasiado la atención. Pero el corpus hegeliano no se deja comprender por ese pensamiento del resto; hay restos o se producen en él. Si un pensamiento del resto envuelve, envolverá (el tiempo verbal que usa Derrida es el futuro) el corpus hegeliano, es porque no está comprendido en él, porque no se produce en sus intersticios, sino que más bien redondea su superficie, lo ahorma hasta extenderlo y hacer

³⁸⁸ Cf. *op. cit.*, p. 7 ai.

de esa tónica profundidad hegeliana plano de inmanencia. El resto envuelve como un guante el corpus hegeliano, lo convierte en regalo a la vez que lo momifica. El saber absoluto reconvierte el fantasma de Hegel, que se elabora con todas sus implicaciones en los bordes del texto de Derrida.

Se ha señalado que en *Glas* Derrida se enfrenta por primera vez a Hegel como texto.³⁸⁹ La columna derecha toma la forma de un largo comentario, que se interrumpe constantemente a sí mismo, sobre pasajes diversos, heterogéneos en cuanto a época e intención, del corpus hegeliano. La figura del comentario, llevada hasta su límite y recuperada sólo para pervertirla, configura el texto en su propia escenificación; las mirillas que lo horadan podrían verse como reapropiaciones del viejo recurso de las glosas o las anotaciones al margen para el cuerpo central del texto. Ese cuerpo a cuerpo no dejará indemne a ninguno de los corpus que nos ocupan aquí.

« D'ailleurs on ne sait pas encore si *Sa* est un texte, a donné lieu à un texte, s'il a été écrit ou s'il a écrit, fait écrire, laisser écrire. »³⁹⁰

Sa, las siglas del saber absoluto que permiten su coincidencia homofónica con otros /sa/(el ello *ça* y, sólo al traducirlo a nuestra lengua, la coincidencia con el significante amo lacaniano), condensa la persistencia de la escritura y, por tanto, el carácter residual y la muerte en la lectura de Hegel. La misma noción de texto va a ser cuestionada a lo largo del libro. Derrida sugiere que aún no sabemos si *Sa* ha dado lugar a un texto, si hay texto hegeliano y si ese texto es el texto del *Sa*. El problema de la textualidad general emerge con toda radicalidad en *Glas*. ¿Hay texto *uno*? Esa pregunta no era nueva; pero aquí se lleva todavía más lejos, pues es el texto mismo lo que se pone en cuestión. Se estaba sufriendo en 1974 un agotamiento del texto que hacía necesarias nuevas topografías o una recuperación más radical del mismo. En esa tarea estaban Barthes, Deleuze y también Lacan. La pregunta por el texto, por *Sa* como texto o resto textual no es una pregunta por las condiciones de posibilidad de lo textual en general; no hay textualidad en general, sino operaciones concretas en los textos múltiples y heterogéneos que alguien ha firmado. La problemática de la firma desplaza la cuestión del autor a un borde del texto, a un resto de escritura y de tiempo, que sólo se produce en el texto como su pasado absoluto. Ese desajuste temporal, que arranca al tiempo de sus interpretaciones como horizonte de sentido, se produce en una producción del resto que es resto a su vez. En la columna de

³⁸⁹ Cf. Kambouchner, D. : « Hegel en déconstruction », en RAMOND, C. : *Derrida, la déconstruction*, ed. cit., pp. 145 y ss.

³⁹⁰ *Glas*, p. 7 ai.

Hegel el resto es ante todo, y eso explica la tónica hegeliana recortada por Derrida, un resto de tiempo y un resto-texto, escritura como acontecimiento.

« Je marque la décision et interromps le vertige d'une règle fictive: cette opération – le glas du *Sa*, le glas comme *Sa* – s'adresse à qui n'a pas encore lu ou entendu Hegel, ce qui est peut-être la situation la plus générale, en tous cas, la mienne ici maintenant »³⁹¹

La concepción de la lectura como sentido o asimilación de un supuesto saber tampoco sale indemne de ese cuerpo a cuerpo. Partir de no haber leído ni entendido a Hegel supone aceptar la posibilidad de que el texto de Hegel no sea comprensible ya, o de que nunca lo haya sido. En *Glas* funciona a ratos, pero trabándose a sí misma, la potente abstracción “historia de la metafísica”: la ontología, el falogocentrismo y la dialéctica se hallan confundidas y entremezcladas. El texto hegeliano es, precisamente, ese texto que pretende agotar la totalidad del sentido; pero Derrida no se queda en una etiqueta totalizadora, pues su operación trabaja los intersticios, los bordes, la amplia superficie desplegada de un texto opaco y tal vez enmudecido. El clamor del *Sa* se dirige –afirma Derrida– a los que no han leído o entendido a Hegel, pero ese *glas* del *Sa* se deja reinscribir de inmediato en *glas* como *Sa*: el clamor como saber absoluto se yuxtapone, quizá se confunda o se camufle, al largo toque de difuntos del saber absoluto. La imposibilidad de este último no deja de producir efectos que se expanden más allá del campo de la filosofía, abriendo la posibilidad (o la violencia) de una historia del mundo como historia global. *Glas* trabaja más allá del querer-decir de Derrida en los intersticios de un Absoluto aún no constituido como saber. El Absoluto como saber al final de la *Fenomenología* se inscribe como un largo trabajo de duelo exitoso, la incorporación por introyección de un resto, la muerte y el goce como trabajo. Como el duelo, el Saber absoluto era una apropiación económica y, pese a su pretensión, él mismo estaba apresado, ahormado y comprimido por una tónica doméstica viéndose abocado a una corpo-filosofía y a una geofilosofía que trataba de engullir y mantener en su interior, nunca sabremos si con éxito. Si *Glas* fue una operación, y Derrida así lo dice, con el corpus textual de Hegel, su esfuerzo se mantuvo fuera del sentido del texto hegeliano, en sus bordes, para explorar en él lo no del todo asimilable en el esfuerzo infinito del concepto como duelo, en la incompletud *estructural* de un *Sa* que deja caer el absoluto, que no resiste más la mayúscula, como resto.

Si la columna de Hegel (re)presentase únicamente el clamor del *Sa*, el tañido sordo que anuncia un duelo, en ello no habría demasiada novedad. La filosofía francesa llevaba

³⁹¹ *Glas*, p. 10 a.

mucho tiempo tratando de enterrar con honores el corpus amortajado de Hegel, del que nadie pensaba que estaba vivo, a no ser como un fantasma que seguía produciendo efectos diversos en el cuerpo de la institución. La operación que Derrida lleva a cabo en Hegel se yergue voluntariamente en contra de los métodos admitidos para tratar su corpus, sin el fino rigor del historiador ni la elegancia del hermeneuta a quien todo le encaja. Derrida corta y pega, secciona, descoloca el corpus o lo descompone, no respeta las mínimas atenciones de distinción genética de la terminología hegeliana, se burla del proceso de gestación de la obra y de las continuidades terminológicas o conceptuales. Tras su reescritura el corpus de Hegel se asemeja a una masa amorfa o, por lo menos, extrañamente recosida. Sin embargo, Derrida asegura seguir un hilo, el de la familia, que no deja de metamorfosearse y desplazarse a otras tópicas y figuras que desfiguran el texto al engruñarlo. Se empieza por la *Fenomenología* y las *Lecciones de Estética* para saltar a los escritos de Frankfurt sobre la religión y de ahí a la *Enciclopedia*, tras lo que se retorna a Jena; saltar, no transitar; pues, aunque el tránsito esté marcado en el texto, no se justifica. Retorcido recorrido en las obras cuasi-completas que, sin embargo, se atiene con sorprendente literalidad escolar a la letra del texto de Hegel para proyectar deseos ajenos que, no obstante, coinciden con él. Derrida traza el contrapunto perverso del círculo hermenéutico: el círculo no se completa, su foco está desdoblado y desplazado, la figura que se traza es la de una elipsis.³⁹² No hay posibilidad de círculo, aunque sea infinito, ni de fusión de horizontes que haga emerger el sentido como posibilidad del texto; las pretensiones hermenéuticas se convierten en parodia. La repetición de Hegel en la columna izquierda desfallece, se quiebra, y aparecen temas heideggerianos, así sucede con el tiempo, que ya había sido objeto de análisis en “Ousia et grammé”, pero que esta vez reescribe el *Ereignis*.³⁹³ El nombre Hegel se puebla de otros ecos. Aunque las grandes generalidades de la historia de la metafísica y de Hegel como su culminación siguen operando en *Glas*, facilitando ciertas transiciones, y guían la elección de figuras sobre las que operar y las estrategias para hacerlo; la escritura de *Glas* no se reduce a eso, el enmarañado trabajo del texto y la selección de motivos lo impide. El problema del ser se cuela en ocasiones en el texto de Hegel en relación con la esencia, el silogismo y la posibilidad del lenguaje especulativo; pero, sobre todo, éste se desplaza hacia un tiempo estallado, acontecimiento en un sentido irreductible a Heidegger. Por otra parte, la tópica de la familia y de la diferencia sexual lo aleja radicalmente de él. La “historia de la metafísica” heredada sigue

³⁹² En un texto publicado en 1967 Derrida ya había escrito sobre esta figura y la imposible clausura del libro, asediado por una repetición originaria y por la muerte, a partir de la obra de Edmond Jabès: Derrida, J.: “Ellypse”, en *L'écriture et la différence*, ed. cit., pp. 429-436.

³⁹³ Cf. *Glas*, pp. 188 a y ss., 269 a y ss.

proporcionando ciertos temas en el texto; pero el movimiento de *Glas* tiende a curvarla y hacerla irreconocible, incluso al repetirla. De la mano de esa operación idiosincrática, singular y atenta a la singularidad del otro, algo distinto irrumpe en Hegel. Esto, como ya hemos visto, recibe el cuasi-nombre indecible de *reste*. El *reste* no era nuevo en Derrida, pero en *Glas* alcanza su formulación más radical, esto es, una dispersión ilimitada y azarosa en el texto. El resto se indecide entre el quedarse y el sobrar, funciona en el llamado proceso dialéctico haciéndolo marchar a la vez que lo interrumpe. El alcance de ese *reste* traspassa cada columna a la otra y sobrepasa los limitados usos de un concepto confundiendo hasta lo intraducible el uso filosófico y el cotidiano. En cada inscripción *reste* produce efectos divergentes, articula y descompone cualquier código.

Como ya hemos señalado, la columna Hegel de *Glas* proviene de los textos de dos seminarios impartidos en años sucesivos, *La famille de Hegel* y *Religion et philosophie*. Esas dos tópicos yuxtapuestas funcionan como hilos conductores de *Glas* generando efectos de circulación y repetición de motivos. Familia y religión son inseparables para Derrida, pero modelan el texto hegeliano desde estratos muy distintos en el sistema. Esas dos tópicos de desigual e incomparable importancia se convierten en Derrida en figuras intercambiables que, en lo limitado de su función, revelan un trabajo subyacente oculto en la forma final del texto hegeliano. Los temas están extraídos de Hegel, pero a la vez son insertados en él de nuevo y amplificadas, para generar ecos en la columna contigua.³⁹⁴ La escritura de *Glas* está rota, se suspende, se interrumpe, avanza a través de saltos y repeticiones de temas y textos. El comentario de Hegel y la selección de pasajes en su obra permanece inalterada de los seminarios al libro, pero el comentario de Derrida se hace más elíptico y se insiste más en dos elementos, apenas destacados en los seminarios: el resto y la estricción. El resto en su imparables diseminación se fue imponiendo en la reescritura del seminario. En el texto de Hegel se dejan caer una pluralidad de restos, residuos textuales que Derrida busca en los intersticios de sus obras. El resto de Hegel, aquí y ahora, no en el presente, es un texto como resto, acontecimiento de escritura. La primera (no) figura que toma el resto indecible es la del “aquí y ahora”: la temporalidad como resto, residuo de escritura. El resto de tiempo es resto de escritura, suspendido, despegado del corpus de Hegel. Derrida parte en *Glas* de una pre-comprensión del saber absoluto como culminación de un proceso teleológicamente dirigido que cumple el fin de la representación y con ello de la pre-comprensión usual del tiempo. No es casual por ello que Derrida empezase *Glas* por el “aquí

³⁹⁴ Los pasajes dedicados a Juan el Bautista, por ejemplo, no se hallaban en el seminario y fueron añadidos posteriormente, tal vez como eco del otro Jean y de las diferentes figuras oleosas o acuáticas que pueblan la reescritura de sus textos por Derrida. Cf. *Glas*, pp. 101-104.

y ahora”, ni que la temporalidad imposible del trabajo de duelo, el “ya-ahí-del-no-todavía”, sea enunciada como la temporalidad dialéctica; pero el *reste* ni se agota en una determinación cualquiera ni en su forma nominal, sino que prolifera indefinidamente.

El otro término que fija el texto hegeliano y lo condensa en ciertas figuras difusas, extraídas del texto y amplificadas o simplemente insertadas en él por una punta arbitraria, es la estricción. Derrida trabajó en *Glas*, desplazándolo hacia otras cuestiones, uno de los núcleos de las interpretaciones francesas de Hegel, la dialéctica, reinscrita desde la ontología y leída como trabajo del sentido y, por tanto, cálculo económico. La economía, que ya había aparecido en “De l'économie restreinte...” es esta vez trabajada en su literalidad, en cuanto que remite a un espacio doméstico y familiar. De este modo, ese momento entre otros de la familia se convierte en el hilo conductor de una lectura a la vez errabunda y concentrada de los textos de Hegel. La pregunta planteada respecto a la dialéctica, partiendo de los presupuestos ya indicados, se desplaza hacia la problemática de la familia, que se elabora a la par que el movimiento textual hegeliano como lo que ha estado ahí siempre ahormando su texto como elementos internos pero rechazados por él. La dialéctica, para Derrida, es el ritmo o el movimiento del texto hegeliano que lo conforma. *Glas* inserta, traslapando las dos columnas, una figura hidráulica: la dialéctica resulta una canalización del flujo, un estrechamiento, un corte e incluso una interrupción en ocasiones. La venda que aprieta el cuerpo para curarlo, el anillo en torno a un dedo o una columna fálica, el ritmo entrecortado de una eyaculación, tal y como lo describe Genet, describen el ritmo de un texto hegeliano generalizado que contamina la otra columna y los textos múltiples que comparecen en la propia.

El proceso de reescritura de Hegel se produce metonímicamente entre figuras mecánicas y biológicas. La escritura trabaja los bordes de la naturaleza y de la técnica. El comentario se convierte en extracción e injerto, o contagio e inoculación de virus. El psicoanálisis, por ejemplo, se inoculara en el texto hegeliano contaminándolo. La propia dialéctica, esa madre cristiana según Derrida, queda envuelta por la represión y la sofocación leídas como un rodeo temporal que difiere el cumplimiento. Derrida lee a Hegel de modo que éste resulte un anticipo de la conceptualidad psicoanalítica: la castración, la represión, el inconsciente se suceden en sus páginas. La dialéctica es un cálculo económico al que la familia proporciona su figura y alcance. Derrida invagina sus desarrollos sobre la dialéctica en la familia; una figura aparentemente marginal del sistema es la horma del proceso que va configurando todo el sistema. Esa estructura invaginante, lo que en *Glas*

llama el cuasi-trascendental, es importada por Derrida e impuesta arrastrando el texto hacia tópicos extraídas de él pero alteradas en su repetición.

La primera página de *Glas*, con ese inicio quebrado que nos pone sobre la mesa la cuestión del “aquí y ahora”, introduciendo todos los fantasmas de *Glas*, especialmente el alado espectro hegeliano, es un añadido posterior, injertado y antepuesto a un trabajo previo sobre la familia. Ese injerto no deja intacto al cuerpo del texto: la problemática de la familia tal y como aparecía en el seminario sufre un desplazamiento radical. No hay modificaciones en el contenido del texto, en lo que respecta a las hipótesis de lectura parecen permanecer las mismas. Sin embargo, algo ha pasado: la primera página de *Glas* re-introduce el resto que de alguna manera ya rondaba el texto de Hegel, pero *après coup*. Derrida incidió en el resto dentro del texto de Hegel o, mejor, en la pluralidad de restos de los que el sistema no termina de deshacerse. Los restos no son sólo lo que no se considera digno de entrar en el sistema, sino también las estructuras históricas contingentes (como veremos con la familia o la sexualidad) que tratan de elevarse en él. La operación parece encajar, la máquina parece funcionar, pero ese es precisamente el problema. Léida por Derrida, la dialéctica se convierte en un proceso contaminante por su propia efectividad, pues ésta conlleva el fallo en el programa. Desde el inicio truncado *Glas* puede leerse como injerto del resto, o de los restos, cuyos efectos alteran el texto en su totalidad.

3.2.1 La tónica de la familia: restos naturales, recaídas del Espíritu y duelos truncados

« Dans un travail en préparation sur la famille de Hegel et la différence sexuelle dans l'économie dialectique spéculative, nous ferons apparaître l'organisation et le déplacement de cette chaîne qui rassemble les valeurs de nuit, sépulture, de loi divine – familiale – féminine comme la loi de la singularité – autour du puits et de la pyramide. Une citation en pierre d'attente : “Mais si l'univers effleure ainsi facilement le pur sommet de sa pyramide (*die reine Spitze seiner Pyramide*), en remportant la *victoire* sur le principe rebelle de la singularité, la famille, il s'est par là seulement engagé dans un conflit avec la loi divine ; l'esprit conscient de soi-même est entré en *lutte* avec l'inconscient. C'est là, en effet, l'autre puissance essentielle, qui donc n'a pas été détruite para la première mais seulement offensée (*beleidigte*). Mais pour s'exercer efficacement contre la loi disposant de la force exposée en pleine lumière, elle ne peut trouver de secours que dans une ombre exsangue. Comme la loi de faiblesse et d'obscurité, elle succombe donc d'abord sous la loi de lumière et de force, car sa puissance vaut sous, non sur la terre.” (*Phénoménologie de l'esprit*, tr. J. Hyppolite, t. II, p. 40.) »³⁹⁵

Esta nota se inserta en el ya citado “Le puits et la pyramide”, cuya primera versión se presenta en 1968, y parece el primer anuncio de la columna Hegel en *Glas* como proyecto

³⁹⁵ Derrida, J. : “Le puits et la pyramide”, en *Marges de la philosophie*, ed. cit., p. 89.

de publicación. *Marges* data de 1972, entre 1971 y 1972 Derrida había impartido el seminario “La famille de Hegel”; lo que nos permite suponer que, en el momento en el que ese seminario se estaba impartiendo, o al finalizarlo, Derrida ya tenía en mente su publicación, aunque quizá no en la forma en la que finalmente tuvo lugar. Esto nos permite también delinear la importancia y el largo alcance de la cuestión de la familia en la lectura de Hegel y la estrategia general en la que se inserta: la atención a la tónica de la familia y la diferencia sexual en el texto de Hegel, que la nota determina como “economía dialéctica especulativa”, intenta reinscribir el falogocentrismo como matriz o límite interno operando en el discurso filosófico; *Glas* emprendería su deconstrucción en el caso de Hegel. En esa nota Derrida centra su atención en dos pasajes que serán también relevantes en *Glas*: la oposición entre la ley consciente y la inconsciente como oposición entre la luz y la sombra, y la cuestión de la tumba y el trabajo de duelo; sin embargo, la cita con la que cierra esa enumeración no fue recogida en *Glas*. Quizá ha tenido lugar un leve desplazamiento, que apenas ha alterado la tónica sobre la que se trabaja, pero que le ha impuesto otro tono y otro ritmo. Al inicio de *Glas*, Derrida apunta que la familia moviliza trasfondos que desbordan lo teórico y nos sitúa en cada texto frente a desarrollos inasimilables por ser tónicas admitidas en un momento histórico dado y cuyos contenidos, si bien son trabajados en el texto y contribuyen al movimiento reflexivo del mismo, no son reflexionados en él. La selección de la tónica familiar hace estallar en los textos los residuos mal asimilados de espacios externos y heterogéneos al campo del pensamiento filosófico. El desplazamiento de Derrida pasa por reinscribir el campo filosófico y el corpus textual que lo constituye desde la “economía” de la familia.

Los estudios sobre la familia en Hegel no son muy numerosos. Las interpretaciones predominantes de Hegel se centran preferentemente en ciertos temas políticos y en relecturas de su obra como culminación de la metafísica desde el problema del ser y el sentido. Los estudios sobre la *Sittlichkeit* no conceden demasiada importancia a la familia³⁹⁶ y, cuando lo hacen, se quedan en implicaciones históricas locales, desde el punto de vista sistemático, que no afectarían a la configuración lógica del mismo.³⁹⁷ Ese tema sin embargo mantenía aún su interés en autores no tan alejados de su contexto histórico, como Feuerbach o Marx. Hegel estableció a la nueva familia burguesa como núcleo de sus

³⁹⁶ Cf. Ritter, J.: “Person and Property in *Hegel’s Philosophy of Right*”, en AA.VV.: *Hegel on ethics and politics*. Cambridge University Press, 2004, pp. 101-124; y discutiendo ciertas tesis de Ritter respecto a la relación entre sociedad civil o burguesa y estado, pero sin atender tampoco al momento de la familia, cf. Horstmann, R.F.: “The Role of Civil Society in Hegel’s Political Philosophy”, en AA.VV.: *Hegel on ethics and politics*, ed. cit., pp. 208-241.

³⁹⁷ Cf. Blasche, S.: “Natural Ethical Life and Civil Society: Hegel’s Constitution of the Family”, en AA.VV.: *Hegel on ethics and politics*, ed. cit., pp. 183-208.

desarrollos, dándole prioridad frente a la concepción antigua de la familia como linaje y unidad productiva. La familia burguesa se articula en torno a la pareja, como núcleo, y al niño como su producto. La educación de éste inicia el tránsito que disuelve la familia en la sociedad. Todavía en tiempos de Hegel el linaje y la pertenencia eran los criterios definitorios de la existencia social de un individuo; la familia, más amplia que el modelo burgués, era el núcleo social, político y productivo. El modelo familiar funcionaba como metáfora articuladora de la política y como justificación práctica del despotismo real. Contra el modelo de familia del Antiguo Régimen, Hegel traspone idealmente a la familia burguesa en sus pasajes sobre la familia: una estructura histórica determinada aparece así sublimada. El amor juega en este modelo familiar un papel importante, de hecho es el vínculo que sostiene desde la libertad, y no sólo desde la sangre, esa unidad familiar. Pero el gesto de Hegel, años más tarde, no es lo suficientemente radical para, por ejemplo, Marx, quien consideraba en su *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, que Hegel había puesto la propiedad como rasgo esencial de la familia sin atender a las leyes naturales y al amor.³⁹⁸

La plausibilidad o el interés de ese momento familiar podía parecer perdido en 1974. La familia burguesa llevaba siendo sometida desde la últimas décadas e incluso desde finales del siglo XIX a una crítica radical de sus fundamentos; un par de años antes Deleuze y Guattari habían escrito *L'Anti-Oedipe* como un, entre otras cosas, ajuste de cuentas con el prejuicio familiarista psicoanalítico, reivindicando, frente al teatro psicoanalítico familiar atado al modelo de la representación, la fábrica y el modelo de producción maquina. De algún modo, en *Glas*, Derrida emprendió el gesto inverso: buscar la génesis histórica de la producción y de la familia en el corpus del filósofo que lleva a su culminación la era de la metafísica. Pero en el texto de Derrida opera algo más, fuera de esas categorías generales importadas: el falogocentrismo no es una abstracción sino una matriz que está funcionando siempre ya en los textos clásicos. No es un concepto historiográfico u ontológico del tipo “historia de la metafísica”, sino una estrategia de lectura que se confunde con el texto, indicando un afuera del texto que es lo más interno, si bien en este punto las imágenes topológicas fallan y nos fuerzan a escribir el resto en su pluralidad irreductible. *Glas* repite a Hegel, en otra frecuencia y con aparatos nuevos, para hacer resonar con posterioridad

³⁹⁸ La crítica de Marx al mayorazgo apunta a que éste no sigue la igualdad del amor, ni las leyes de la sociedad natural de familia. El traductor, J. M Ripalda, añade una nota que explica la relevancia de la tópica del amor en Feuerbach y las reelaboraciones tardías sobre la familia en *Los apuntes etnológicos* (Marx, K.: *Los apuntes etnológicos*. Madrid, S. XXI, 1988), donde Marx vuelve a tratar expresamente de la misma pero como una realidad histórica en dialéctica con el sistema de consanguinidad de la ley primitiva. Cf. Marx, K.: *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 182-183.

voces extrañas que no estaban en él pero que se sintonizan. La elección del tópico familiar responde a esta urgencia.

El hilo de la familia lleva a Derrida a saltar de una obra a otra, a componer su texto con fragmentos, diversos y dispersos, del corpus hegeliano. La hipótesis de que hay un sistema hegeliano que se desarrolla en sus obras sin quiebras era un prejuicio historiográfico muy extendido; es por ejemplo el caso de Bourgeois y también de Labarrière. En Derrida sigue operando, pero llevada a su límite. La no relevancia de las distinciones cronológicas o el estatuto textual de las obras citadas puede funcionar como una radicalización irónica de este prejuicio. En *Glas* comparecen indistintamente desde las notas de la época de Hegel en Frankfurt hasta las clases berlinesas; la lectura rehuye un acercamiento histórico o filológico que permitiría establecer la heterogeneidad de su corpus. Las diferencias o inconsecuencias son aplanadas y, si bien critica los acercamientos teleológicos que convierten los últimos desarrollos del sistema en su cumplimiento, su uso de los textos puede dar lugar a esa confusión precisamente. La radicalización de la teleología como prejuicio en la interpretación del corpus de autores canónicos puede convertirse en otra cosa, que pase por disolver las diferencias en una masa indiferenciada que no tenga relevancia respecto a un todo sino respecto a los pequeños grumos que se forman al mezclarla; precisamente los puntos accesorios o las figuras casuales en las que se fija la lectura.

En la página 11 Derrida justifica su elección de textos en la importancia del momento familiar, rigurosamente inscrito en la *Enciclopedia* y en los *Principios de filosofía del derecho*; y se pregunta si eso debiera limitar el análisis a esas dos obras. No hay solución de principio, de algún modo cualquier solución reconduce al principio teleológico que es ya un prejuicio familiar. La aplicación del modelo de la reproducción o la crianza se aplica al texto: habría ya embriones, gérmenes de los desarrollos posteriores en las fases tempranas. En el pasaje que en las primeras páginas de *Glas* aborda una imposible cuestión del método se inserta una frase que, más que definirlo, escurre la cuestión, pero dejando caer un motor de lectura en el que se cuele como de pasada la indecidibilidad de lo que resulta (*reste*) irresoluble o impracticable. Ese resto es precisamente lo que constriñe, de nuevo la familia o el campo semántico de la estrictión, y hace inscribirse el texto de *Glas*:

«Ce qu'il en reste toujours d'irrésoluble, d'impracticable, d'innormal ou d'innormalisable, voilà ce qui nous intéresse et nous contraint ici. Sans nous paralyser

mais en nous forçant à la *démarche*: zigzagante, oblique de surcroît, heurtée par la rive qu'il s'agit d'éviter, comme un appareil au cours d'une manoeuvre difficile. »³⁹⁹

La familia se anuncia en *Glas* desde la firma de Hegel, hurtada o disimulada en sus textos. En la firma se sobreimprimen el instante de la escritura, “aquí y ahora” iterable como fecha, y el nombre propio, por familiar. La problemática del nombre y de la firma se elabora en el *topos* de la familia. La firma que envuelve, sin estar comprendida, el corpus de Hegel desencadena un problema familiar. Entre la firma aún anónima y el *como* que precede al resto se anuncia la familia; y esta tópica de la familia se nombra como *leyenda*:

« Sa signature, comme la pensée du reste, enveloppera ce corpus mais n'y sera sans doute pas comprise.

Ceci est – une légende.

Non pas une fable : une légende. Non pas un roman, un roman familial puisque s'y agit la famille de Hegel, mais une légende. »⁴⁰⁰

Entre comas, tras la firma, se inserta el sintagma “comme la pensée du reste”. La pequeña frase puede dar lugar a más de una lectura: por un parte, podría leerse como “por lo demás, el pensamiento”, por la otra daría lugar a “el pensamiento del resto”. Asociados a la firma de Hegel quedan un pensamiento y un resto abriendo el lugar para la trama de la lectura en el texto. El hilo de la familia se enuncia como leyenda; lo que anuncia que esa problemática está imbricada con la cuestión de la legibilidad y el carácter textual del corpus de Hegel: el problema de la escritura en Hegel se reinscribe de ese modo en el de la familia. Derrida trabaja las implicaciones de esa leyenda, su materialidad significativa. La familia de Hegel se da a leer y es esa lectura lo que se pretende producir. El clamor del *Sa* es la ardua tarea de caminar –como un funámbulo, figura que se importa del texto de Genet–⁴⁰¹ por un hilo que se califica de fino, frágil y extraño, la ley de la familia. La elección de la familia es una intervención violenta en la sistemática hegeliana –concede Derrida–, fuerza a marchar en zigzag, a cortar abruptamente y a recoser en el mismo plano estratos diferentes. Pero la familia es una tópica remarcada y remarcable ya en él, puesto que la interpretación del momento familiar compromete inmediatamente toda la determinación hegeliana del derecho y de lo político. Su lugar es tal en la estructura y en el desarrollo del sistema que sus desplazamientos o des-implicaciones no tienen un carácter simplemente local. Aunque, de los tres momentos que componen la *Sittlichkeit*, suele prestarse mayor atención a las dos

³⁹⁹ *Glas*, p. 11 a.

⁴⁰⁰ *Op. cit.*, p. 7 a.

⁴⁰¹ Cf. *op. cit.*, p. 114 b y ss.

últimas fases (sociedad burguesa y estado), ese privilegio no tiene, para Derrida, fundamento filosófico. La demora en la familia obedece a la necesidad de revelar una problemática que compromete todo el campo del sistema hegeliano. Derrida conviene en que, efectivamente, esa elección no es inocente: tirar del hilo de la familia no sólo pone en juego segundas intenciones teóricas sino también motivaciones inconscientes que están ahí funcionando, sin que sea posible ninguna teorización previa. La familia no queda contenida en los pasajes que llevan ese nombre; afecta a todo el corpus y, es más, lo contiene de algún modo. Derrida trabaja desde ese presupuesto de lectura: la familia como tal es a la vez parte y todo, funciona como matriz conceptual o *topos* pre-filosófico de lo propio en un sentido muy amplio (y que tendrá efectos en la noción misma de sentido). Trabajando la literalidad etimológica del término, la economía, la dialéctica hegeliana, según Derrida, es una cuestión familiar:

« Un certain schème familial, une certaine scène de la famille convient à la totalité infinie du système. La totalité infinie du système. La totalité infinie du système s’y pense, produit et réfléchit »⁴⁰²

La familia se inscribe en dos lugares del texto hegeliano, desplazándolo e impidiendo la asignación de un centro; funciona como un doble foco que introduce en él un elemento indecible. Aunque ocupa un lugar estrechamente determinado, *figura* (la palabra aparece en cursiva en Derrida) la totalidad del sistema. Además, ella (re)presenta el movimiento del texto hegeliano que, para Derrida, es una operación económica: la amortización del exceso de gasto, que siempre compromete su contrario, la pura pérdida. Esa doble marca afecta también a la religión de la flores y al personaje de Antígona. La familia y la religión se imbrican inextricablemente en *Glas* con un movimiento que anuda, plausible pero violentamente, los textos de Hegel. La religión funciona también, como la lectura, conforme a un esquema familiar. Familia divina y humana remiten la una a la otra, pues ambas son umbrales, momentos de transición que podrían no dejarse revelar deteniendo el texto como Derrida plantea en su desarrollo. Ambas pudieron haber tenido lugar en el (no)lugar del trabajo de duelo, del monumento funerario o la columna que da lugar al espacio inhabitable de un pagoda donde no es posible vivir, pero en la que la familia y el estado, quizá hasta la religión de la Cena, han tenido su origen.⁴⁰³

⁴⁰² *Op. cit.*, p. 28 a.

⁴⁰³ *Op. cit.*, p. 9 a.

3.2.1.1 Del amor y otros restos

Sigamos ese frágil hilo que, más que erigir un corpus hegeliano metamorfoseado en columna fálca, se enrosca como las glicinas que proliferan por doquier en la otra columna hasta confundirse con él, alterándolo mientras sigue literalmente su forma. Derrida comienza haciendo referencia a dos textos de madurez de Hegel, la *Enciclopedia* y los *Principios de la filosofía del derecho*, es decir, empieza por el final, cuando la familia ha quedado ya inscrita en el sistema como un tránsito en el desarrollo del Espíritu. En él la familia se establece como momento natural; pero a la vez resulta el ámbito en el que lo natural se supera para dar lugar a otra determinación, negándose como naturaleza para convertirse en lo que es naturalmente. El movimiento de la familia es análogo al de la lengua y al del Espíritu: no hay familia sin lengua, pues sólo hay familia cuando se accede al lenguaje (el paso del *Klang* a la *Sprache* es, dice Derrida, el movimiento de la familia); pero en cuanto que habla se destruye como familia. Asimismo, no hay –inserta Derrida en una mirilla– familia sin Espíritu, ni Espíritu sin familia;⁴⁰⁴ el Espíritu es la posibilidad de repetición (tradicción e historia), emerge de la muerte del ser natural y la reinvierte, siendo esa inversión de la muerte su trabajo fundamental. También la familia trabaja la muerte en el duelo; se la apropia interiorizándola para sacar rendimiento de la pérdida total. La familia, como el Espíritu, trabaja sobre los restos para rentabilizarlos y, a la vez, forma parte de esos restos, pues también la familia tiene que reciclarse transformándose en algo distinto.

El movimiento por el que se establece la familia, iniciando así el proceso de su disolución en el pueblo, es una *Aufhebung*; pero la *Aufhebung* es, a su vez, un concepto económico y familiar. Antes de la familia Derrida examina el concepto general de *Sittlichkeit* del que ésta es momento. La historia de la familia empieza con el amor y culmina con su disolución, por estar todavía demasiado apegada a la naturaleza, en el pueblo. Sin embargo la familia queda impresa en la *Sittlichkeit* incluso antes de aparecer con ese nombre; Derrida pone el ejemplo de una observación a la *Filosofía del derecho* sobre la educación, el proceso por el que la familia se constituye/destituye. Una mirilla al borde de este pasaje nos da algunas pistas sobre el interés de Derrida en esa tópica, que no pasa sólo por un desarrollo conceptual, sino también por la casualidad lingüística que, en francés, aproxima *relève* y *élève*.⁴⁰⁵ El relevo reinscribe la educación, o la cría, también en lo que respecta a los animales, como el momento en que se disuelve la familia; pero eso sólo funciona en francés. De nuevo se trabaja con la lengua para despegar restos y reaglutinarlos en un texto de Hegel

⁴⁰⁴ Cf. *op. cit.*, p. 14 ai.

⁴⁰⁵ Cf. *op. cit.*, p. 22 ai y 30 ai.

desplazándose permanentemente entre dos lenguas.⁴⁰⁶ La cría y el cultivo son también fenómenos de relevo, siendo éste una elevación. Derrida afirma que hay una relación esencial entre esos dos términos bajo la que late el relevo por antonomasia, la tumba que releva y eleva al muerto por el duelo, trabajo de la familia y del Espíritu. La *Aufhebung* se deja leer como trabajo de duelo. Como parte del sistema que lo figura en su totalidad, la familia no altera sólo el texto de Hegel: la generalización de la tópica familiar tiene implicaciones que afectan a la ontología, a sus cuestiones y a la forma de cuestión en general. Las incisiones que Derrida opera sobre el corpus sirven también para implantar elementos en principio ajenos al mismo; por ejemplo la ontología de Heidegger, afectada también de cuestiones de familia:

« À la question “qu’appelle-t-on penser?” “qu’est-ce qui s’appelle penser ?”, on peut répondre que par un cercle impraticable et inévitable dès lors qu’on ne déplace pas dans sa littéralité l’énoncé de sa question.

Penser c’est appeler.

Comment penser, c’est-à-dire s’appeler en dehors du nom de famille ? Et comment penser la famille en dehors du cercle ou du triangle trinitaire ? »⁴⁰⁷

De esos momentos que Derrida fija a su paso por los textos de Hegel, el amor, cuya condición de resto en el sistema iremos viendo, ocupa un lugar destacado. El amor, como unidad de sentimiento, permite constituirse a la familia; pero a la vez impide el relevo al arrastrarla hacia la naturalidad a la que el amor aún pertenece. Sin embargo, éste se inscribe en la institución y en la ley, donde la idea de libertad adquiere consistencia por encima del capricho subjetivo. El amor pertenece pues al ámbito del *lógos*; la razón y la libertad son su medio. Este medio racional garantiza a la familia (humana, pues no hay familia en la naturaleza) cierta pervivencia al dar lugar a una determinación superior, un monumento, una sepultura, una institución y una ley que abre y asegura la historia. El amor funciona como *double bind*: por una parte impide a la familia negarse como familia y relevarse, pero, por la otra, se niega a sí mismo forzando el relevo. Derrida insiste en esa indecidibilidad del amor en las elaboraciones tardías que lo reintegran en el sistema; pero pese a ello debe ser introducido y rentabilizado en un cálculo económico: la economía como ley de la casa debe ocuparse de los gastos.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ La traducción es en *Glau* de la mayor relevancia, comenzando por el trabajo de Derrida con los textos de Hegel. Derrida sigue la traducción francesa, cuando la hay, introduciendo a veces pequeñas variantes o correcciones. Cuando no la hay, arriesga él mismo la traducción. En cualquier caso, los cambios que introduce tienen que ver sobre todo con términos puntuales relevantes para su operación en cada caso, como el caso ya comentado del verbo *hemmen* y su familia léxica.

⁴⁰⁷ *Op. cit.*, p. 27 a.

⁴⁰⁸ *Cf. op. cit.*, p. 24 a.

El amor va y viene en la columna de Hegel, reapareciendo en lugares diversos; por ejemplo, en los pasajes en torno al judaísmo y al cristianismo. Derrida no limita el tema a los llamados *Escritos de juventud* de Hegel, donde suele inscribirse, sino que asegura poder descubrir una homología muy precisa entre estos primeros textos y el período final berlinés.⁴⁰⁹ En retrospectiva, el amor se habría escrito en la *Sittlichkeit*, en su estructura coercitiva, institucional (“son droit, sa police, ses prisons, ses bagnes”).⁴¹⁰ Esta serie se inserta, en el texto del seminario, poco reescrito en estas primeras páginas respecto a la redacción final en *Glas*, como un guiño a la otra columna: el interés y el centro de estos desarrollos se encuentra desplazado y dividido. Derrida remeda en ocasiones el estilo teleológico de lectura de cierta historiografía al tratar, por ejemplo, de fundamentar su hipótesis de una continuidad entre los primeros y últimos escritos de Hegel en el uso del término *Aufheben* en un pasaje de *La vida de Jesús*. La anunciación del término *Aufheben* antes del sistema como tal se usa para designar la operación del amor sobre la moralidad abstracta (la del judío y la de Kant para Hegel). El amor es, de este modo, otra figura de la *Aufhebung*, operando incluso donde aún no se puede hablar de la *Aufhebung* como categoría filosófica en el vocabulario hegeliano. Pero lo que está en juego es algo muy distinto, la operación de Derrida tiene lugar en otro lado, junto a esos términos, en la extracción e introducción de ciertas figuras en el texto de Hegel para llevarlo hacia otro lugar. Lo hemos visto con “ses bagnes ...” entre paréntesis; ocurre también con la figura de la escalera, introducida en Hegel desde el texto de Genet para caracterizar el amor.⁴¹¹ El amor sería como una *marche* (un escalón, pero el término es casi homófono de *marge*), pues traspasa cada estadio, por no ser más que ascensión, y no tiene instancia propia en la que detenerse. Esta figura de la rampa tiene –dice Derrida– un alcance general para toda la dialéctica especulativa. El amor funciona como un flujo incapaz de detenerse, siempre previo, en el que Derrida inculca, a través de un pronombre de uso común, incluso vulgar, pero homófono de la sigla de Saber Absoluto, y del adverbio *déjà*, resto temporal que asedia todo el libro:

« On ne peut donc même plus dire “ça commence ou ça finit par l’amour”. “Je commence par” ou “je finis par” égale: “le je commence par où ça n’a pas commencé

⁴⁰⁹ Cf. *op. cit.*, p. 43 a.

⁴¹⁰ *Op. cit.*, p. 29 a.

⁴¹¹ Esa figura traslapa las dos columnas. En la de Hegel, inmediatamente después de la cita anterior, Derrida encadena: « Ce qui se cherche ici, c’est un escalier qui ne soit pas hégélien, façon un peu naïve de dire un autre escalier de l’esprit à partir duquel comprendre, monter et démonter la démarche hégélienne » *Op. cit.*, p. 24 a.

ou par ça a commencé avant qu'il ne croit" et "il finit par où ça continue à recommencer", déjà »⁴¹²

Derrida inserta en el texto de Hegel elementos extraños o amplifica aquéllos en los que ya hay psicofonías ocultas. El texto de Hegel se pone a trabajar en otras direcciones; la selección de pasajes desborda el cálculo y parece moverse por resortes automáticos que, sin embargo, radicalizan aún más la interpretación del texto. Entre el cálculo y lo incalculable se mueve la lectura diseminando por el texto elementos incontrolables que, sin embargo, recaen en un "lo mismo" siempre distinto de sí. En ese párrafo el *ça* y el *déjà* se insertan desde fuera; pero, en el caso del amor, la lectura de Derrida trabaja desde los textos de Hegel para convertirlo en un término indecidible en el sistema, a la vez funcionando en él y resto o exceso que amenaza con desajustarlo. Del mismo modo opera con la pena de muerte, cuyo lugar en el interior de la *Sittlichkeit* es crucial, según nos dice Derrida, para cumplir el paso hacia la *Sittlichkeit* absoluta. La pena de muerte aparece caracterizada en términos an-económicos como una *contre-striction* o un *surcroît absolu* sobre la ley y el delito. Al destruir al individuo singular eleva y da cuerpo a la sustancia ética general, pero ese exceso radical es precisamente un elemento que permite al sistema funcionar y transitar hacia otra figura. El *surcroît absolu* puede ocupar un lugar y ser rentabilizado.⁴¹³

Derrida hurga en el espacio trazado por la *Sittlichkeit* o, mejor, en el hilo que gira en ella hasta formar un torbellino que se estabiliza dando lugar a otras figuras, determinaciones y momentos. Su interés se fija en los restos que el texto va dejando a su paso y con los que se va construyendo en equilibrio precario: restos de lengua al convertirla en concepto, excedentes atados a la máquina que la hace funcionar en el caso del amor o la pena de muerte, o restos naturales, la propia familia como momento natural de la *Sittlichkeit*. Derrida elabora su análisis entre la *Filosofía del Derecho*, los textos de Frankfurt y los de Jena, tres momentos muy distintos en el sistema que, sin embargo, repiten una serie de tópicos que, aunque no puedan ser reducidas a una estructura especulativa idéntica en cada caso, insisten en elementos semejantes. El concepto de *Sittlichkeit*, estrictión del individuo que garantiza su permanencia, funeraria, introduce en la columna de Hegel un suplemento en el que se inscribe el nombre de Genet, o el amor permite reinscribir el nombre condensado de Derrida en un espacio que Hegel apenas ha firmado.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ Cf. *op. cit.*, pp 113-117 b.

3.2.1.2 “Nosotros, los hombres”: re-producción de lo natural y deconstrucción del falogocentrismo

« qui, nous? nous magistral, nous les hommes? Et si c'était toujours le même? Et qui nous assiste ici »⁴¹⁴

La familia permanece en una doble atadura respecto a la naturaleza y al Espíritu. La posibilidad de la familia como estructura conceptual, no mera descripción empírica al estilo kantiano, radica en Espíritu; pero de ese proceso quedan restos que apegan la familia a una naturalidad “previa”. Entre esos dos ámbitos, sin embargo, no cabe establecer un corte. Hegel profesa continuidad entre la naturaleza y el Espíritu, si bien este es la superación del mero individuo biológico encaminado a la muerte. El Espíritu supera la muerte elevándose sobre ella por un trabajo que la recupera integrándola en una dimensión más abarcadora en la que la división sexual, la enfermedad y la muerte son recogidas y rentabilizadas. Con el fin de analizar el surgimiento del espíritu en la superación del ser natural, Derrida inserta en la columna de Hegel un comentario a su “filosofía de la naturaleza” tal y como se elabora entre los escritos de Jena de 1803-1804 y la *Enciclopedia*. El Espíritu surge como un volver a sí; el relevo de la vida natural en la vida espiritual se opera necesariamente a través de la enfermedad y de la muerte; habrá sido, por lo tanto, el trabajo de su propio duelo, trabajo excedentario que se reinvierte para constituir su sí mismo:

« Celui-ci se reprend, il est *sich zurücknehmend*, il se rétracte, se resserre, se résume et rassemble, s'entoure et s'enveloppe de lui-même après sa mort dans la nature, après s'être perdu, être “*tombé*”, dit littéralement Hegel, hors de lui-même dans la nature. La philosophie de la nature est le système de cette *chute* et de cette dissociation dans l'extériorité. La philosophie de l'esprit est le système de la relève de l'idée qui s'appelle et se pense dans l'élément idéal de l'universalité. »⁴¹⁵

En la disociación del organismo natural se revela lo espiritual, que trabaja la vida meramente biológica con su negatividad. El Espíritu se repite a sí mismo y esa repetición, que entraña pérdidas, asegura la continuidad entre Espíritu y naturaleza y el retorno a sí de aquél. Hegel analiza, antes de pasar a la enfermedad y la muerte, el género animal y la relación sexual tratando de recuperar la teleología de Aristóteles, reinaugurada por el concepto kantiano de finalidad interna. Se trata de una teleología inconsciente del orden del instinto y el impulso, cuyo cumplimiento será la muerte, a la vez natural y violenta, que abre el camino de una determinación superior. El finalismo hegeliano consigue integrar la

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ *Op. cit.* p. 124 a.

muerte como principio de vida. Derrida inicia su comentario con el análisis de Hegel del género y la guerra de especies. El género es una separación y una tensión; de ahí la carencia y el impulso. Pero este último tiende a cumplir aquello mismo que estrictamente reduce, la separación entre el individuo y el género, esto es, la copulación.⁴¹⁶ Cuando dos individuos copulan, la naturaleza de cada uno los atraviesa a los dos de parte a parte y hace que se encuentren en la esfera de la generalidad. Esta estructura los interpenetra y pasa a modo de bisexualidad en cada uno de ellos; pero en semejante proceso hay ya ínsita una contradicción: el proceso de la cópula busca conservar la diferencia sexual anulándola. Esa operación es una *relève*:

«La différence sexuelle oppose l'unité à la singularité et introduit ainsi la contradiction dans le genre ou dans le procès de l'Urteil. Celui-ci produit et se laisse constituer par cette contradiction. La produisant, il la résout: le procès de la copulation vise à conserver cette différence tout en l'annulant.

Il la relève: l'*Aufhebung* est très précisément le rapport de la copulation à la différence sexuelle.

On ne peut comprendre la relève en général sans la copulation sexuelle, ni celle-ci en général sans la relève. En général: si l'on tient compte du fait que l'*Aufhebung* est décrite ici à un moment strictement déterminé (étranglé) du devenir de l'idée (moment final de la philosophie de la nature), mais que ce moment de la vie est re-

⁴¹⁶ Derrida introduce en este punto una anotación sobre los diversos sentidos del término *Geschlecht*, que remite al género, la raza, el linaje y la diferencia sexual, y las dificultades de su traducción. El interés de Derrida por el término cristaliza en una serie de textos bajo esa nominación, *Geschlecht I, II, IV*. Los tres artículos versan sobre los restos corporales rechazados en el discurso de Heidegger. El primero de ellos se centra en la borradura de la diferencia sexual en *Ser y tiempo* (Cf. "Différence sexuelle, différence ontologique. *Geschlecht I*", en *Psyché II*, ed. cit.), el segundo en el tema humanista de la mano y el *ductus* de la escritura ("La main de Heidegger", en *Psyché II*, ed. cit.) y el último en cuestiones de oído entre Heidegger y los griegos ("L'oreille de Heidegger", en *Politiques de l'amitié*, ed. cit). El tercero de la serie fue presentado en un congreso organizado por David Farrell Krell; por problemas con la organización el texto nunca llegó a publicarse.

El *genre* nos conduce al núcleo del pensamiento feminista de los últimos años, y se encuentra asimismo afectado por cuestiones de traducción. La distinción sexo/género era un presupuesto clásico del feminismo. El género era de algún modo una construcción social que se superponía a una distinción anatómica, supuestamente natural, previa. A principios de los 90, Judith Butler publica *Gender Troubles* una revisión crítica, desde la filosofía post-estructural y muy especialmente desde la lectura del performativo austriaco que Derrida lleva a cabo en "Signature, événement, contexte", de esa dicotomía. El sexo ya no es una base previa natural, sino el efecto de un mecanismo de construcción de cuerpos normalizados llamado *gender*. Butler lleva a cabo una crítica explícita, como antes había hecho Spivak, del feminismo francés llamado de la diferencia; esto tiene lugar en una traslación entre lenguas que nos conduce de *genre* a *gender*. Peggy Kamuf ha señalado, partiendo de una lectura de Derrida, la importancia de este elemento y la escasa atención que le presta Judith Butler. (Cf. Kamuf, P.: "L'autre différence sexuelle", en *Europe. Revue de Littérature*, 901, mai 2004). El término *genre* es más amplio que *gender* desde el momento en que refiere también a las distinciones internas de la lengua y de cualquier discurso; traspasa pues cuerpos y palabras. Derrida no hace funcionar en su texto las distinciones sexo/género y de algún modo la reinscripción del proceso de diferenciación sexual en Hegel (imponiendo a la naturaleza un esquema especulativo) podría resultar cercana a los desarrollos de Butler. Sin embargo, la deconstrucción del falogocentrismo tal y como la plantea en *Glas* ha tenido en apariencia una repercusión escasa. Hemos visto en el primer capítulo las críticas de Spivak a la noción y Judith Butler jamás refiere a esos pasajes. Quizá, solapadamente, la crítica a lo trascendental en *Glas* haya abierto una vía al pensamiento feminista contemporáneo cuyo trazado sigue en uso, mientras los hitos, incluso el empedrado, han desaparecido.

marqué au terme de la philosophie de l'esprit, alors l'*Aufhebung* de la différence sexuelle est, manifeste, exprime, stricto sensu, l'*Aufhebung* elle-même en général »⁴¹⁷

La *Aufhebung* no sólo estaría operando en los momentos finales de la filosofía de la naturaleza, sino que de algún modo el paso de la diferencia a la oposición en cuanto al género proporcionaría un modelo generalizable de la misma. El Espíritu repite y re-marca el proceso de la naturaleza; la categoría de vida lo recorre todo. Esa vida que triunfa sobre la muerte natural también puede leerse como un resto de vida o resto de muerte, vida-muerte en los bordes de lo orgánico. Hegel está ya haciendo funcionar su noción de *Aufhebung* en la naturaleza, construyéndola como realidad para dar plausibilidad a sus transiciones. Naturaleza y Espíritu se repiten, adelantándose a sí mismos, para salvar la primacía fálica del concepto. La noción de *Aufhebung*, concepto central de la relación sexual, articula –incide Derrida– el falocentrismo más tradicional sobre la onto-teología hegeliana.⁴¹⁸ Tal y como queda elaborada en la filosofía de la naturaleza, la diferencia sexual es una construcción especulativa, que elimina o integra lo que la pone en riesgo, para salvar la primacía del concepto y la superioridad del macho en un mismo gesto. La diferencia sexual tiene que ser cancelada, pero el privilegio fálico resta y resiste en esa anulación. Al arrastrar la problemática de la *Aufhebung* a una problemática de lo sexual desde un punto de vista a la vez orgánico y especulativo se paralizan las lecturas estilizadas del texto hegeliano al destacar el relieve de elementos, integrados en la gran operación conceptual hegeliana de un modo plausible en su momento, mientras que ya resulta difícil para nosotros reducirlos a simple estructura lógica, pues sólo quedan como restos de materiales diversos. La matriz, quizá protética, de la potente articulación conceptual hegeliana estaría en una estructura previa, social e históricamente constituida, asumida como presupuesto y no reflexionable: la diferencia sexual como diferencia binaria.

Derrida expone la deducción hegeliana del proceso de diferenciación sexual. Esa descripción de apariencia anatómica –nos dice– está movilizada por la constitución de una división jerarquizada de los sexos que privilegia al macho. El tipo morfológico es bisexual en su estructura profunda, pues hay una correspondencia entre los órganos sexuales del macho y la hembra; pero la prevalencia de un elemento u otro provoca la jerarquía entre los sexos. La diferencia entre macho y hembra se presenta como la diferencia entre lo diferenciado y lo indiferenciado, diferencia que tiene que dar paso a una oposición. El hombre es actividad, mientras que la mujer es lo pasivo, e incluso cuando puede haber

⁴¹⁷ *Glas*, p. 128 a.

⁴¹⁸ *Op. cit.*, p. 130 a.

signos de actividad en algún órgano femenino, de inmediato quedan relativizados. Es el caso del clítoris, definido, por Hegel, como la facultad de sentir inactiva en general. En el seminario sobre la familia que Derrida reelabora en *Glas*, esa cita, en alemán, abre el pasaje y es de nuevo destacada al margen; lo que muestra hasta qué punto Derrida había fijado su atención en esa definición. Según Hegel la abundancia de sangre que en el hombre produce la erección, en la mujer se expande y se pierde. El hombre está trabajado por lo negativo, mientras que la mujer, al quedar en una unidad indiferenciada, permanece más cerca del origen. Hegel toma como modelo a los animales superiores, no dice nada respecto a los animales inferiores y excluye a las plantas, en las que esa diferenciación no estaría aún presente. La mujer, al no haber desarrollado la diferencia en oposición, permanece más cerca de la planta, el clítoris –remacha Derrida haciendo un guiño a su Genet– más cerca del criptograma. La anotación de Derrida sobre la planta nos remite a la otra columna, donde la planta figura a Genet/*généte*, un resto incómodo también en la deducción hegeliana de los sexos. Al lado, en una mirilla, como glosa del análisis hegeliano del pene frente al clítoris, un comentario mínimo que se limita a puntuar con signos de interrogación un “nosotros” que marca el límite excluyente del discurso hegeliano, poniendo en correlación el análisis del proceso de diferenciación sexual con el *Sa*: « qui, nous? nous magistral, nous les hommes? Et si c’était toujours le même? Et qui nous assiste ici »⁴¹⁹

3.2.1.3 Veneno y contra-veneno: organismo como economía, enfermedad y muerte del ser natural

« “Ce siècle est décidément le siècle soumis aux poisons, [...] et mon goût pour les poisons, l’attrait qu’ils exercent sur moi, [...] mais les médecins m’ayant administré un vomitif, puis analysé mon vomissement... ”. Il est alors condamné pour avoir introduit le poison en prison, pour avoir fait “entrer en fraude dans la prison un médicament dangereux”. Ce glas peut être lu comme l’analyse interminable d’un vomissement, d’un écoeuement plutôt dont je m’affecte et qui me fait écrire : “Je m’éc. ” »⁴²⁰

Como Genet, Derrida ha introducido en el texto de Hegel un veneno que ya estaba de alguna forma en él. No hay Espíritu sin familia, ni *Aufhebung* sin diferencia sexual, ambos se afanan para convertir los restos en restos significantes, para hacer del trabajo con los restos un trabajo de duelo. Tanto en los textos de la época de Jena como en la *Enciclopedia*, los párrafos de articulación con la filosofía del Espíritu tratan la diferencia sexual, la

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ *Op. cit.*, p. 22 bi.

enfermedad y la muerte. La división genérica introduce un germen de muerte en el individuo. El veneno se hallaba ya en Hegel, tal vez, provenía de él; Derrida parafrasea el texto hegeliano y, como en una invocación, espectros numerosos y variados vienen solos. Cuando en 1977 Derrida vuelve a hablar de *Glas* el adjetivo que propone es “indigerible”.⁴²¹ Las metáforas orgánicas de la digestión y el vómito (imágenes del duelo como canibalismo) se toman de Hegel para referirse a su (im)propio texto. El veneno y el contra-veneno, la indecidibilidad del *phármakon*, eran figuras derridianas antes de *Glas*, pero Derrida las reencuentra en esos pasajes de la “Filosofía de la Naturaleza” que operan como bisagra entre ésta y el surgimiento del Espíritu, texto en el que Hegel condensó el saber médico de su época para mostrar la potencia del concepto a la hora de deducir la realidad. Derrida deletrea el proceso de la enfermedad y la muerte tal y como aparece en Hegel para extraer de él y reinsertar sus propias figuras, quizá precipitadamente digeridas. En la enfermedad el individuo se halla despedazado; uno de los sistemas se separa del todo y adquiere una especie de independencia. La causa es una agresión externa proveniente de lo inorgánico, una “stimulation (*Erregung*) hétérogène”.⁴²² Derrida recalca esa palabra, yuxtaponiendo el original alemán entre paréntesis, que volverá a aparecer para caracterizar al remedio. El remedio es análogo a la enfermedad, pues se trata, como ella, de una estimulación externa y agresiva, un contra-estimulante destinado a *relévar* de la primera agresión. Resulta (*reste*) siempre difícil de asimilar, como el otro del organismo;⁴²³ y es lo esencialmente indigesto por ser su otro absoluto:

« Un médicament ne se digère plus ou moins bien, il ne se digère jamais en tant qu'autre absolu de l'organisme. Cette limite est celle de la dialectique spéculative de la digestion et de l'intériorisation. »⁴²⁴

La jerarquía orgánica se establece en función de la capacidad de digerir y asimilar lo heterogéneo; la vida animal y vegetal, así como el niño, sólo pueden asimilar lo homogéneo, pero a medida que avanza el proceso de diferenciación el estímulo tiene que hacerse heterogéneo para que el organismo lo soporte, sólo puede ser homogéneo en razón de un grado igual de heterogeneidad:

« En toute logique, cela conduit à la nourriture carnée pour l'homme. Et même à l'anthropofagie: celle-ci est conceptuellement requise par l'idéalisme spéculatif. Il y culmine même à l'ouverture du *Sa* »⁴²⁵

⁴²¹ Derrida, J. : « *Ja* ou le faux –bond », en *Points de suspensions*, ed. cit., p. 48 y ss.

⁴²² *Glas*, p. 132 a.

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*

La digestión y lo indigerible inscriben la imagen de la Santa Cena cristiana en la filosofía de la naturaleza. El umbral del Saber Absoluto, la Religión Absoluta, comienza con el sacrificio de la carne y la sangre en el que los fieles consumen a Dios. Lo orgánico se mezcla con su otro y la muerte con la vida; lo indigerible no funciona a modo de metáfora o figura, hace rizoma el texto con el cuerpo. La crisis, figura del umbral, pone en escena la introyección de lo indigerible. Los medicamentos son alimentos diferenciados, sin embargo, resultan totalmente negativos y extraños. Ante este estimulante negativo e indigesto, el organismo trata de reapropiarse emprendiendo un proceso que le permita recuperar la posesión de sí. La intervención farmacéutica sólo puede ser eficaz si es, en cierto modo, rechazada. Si no puede vomitar el veneno y reapropiarse a sí, el enfermo muere. El Espíritu renace de la muerte natural, incluso aunque el contra-veneno no sea asimilado el sistema prosigue su marcha, e incluso tiene en esta introyección fallida su origen. El ejemplo de esa elevación sobre la naturaleza del Espíritu está tomado significativamente de la diferencia entre los sexos: la mujer sería el envoltorio del que el hombre tiene que salir:

« De même que le sexe mâle s'active à sortir de l'enveloppe qui le tenait enfermé chez la femme, l'esprit sort de "l'enveloppe morte" qui le comprimait encore dans la nature: "Über diesem Tode der Natur, aus dieser toten Hülle geht eine schönere Natur, geht der Geist hervor." Hülle, c'est l'enveloppe, le voile, le masque, la peau, la gaine. Et l'esprit, "la nature plus belle", est donc l'élévation d'un cadavre, une sorte d'érection débandée, l'ascension glorieuse d'une "dépouille": dialectique de la nature »⁴²⁶

La palabra *gaine*, que cierra la serie, abre la cuestión de la elevación del Espíritu, la salvación del concepto al incluir la negatividad y la diferencia sexual, hacia el fetichismo, y hacia la otra columna. *Gaine* traduce *Gürtel*, en el breve artículo de Freud sobre el fetichismo, al francés. La palabra *gaine* además tiene, Derrida recurre al diccionario Littré, el mismo origen que vagina. En ese término se adelantan desarrollos posteriores que hacen coincidir, nuevamente, a las dos columnas. Entre ellas, el *glas* parece provenir de Hegel y amplificarse por una repercusión sin origen. Hegel ha tratado de elevar los restos a la luz y ponerlos a funcionar a su servicio, al servicio del *lógos* y el sentido, ya irremediamente quebrados. Derrida repite ese duelo para elaborar el suyo, pero en esa repetición algo se ha

⁴²⁵ *Op. cit.*, p. 133 a. Muchos años después, Derrida volviera sobre estos temas en dos seminarios, impartidos entre 1990 y 1991, que se inicia precisamente con una referencia a *Glas*. Cf. "Manger l'autre: Politiques de l'amitié (1990-1991)", Caja 20, carpetas 9-12; y "Rhétorique du cannibalisme: Politiques de l'amitié (1990-1991)", caja 20, carpetas 13-15.

⁴²⁶ *Op. cit.*, p. 134 a.

alterado: las criptas no elevan a los muertos, contienen a enterrados vivos, ya ni vivos ni muertos; y el duelo no hace de los restos otra cosa, sino que los disemina en espacios aparentemente no contaminados, pero que revelan su carácter residual en la sobreacumulación de otros restos.

3.2.1.4 La familia de Hegel: Antígona, el vómito absoluto.

« Hölderlin: “No límite último do desgarramento só quedan as condicións do espazo e do tempo...”

Antígona: eu son esa condición, precisamente... » Chus Pato

Ese proyecto inicial, tal como lo muestra la nota de “Le puits et la pyramide”, sobre la familia de Hegel se articula en torno a los pasajes que éste dedica a comentar la tragedia Antígona. Su figura escande en el medio *Glas* y de algún modo condensa el trabajo de Derrida sobre la familia de Hegel. La fascinación confesada de Hegel por Antígona retorna a Derrida, que reintroduce desde ella un *phármakon* indecible, homeopático pero a la vez heterogéneo, indigerible pero necesario. Ella se inscribe como un resto ejemplar que desborda esta ejemplaridad, algo ya presente en el sistema que lo rebosa. La hermana que muere en una cripta por elaborar un duelo prohibido acentúa el vínculo entre el trabajo de la familia y el duelo; y entre ambos y las capas diversas del texto de Hegel. En esa escena de escritura la eterna hermana desborda también la tragedia clásica. Sobre el papel de Antígona pueden elaborarse interpretaciones múltiples: Antígona, el crimen puro consciente de sí, representaría al ladrón y huérfano Genet de la otra columna, o a la hermana de Hegel que introduciría lo biográfico en el núcleo del sistema, o funcionaría como imagen de un inconsciente huérfano por su condición de fantasma rechazado de un psicoanálisis que no habría podido prescindir del padre. En la actualidad Antígona sigue fascinando como privilegiado espacio significativo para pensar la imposibilidad de un acto puro o las relaciones indeseables entre feminismo y estado.⁴²⁷ Resto persistente en la historia de Europa, Antígona funciona como un poderoso espacio significativo acogiendo interpretaciones múltiples que la convierten cada vez en otra.⁴²⁸ Derrida se dejó fascinar por

⁴²⁷ Es el caso de Judith Butler, quien emprende una relectura del mito con ese fin en *El grito de Antígona*, una conferencia posteriormente publicada como libro, donde añade una nota sobre la lectura de Derrida en *Glas* que denota bastante incompreensión. Cf. Butler, J.: *El grito de Antígona*. Barcelona, El Roure, 2001, p. 54; y es el caso también de Slavoj Žižek, quien multiplica a partir de Lacan las referencias a Antígona en sus textos como “ejemplo” del acto puro: cf. Žižek, S.: *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia, Pre-textos, 2002, pp. 196, 199-202.

⁴²⁸ Steiner hace un repaso de esa historia de reinscripciones del mito en su libro *Antígonas*, donde dedica algún comentario a la Antígona de Derrida, sin entrar para nada en la operación de *Glas*, calificando en una nota sus

Antígona en Hegel, en sus textos y en los bordes de sus mecanismos conceptuales, y encontró en ella algo que se deja inscribir como resto paradigmático, un resto que funciona y que hace funcionar, en el momento mismo en que parece que va a detenerlo, el sistema, indecible entre la condición de posibilidad y lo excluido del mismo.

¿Cuál es el lugar de la hermana en la familia burguesa que sirve a Hegel como matriz histórica de sus desarrollos? Derrida expone el análisis hegeliano de las relaciones en el seno de la familia: la relación entre esposo y esposa y la relación entre padres e hijos. En estos últimos, los hijos varones, se cumple el paso de la familia a la sociedad civil por la educación y la guerra. La hermana, según Derrida, funciona como límite de esta imagen familiar y del proceso de diferenciación sexual, que alcanza dimensión espiritual en las relaciones entre sexos hasta abolirse en la unidad de los esposos en el matrimonio. En ese esquema básico de la familia el lugar de la hermana parece limitado. Sin embargo, por motivos que no se derivan del propio sistema, sino que son marcas de otra cosa en torno a la cual se afana, una hermana va a ocupar un lugar central en el desarrollo de la *Fenomenología*, en el tránsito hacia el Espíritu, y en *Glas* como máximo punto de intensidad de la operación de Derrida sobre Hegel. En el centro del sistema de Hegel, Derrida encuentra y reincide en un hueco que se asemeja a la *mise en abîme* de una reflexión en movimiento incesante. Antígona es la huella, en el sistema de Hegel, de que la reflexión no puede ser completa, aunque venga exigida por y trate de responder precisamente a eso que impide cerrarla. En el nombre de Antígona resuenan otros nombres que podrían explicarla, muy especialmente el de otra hermana (la de Hegel) y desde ella la firma entre líneas de Hegel. Pero la elección de esa tópica en *Glas*, cuya exposición está cortada, interrumpida por la correspondencia privada de Hegel, no se explica por motivos de mero biografismo al que Derrida se refiere en el párrafo previo a las cartas en tono un tanto paródico.⁴²⁹ Con todo una hermana dejó huellas en el texto no firmado del *Sa* y en ella el papel de la escritura de Hegel es, quizás, el de un incesante trabajo de duelo. La familia, momento natural de la ética, tiene como objeto únicamente lo singular, que, aunque se despoja de su carácter empírico, no llega a acceder a la legalidad universal. Esa singularidad, despojada de sí pero incapaz de alcanzar la universalidad, es el muerto, o mejor, su nombre. Sólo se pertenece a una familia por el trabajo que rodea al muerto.⁴³⁰ El trabajo de la familia o, más

comentarios de desenfadados y arbitrarios, aunque hay también que reconocer que Steiner ofrece en varios aspectos puntos de vista interesantes, como la imposibilidad de dos hermanos en el seno de la familia y la cuestión de la cripta. Cf. Steiner, G.: *Antígonas: una poética y una filosofía de la lectura*. Barcelona, Gedisa, 1996, p. 87 nota 20, 37, 59, 129-130.

⁴²⁹ *Glas*, p. 171 a.

⁴³⁰ *Op. cit.*, p. 162 a.

específicamente, de “la mujer” es el trabajo del duelo. Un hombre se casa para dejar al cuidado su muerte; y la función de “la mujer” es, tras haber amortajado al cadáver, erigir la sepultura para elevarlo monumental e interminablemente. La erección de la sepultura, labor femenina, se invierte en su contrario: de lo singular nada nos resta, a no ser que haya una instancia (el nombre propio) que se tienda entre los opuestos o equivalentes en el momento en que se anulan. En Hegel, nos sigue diciendo Derrida, el viejo tema metafísico de la sepultura como lo propio del hombre recibe una elaboración conceptual. El trabajo de duelo (amortajamiento del cadáver, bandas de tela y de escritura, erección de la estela fúnebre, escritura del nombre) impide al cadáver volver a la naturaleza, lo eleva a la universalidad del espíritu:

« L’opération familiale et féminine du deuil transforme le vivant en conscience et en arrache la singularité à la nature. Elle empêche le cadavre de retourner à la nature. En l’embaumant, l’ensevelissant, l’enserrant dans les bandes d’étoffe et d’écriture, en dressant la stèle, elle l’élève à l’universalité de l’esprit. L’esprit se dégage de la décomposition du cadavre, il s’en délivre et monte grâce à la sépulture. Il est la répétition relevante »⁴³¹

Antígona eleva, contra la ley de la ciudad, una sepultura para un hermano irremplazable. La ley de la singularidad instituye la sepultura, releva al muerto, evita que sea devorado por la naturaleza y, sobre todo, por los deseos inconscientes de los supervivientes; se protege de sí misma. Las dos leyes no se enfrentan como dos volúmenes o dos superficies plenas e idénticas a sí, ya que cada una está hendida en su interior y trabajada por la otra. Hegel analiza las relaciones de parentesco, pero tanto la piedad conyugal como la filial permanecen sensibles y naturales, afectadas de un resto de no retorno. En la relación entre padres e hijos no hay ni recuperación, ni amortización (toda la serie de palabras hace referencia al vocabulario económico). La filiación es la expansión sin retorno; el deseo se pierde al dejarse arrastrar en un efusión seminal. Dentro de las relaciones familiares sólo el vínculo entre el hermano y la hermana cancela el deseo; la diferencia sexual parece suspendida y el deseo relevado en una especie de fidelidad sin amor. Pero, incluso ahí, sigue haciendo falta una diferencia sexual resoluble como oposición: Hegel habla de hermano y hermana, no de dos hermanos varones, tampoco de hermanos y hermanas en plural. Esa relación es un ejemplo único en el sistema y marca, para Derrida, el límite de lo inconcebible dentro del mismo: una relación que no pasa por la lesión, el agravio, la contradicción, la negatividad. Sin embargo, ese ejemplo único, de

⁴³¹ *Op. cit.*, p. 163 a.

estructura aparentemente inasimilable, produce en Hegel un sentimiento de paz infinita. La declaración es insólita –subraya Derrida– e insiste en lo extraño del tono en el que se efectúa, el de la confianza personal.⁴³² ¿Qué sucede? ¿Y por qué precisamente en un momento en que el cuerpo del sistema debería tenderse en un fenómeno de rechazo? Derrida afirma que ese injerto tiene una estructura inasimilable:

« Effet de focalisation, dans un texte, autour d'un lieu impossible. Fascination pour une figure irrecevable dans le système. Insistance vertigineuse sur un inclassable. Et si l'inassimilable, l'indigeste absolu jouait un rôle fondamental dans le système, abyssal plutôt, l'abîme jouant »⁴³³

El texto aquí se suspende; a la figura irrecible de Antígona la interrumpe, en el nombre de la hermana de Hegel, la correspondencia privada de éste. Las cartas cortan no tanto el texto hegeliano como los desarrollos de Derrida, que vienen a remarcar los cortes, las suspensiones del texto que Hegel ha firmado, interrumpiéndolo así doblemente. La exposición de Antígona resulta ser, a la vez que semeja lo rechazado por él, el resto que permite funcionar al sistema. Esto puede generalizarse al resto del corpus: Hegel se afana en torno a un resto no asimilable que, sin embargo, ocupa un lugar central al permitir el paso a la *Sittlichkeit* y, en ella, el paso de la familia al estado; lo inasimilable del resto hace funcionar la cadena significativa, pero ésta quedaría ya alterada, en el medio de la *Fenomenología* y en el medio de *Glas*, donde Derrida se interrumpe a sí mismo con un resto textual del otro. Lo indigesto para el sistema es Antígona, pero también lo es el nombre de Hegel, amortajándose a sí mismo en sus textos. Tras la interrupción, diez páginas más tarde, la frase se prosigue introduciendo por primera vez en los textos de Derrida la expresión cuasi-trascendental:⁴³⁴

« un rôle quasi transcendantal et laissant se former au-dessus de lui, comme une sorte d'effluve, un rêve d'apaisement? N'est-ce pas toujours un élément exclu du système qui assure l'espace de possibilité du système? Le transcendantal a toujours été, strictement, un transcatégorial, ce qui ne pouvait être reçu, formé, terminé dans aucune des catégories intérieures au système. Le vomit du système. Et si la soeur, la relation frère/soeur représentait ici la position, l'ex-position transcendantale? »⁴³⁵

Lo trascendental, ajeno en principio a Hegel, irrumpe en su texto. Derrida, añadiendo un *cuasi*, altera ese predicado hasta convertirlo en un resto. Lo trascendental, al abrir su

⁴³² Cf. *op. cit.*, p. 170 a.

⁴³³ *Op. cit.*, p. 171 a.

⁴³⁴ Cf. Bennington, G. : *Jacques Derrida*, ed. cit., p. 249.

⁴³⁵ *Glas*, p. 183 a.

espacio de posibilidad, es lo que no puede ser recibido, ni contenido, por las categorías interiores del sistema. Resulta ya inasimilable, pero no por hacer de lo inasimilable o del resto un trascendental, sino por mostrar el modo en el que ese supuesto trascendental era ya un resto *après coup*.⁴³⁶ Antígona juega un papel cuasi-trascendental, pero esa caracterización de Antígona aparece inserta en una larga pregunta, pues se deconstruye ya. ¿Qué sería la ex-posición trascendental de la *Fenomenología*? Al intentar domesticar al otro como lo negativo y no detenerse en las categorías rígidas y muertas que tanto había criticado en Kant, al convertir la reflexión en absoluta, Hegel tenía que incluir en el sistema su condición de posibilidad, el trascendental que habría abierto el espacio de juego y la posibilidad de la reflexión, condición de posibilidad, engullida y no asimilada (veneno o contraveneno), tendría que ser devuelta, vomitada. El sistema no habría podido integrar al otro. Antígona es el vómito del sistema, pero en ese vómito produce un goce que sosiega y libera al que escribe.

Siguiendo a Hegel, lector de *Antígona*, Derrida pone en juego, pero modificando el campo, un término que desvía al texto hacia otros lugares y constituye nuevas capas significantes. Lo que Antígona arguye para justificar su acción es el carácter irremplazable del hermano. El verbo alemán para “reemplazar” es *ersetzen*, que da lugar a *Ersatz*, una palabra que, como ya apuntamos, también pertenece a la lengua francesa con el significado de sucedáneo, no original. Ese término ocupa un lugar importante en la columna de Genet y abre a todo el campo semántico de la prótesis y el fetichismo.⁴³⁷ La reemplazabilidad abre

⁴³⁶ El término cuasi-trascendental ha sido ampliamente utilizado y discutido tras su introducción por Derrida. De algún modo imanta la interpretación de los textos de éste por Gasché, quien oscila en su interpretación del mismo entre una ultra-trascendentalidad que lo reinscribe en un discurso sobre las condiciones de posibilidad del propio discurso en una época post-hegeliana donde la reflexión se ha quebrado y, por otro, destaca su carácter contingente y su funcionamiento diseminante. El trascendental reconvertido en cuasi-trascendental es la metáfora para Gasché y en esto se percibe que, pese a sus continuas indicaciones que alejan lo cuasi-trascendental de una estructura *a priori* y lo acercan a un borde indecible entre lo empírico y lo trascendental, hay un rasgo de originalidad que se mantiene y que deja leer ese “cuasi” como “archi”. Cf. Gasché, R.: *The Tain of the Mirror*. Harvard University Press, 1986, pp. 217, 273, 277, 317-318. Bennington ha destacado también la inscripción de lo cuasi-trascendental en Derrida, reescribiéndolo en el ritmo entrecortado y el avance a saltos de la figura del pez fuera del agua que se inserta en *Glas*; de algún modo, el efecto cuasi-trascendental de ciertos términos es un impulso decepcionado, como la figura de la erección que cae, extraída también de *Glas*. Bennington, G.: *Jacques Derrida*, ed. cit., pp. 248, 258, 259. Este carácter de incompletud o de desfallecimiento es también destacado por Ernesto Laclau: “I would argue that the transcendental dimension is unavoidable but that transcendental, in full sense of the terme, is impossible (that is why that we can speak of quasi-trascendentals).” Cf. Laclau, E.: “Identity and Hegemony” en AA.VV.: *Contingency, Hegemony, Universality: contemporary dialogues on the Left*. London, Verso, 2000, p. 76. Para Laclau el cuasi-trascendental es un sucedáneo de lo trascendental en un momento en el que este ya no resulta posible, lo que denota cierta nostalgia de lo trascendental. El uso del término en Derrida se aleja bastante de estas lecturas y no se deja inscribir de ninguna forma como condición de posibilidad, ni como una matriz no trascendental, pero originante, al modo de la diferencia ontológica de Heidegger, a quien Gasché lo asimila con su lectura. También resulta difícil inscribirlo como desfallecimiento cuando esa instancia es el goce del sistema. Frente a estos autores Derrida no absolutiza como concepto el término que aparece en *Glas* atado por un contexto en el que interviene de modo irónico.

⁴³⁷ *Glas*, pp. 242 b y ss.

un espacio suplementario en la figura de Antígona que la remite, por esa coincidencia entre dos lenguas, a otras cadenas significantes. La hermana va más allá de la madre y de la mujer que permanecen, al obtener placer de él, en un vínculo natural; y, sobre todo, tanto el hijo como el marido son reemplazables, lo que no sucede con el hermano. El reemplazo (*Ersatz*) parece oponerse a lo singular, pues implica una generalidad vinculada a la repetición. El placer de la madre y de la hija está enraizado en la singularidad, pero esa singularidad puede ser reemplazada. Antígona afirma que sólo el hermano es irremplazable. ¿Por qué esa insistencia extraña en el valor de irremplazabilidad en el caso del hermano? La afirmación sólo puede ser válida contingentemente, en la situación particular de Antígona, pero esa contingencia es elevada de algún modo a la estructura misma de la relación hermano/hermana. Podría decirse que Hegel ha transformado en legalidad estructural y paradigmática una situación empírica; pero esa distinción entre lo empírico y lo trascendental, por más que se pretenda fijarla, oscila. Esta oscilación abre la posibilidad de estirar la exposición sobre Antígona hasta incluir el discurso psicoanalítico, que también busca sus esquemas en figuras contingentes de la tragedia griega:

« *À moins que* la contingence ne se laisse pas réduire? Et si l'orphelinat était une structure de l'inconscient? Les parents d'Antigone ne sont pas des parents parmi d'autres. Elle est la fille d'Œdipe et, selon la plupart des versions dont s'inspirent les tragiques, de Jocaste, de sa grand-mère incestueuse. Hegel ne parle jamais de cette génération *de plus*, comme si elle était étrangère aux structures élémentaires de la parenté. Le modèle qu'il interroge n'est peut-être pas si empirique qu'on pouvait imaginer. Il n'a pourtant pas la clarté universelle qu'il lui prête. Il se tient comme le nom, entre les deux. Comme l'orphelinat. Preuve de plus, s'il en était besoin, que rien est moins anoedipien, voire anti-oedipien qu'un inconscient orphelin. »⁴³⁸

Hegel habría elaborado *avant la lettre* una crítica al inconsciente familiar psicoanalítico reescribiendo el psicoanálisis en el deslizamiento semántico que imprime el texto de Derrida. La figura del inconsciente hegeliano es, como la dialéctica, otra figura de la estrictión. La oposición le es necesaria, esto es, la oposición sexual, oposición por antonomasia que sirve de matriz al resto:

« Aucune opération ne peut s'effectuer au jour de la conscience sans devoir structurellement restreindre (dirons-nous refouler, ceindre, réprimer, repousser dans l'ombre, im-penser, in-savoir?) l'autre loi. L'inconscient se constitue à l'intérieur de la *Sittlichkeit*, de cette double articulation de la loi : on ne peut jamais savoir ce qu'on fait des deux côtés à la fois, du côté de la loi humaine et du côté de la loi divine, c'est-à-dire du côté de l'homme et du côté de la femme.

⁴³⁸ *Glas*, pp. 185-186 a.

L'autre compte.

Cédipe est cité à comparaître comme exemple de cette nécessité générale.

Il n'y a pas d'inconscient sans opération. L'opération, c'est l'action, certes, mais compte tenu d'une loi *ou* d'une autre (humaine ou divine), donc d'une loi *et* d'une autre, de l'opposition des deux lois. Autrement dit, de l'opposition sexuelle. Pas d'inconscient sans opposition (plus ou moins que la différence) sexuelle. »⁴³⁹

La diferencia sexual es superada cuando el hermano parte, para convertirse en ciudadano, y la mujer se queda (*reste*) en casa para dedicarse a las deidades familiares. Esa diferencia sexual convertida en oposición constituye el devenir de la sustancia ética, que se construye según la oposición de sexos. Ninguna de las dos leyes se establece de suyo y para sí. La ley humana procede de la ley divina, la terrestre de la subterránea, la consciente de la inconsciente; pero finalmente la ley diáfana de la consciencia, el hombre, y la ley oscura del inconsciente, la mujer, deben identificarse en el fondo de su oposición y comparecer en la luz, ley de leyes: la oposición de ambas leyes se resuelve en el mediodía. La unión de los opuestos por la reflexión absoluta que destruye los términos de la oposición el uno en el otro, destruyéndolos y abismándose a sí misma en su saber y en la reflexión de la identidad absoluta.

En la familia de Hegel no hay lugar para dos hermanos, dos falos erigidos el uno contra el otro. La fraternidad no es posible ni en la naturaleza ni en la cultura, se aloja entre ambas y toma la forma de lo monstruoso. Como dos columnas incapaces de sostener por más tiempo una estructura demasiado pesada, los hermanos se abaten el uno sobre el otro. La monstruosidad fraterna, la de dos falos erigidos en medio de la familia, dibuja ya la figura del fetiche. Derrida inserta en ese pasaje otra tmesis que suspende los pasajes sobre la *Fenomenología* remitiéndonos de nuevo a Christiane Hegel, que tenía también dos hermanos. En la tragedia de Sófocles la hermana es la encargada de cumplir, contra la ciudad y contra su otro hermano, el entierro del cadáver que entregado a la naturaleza salvaje deshonra los lugares de culto, cumpliendo con el trabajo de duelo, que es la labor de la familia. Antígona debería haber sido el fin de la historia, un fin de la historia sin *Sa*. Pero ella también se deja escribir como *Sa* o, al menos, como su homófono *ça*. Derrida hace, al igual que Hegel, una confesión: su fascinación por Antígona, capaz de interrumpir la vida del concepto desde el interior, o el exterior, de una cripta, figura de lo “trascendental” o de lo excluido, que organiza un ámbito al que no pertenece.⁴⁴⁰

⁴³⁹ *Op. cit.*, p. 193 a.

⁴⁴⁰ Las criptas y las cuevas, el mundo subterráneo, las ruinas son una tópica específica de la “Klassik” y del mismo Hegel. (cf. J. M^a Ripalda, *Fin del Clasicismo*, Madrid, Trotta, 1992, 62⁶⁸). Derrida recoge esa fascinación en *Glas* y vuelve a ella años más tarde en “Fors”, un texto que retorna al duelo, a partir de Maria Torok y Nicolas Abraham, y al que nos referiremos detalladamente en el cierre de este trabajo.

« Ce que veut-dire la dialectique spéculative, c'est que la crypte peut encore être incorporée au système. Le transcendantal ou refoulé, l'impensé ou exclu doivent être assimilés par le corpus, intériorisés comme des moments, idéalisés par la négativité même de leur travail. L'arrêt ne forme qu'une stase dans l'introjection de l'esprit »⁴⁴¹

El tránsito de Antígona a otra figura superior del Espíritu se convierte en el ejemplo del tránsito. Este párrafo es, quizá, la declaración más explícita sobre el modo en que Derrida entiende la operación de Hegel y lo que le interesa de ella: Hegel ha creído poder asimilar la cripta, cumplir en un largo movimiento de introyección un trabajo de duelo interminable. El corpus de Hegel, cuyas cartas resultan ser figuras extrañas que fisuran la piedra sepulcral, da forma a una sepultura. Antígona es *ça*, a la vez el ello y el saber absoluto. La gran operación lógica hegeliana se indecide en un *double bind*: perder para guardar, pero un guardar que es pérdida. Tal hecho, inscrito en el centro del texto hegeliano, permite reescribir la *Aufhebung* como su “otro absoluto”. La apropiación absoluta es la expropiación absoluta, y en ese proceso la onto-lógica puede ser releída o reescrita como lógica de la pérdida o del gasto sin reserva.⁴⁴² Esa doble posibilidad vacila o se trunca en la tumba. La sepultura es un monumento pétreo, y la piedra (lo que cae o tumba) es del orden del resto, como también lo es el cadáver insepulto que deja retornar al muerto, venganza de lo reprimido que toma cuerpo en la naturaleza salvaje. La ley de la comunidad, que se instituye contra la familia, reprime la feminidad y se erige contra ella. Pero “la mujer” tiene un último recurso, la ironía. Siempre se puede pervertir la potencia que reprime. Antígona es Cibele, la diosa madre que siempre sigue al cortejo, a la catástrofe, a su propia muerte, dice Derrida.⁴⁴³ Como Ernestine, la madre de Divine en la novela de Genet *Pompes funèbres*, Antígona responde a lo que Derrida denomina la lógica de la obsecuencia. De este modo se abisma la familia, devorándose a sí misma; pero este proceso tiene que desdoblarse dando lugar a una figura superior. En ese punto estalla la risa de la hermana, que sabe que los movimientos de deglución nunca pueden ser llevados hasta el final, y de la madre, risa diferida y amplificada por una repercusión sin origen. En todo este pasaje hay una única mirilla, sobre la tragedia griega y la moderna de las *Lecciones sobre Estética* que nos remite a dos teatros, uno de ellos diferido también en la columna

⁴⁴¹ *Op. cit.*, p. 187.

⁴⁴² En este punto Derrida se cita a sí mismo reescribiendo el argumento principal de “D'une économie restreinte...”; sólo falta una cosa, el nombre de Bataille que sí aparece en la otra columna aunque con una imagen un tanto irrisoria, el reverso de esta inscripción, la soberanía como lógica del gasto puro era ya metafísica. Cf. *Glas*, p. 188 a.

⁴⁴³ Guiño a la otra columna, a la figura de Ernestine, personaje de una novela de Genet, representante momentánea de la lógica de la obsecuencia.

yuxtapuesta, por movimiento a tres bandas. La hermana sigue al cortejo, resta, pese a la elevación aérea del concepto. El trabajo de duelo no puede completarse, eso lo sabe quien debe realizarlo. La tarea “femenina” del duelo la convierte a ella misma en resto, aunque sólo quede de esto un relieve heterogéneo en forma de confesión, amplificado quizás en las cartas, en el corpus hegeliano.

« Tout lui reste. Elle est à suivre. »⁴⁴⁴

3.2.2. Desde la otra orilla: la Sagrada Familia y el *Sa*

« Il n’y a toujours pas de famille purement humaine. La valeur de la famille continue de s’enlever sur un horizon ou sur un fond théologique »⁴⁴⁵

La familia y la religión ocupan en el corpus de Hegel lugares claramente diferenciados:⁴⁴⁶ la religión se sitúa en un estadio superior al de la familia y, aunque su posición en el sistema siga siendo subordinada, sus restos permanecen en los textos de Hegel como garantía de plausibilidad. En los escritos del joven Hegel la religión ocupó un lugar fundamental para tratar de alcanzar una reconciliación entre amor y reflexión, ya imposible, bajo el nombre de pleroma;⁴⁴⁷ en cierto modo, la dialéctica vino a ocupar ese lugar y a convertir lo religioso en el último ámbito de figuración del Espíritu absoluto antes de la filosofía. Entre la familia y la religión las elaboraciones del concepto filosófico de amor sirven de puente y permiten a Derrida realizar, en un primer momento, filiaciones entre la problemática familiar y la religiosa. La transición –que opera como *a priori*– no es tan plausible, o sólo lo será tras *Glas*; pues religión y familia se asimilan a lo largo del texto, sin confundirse, pero saltando la una hacia la otra incesantemente. Ambas parecen en *Glas* remitir a una matriz previa cuasi-trascendental: la religión remitiría a una ley del *oikos* que configuraría a la par la familia humana y la divina, haciéndolas reflejar condensadamente la totalidad del texto hegeliano. Pero esa matriz no sería tal, sólo simularía serlo; el juego incesante entre la familia, la religión y el *Sa* no se produce en el campo abierto por una

⁴⁴⁴ *Op. cit.*, p. 210 a.

⁴⁴⁵ *Op. cit.*, p. 191 a.

⁴⁴⁶ Entre los análisis de la familia en Hegel y de la religión no encontramos exposiciones conjuntas de ambas tópicas, a no ser que tomemos los análisis sobre el amor en Frankfurt en esa dirección. Más bien la operación de Hegel será finiquitar la familia como núcleo de la sociedad civil, convirtiéndola en un momento que tiene que ser superado; sin embargo ya Marx apunta que esto no es llevado a cabo del todo, y que quedan restos del orden anterior, por ejemplo, en su deducción del mayorazgo. Marx, K.: *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, ed. cit., pp. 179 y ss.

⁴⁴⁷ Cf. Ripalda, J.M.: *La nación dividida: raíces de un pensador burgués*. México, F.C.E, 1978, pp. 232 y ss.

matriz trascendental, sino en la dispersión contaminante de *gl. Gl* que ocupa espacios puntuales, aunque cruciales como la reinscripción condensada del nombre de Hegel, en la columna derecha inocular en ella el nombre de Genet, en cuya columna la proliferación de *gl* es mayor, haciendo que cada texto resulte otro; y produce un resto protético, quizá común por ser el diferencial entre esas tópicas, que es un remanente de escritura y de tiempo. La familia y la religión engloban y engullen el corpus íntegro de Hegel; ese exceso que incrusta unos temas en otros produciendo efectos inauditos es un rasgo constante. No resulta fácil en *Glas* disgregar tópicas, delimitar tajantemente temas, figuras o conceptos; mimetizándose con sus objetos todo se pone a fluir o a escurrirse hacia otro lado. Muchas palabras en apariencia accesorias condensan capas y capas de significaciones adquiridas por repetición y condensación o elementos diversos relacionados por una punta casual cuya necesidad es idiomática y no conceptual. Derrida entrelaza y aprieta tópicas extraídas de Hegel, produciendo paradójicamente el efecto de un corpus agujereado, horadado o desencajado, pese a la continuidad que Derrida proyecta en él. Algo de esto sucede con la tópica de la religión y la familia, inseparables para Derrida, sin que ello resulte así de los textos de Hegel. El tópico de la religión condensa o engulle el tópico familiar y, con él, a toda la serie de figuras que se van desgranando, a través de la lectura estricta del texto hegeliano, para terminar por convertirlo en otra cosa; aunque la capacidad englobante de la religión no era ajena al texto de Hegel, pues la religión era, en un primer momento, el ámbito de la reconciliación, capaz de calmar los antagonismos llevándolos dentro de sí y superándolos en el amor. La religión queda en Hegel como el lugar de la representación, umbral de la verdadera reconciliación en el *Sa*. La máquina derridiana radicaliza esta función, detallando y re-tallando las figuras hegelianas hasta convertirlas en significantes capaces de englobar *après coup* elementos heterogéneos al texto de Hegel por una serie de desplazamientos ínfimos. La tópica familiar hace que la tópica de la religión se desplace, derive, altere internamente, debido en parte al propio texto de Hegel y al privilegio otorgado al cristianismo, así como a su esquema generativo paterno-filial, pero violentándolo en su arquitectónica. Esto tiene efectos en ambas tópicas, lo teológico queda como resto en la operación hegeliana; pero esa teología está doblemente vinculada a la constitución de la familia, al presuponer ambas una división jerarquizada y estrictamente binaria de los sexos, reinención de una naturaleza que repite por adelantado al Espíritu.

3.2.2.1 La anunciación de la IC

« *Sa* sera désormais le sigle du savoir absolu. Et l'IC, notons-le déjà puisque les deux portées se représentent l'une l'autre, de l'Immaculée Conception. Tachygraphie proprement singulière : elle ne va pas d'abord à disloquer, comme on pourrait croire, un code, c'est-à-dire ce sur quoi l'on table trop. Mais peut-être, beaucoup plus tard et lentement cette fois, à en exhiber les bords. »⁴⁴⁸

La primera mirilla de *Glas* inscribe junto al *Sa* una Inmaculada Concepción reducida a sigla. En ella la tónica de la familia y la religión proyectan la sombra del fantasma de Kant, filiación reconocida en el texto de Hegel, cuyo imperativo categórico coincide, en francés como en castellano, con las siglas del dogma de fe cristiano. La operación de *Glas* se elabora en el cruce de dos siglas que se dispersan en múltiples sentidos yuxtapuestos. La segunda frase de la mirilla que interrumpe el texto califica el *Sa* y la *IC* con la palabra francesa *portées*. El término, que tendrá un largo recorrido en la obra de Derrida, puede significar alcance y, el que parece el sentido más probable por la estructura de la frase, camada. La generación y la reproducción se inscriben desde el principio en esas dos siglas que se remiten la una a la otra. Esa relación entre ambas afecta, en su umbral, a la inscripción del *Sa*, en el que insistiría espectralmente la representación fantasmal de la *IC*, fantasma irreductible o fetiche; aunque la dispersión de sentidos que abre esa reducción a siglas de las que se anuncian como tónicas principales del texto no se deja reconducir a una interpretación única. *Sa* podría ser también, en francés, el ello freudiano o el significante amo de Lacan si lo traducimos a nuestra lengua, incluso un posesivo femenino cortado de su objeto. Por su parte, la *IC* o el *IC* se deja reinscribir como un homófono del *hic*, que resuena en la primera frase del texto y que representa el grado cero del saber, la certeza sensible, recuperable también ella en el saber absoluto. La mirilla inicial, que se presenta como clave de lectura, nos da una pista que tiene como efecto la generación en el texto de un embrollo suplementario condensando en dos siglas mínimas, indescifrables sin un código como cualquier sigla, el complicado hilo que liga reproducción y texto.

El Espíritu es el elemento de la *Aufhebung* y ésta es el lugar –afirma Derrida– en el que la semilla retorna al padre. La estructura de la *Vorstellung* abre la escena de la Sagrada Familia sobre el *Sa*: el cristianismo se anticipa y se representa en el judaísmo, pero el cristianismo a su vez resta la *Vorstellung* del *Sa* como filosofía. La religión se cumple y muere en la filosofía, que es su verdad y de la que la religión resulta ser el pasado-pensado (*passé-pensé*). Esa verdad es siempre la muerte. Lo *passé-pensé* es, de nuevo, un juego de

⁴⁴⁸ *Glas*, p. 7 ai.

palabras apoyándose en la homofonía entre *pensé* y *pansé*, pensado y vendado, enfatizada por la serie que le sigue (*relevée, érigée, ensevelie, dévoilée, débandée*) que hace referencia al amortajamiento del cadáver.⁴⁴⁹ El padre es siempre un padre muerto y la filiación un duelo anticipado. La vida del espíritu como historia es la muerte del padre en el hijo, y el relevo de esa muerte una reconciliación. No hay familia antes del cristianismo, ni amor –concluye Derrida, recalcando el vínculo entre familia y religión en el texto de Hegel –. En el margen de esta historia el resto recibe, como veremos, el nombre de judío. La familia surge con el cristianismo, porque sólo en él se accede al amor; aunque previamente habría una familia judía natural, que relevaría a otra aún más natural. Cada relevo rompe con lo que releva, dejando una especie de margen, que constituye la verdad del otro. En ese margen Derrida va encontrando, en los restos que Hegel deja a su paso, voces que le hablan, coincidencias con sus propios textos e imágenes que también le asedian: la diseminación, la circuncisión, el secreto, el don o el acontecimiento.

3.2.2.2 De judíos y otros restos

« Ici commence le discours légendaire de l'aigle et des deux colonnes.
Sur la castration et la dissémination, question qui remonte au déluge »⁴⁵⁰

Al iniciar el libro, en la segunda página, Derrida asegura que *Glas* sólo pretende dar a leer dos pasajes, muy determinados, del texto de Hegel donde se trazan dos figuras a punto de desvanecerse: el paso de la religión de las plantas a la religión de los animales y la columna fálica de la India, que parece anticipar en el interior del texto hegeliano la forma de *Glas*. Esas dos figuras están marcadas dos veces en Hegel y retornan a Derrida, de nuevo, al final del libro. Derrida fija gran parte de sus desarrollos en las notas sobre religión en Frankfurt publicadas con el título *El Espíritu del cristianismo*. De este texto más intuitivo Derrida fija y extrae las figuras que parecen leerle por adelantado. La diseminación y la castración se convierten en motivos hegelianos. Todo estaría ya contenido en esa matriz protética que es el texto de Hegel, no sólo el Hegel posterior sino gran parte del pensamiento occidental hasta el presente. La noción de reescritura y su radicalización opera aquí remedando irónicamente una historiografía que esperaría encontrarlo todo ya dentro de los textos clásicos en su accesibilidad intuitiva. Hegel ya nos habría hablado de la diseminación y de la castración, antes de Derrida y antes de Freud. El texto hegeliano se

⁴⁴⁹ *Glas*, p. 40 a.

⁴⁵⁰ *Op. cit.*, p. 46 a.

dispersa por esa aglutinación de motivos; y no sólo salta hacia otros textos, sino que se deja contaminar por la columna adyacente, cada vez más insostenible en esa imagen arquitectónica, con el deseo de Genet hacia la mano cortada de Stilitano en ese otro simulacro de castración.

La contraposición, aunque inclusiva, del judaísmo se extrae de los textos de Hegel. Esa cuestión, que tendrá gran relevancia en trabajos posteriores de Derrida, aparece por primera vez desde el texto de otro. La circuncisión, espacio significativo en el que inscribirá su tanato-bio-grafía imposible, aparece también recortada de los apuntes del joven Hegel. Leyéndolo, Derrida sitúa la especificidad judía en el corte (ruptura con la familia, con los otros dioses, con las tribus vecinas). Ese corte toma cuerpo al instaurar la obligación para todo judío de estar circuncidado. El corte del judío, que lo petrifica todo, hace un guiño anticipado a la falta suplementaria del manco Stilitano en la columna de Genet:

« De la coupure ce qui reste devient plus fort.

[...]

La circoncision est une coupure déterminante. Elle permet de couper mais, du même coup, de rester attaché à la coupure. Le Juif s'arrange pour que le coupé reste attaché à la coupure. Errance juive limitée par l'adhérence et la contre-coupure. Le Juif n'est coupant que pour traiter ainsi la coupure avec elle-même. »⁴⁵¹

La circuncisión resulta ser el sello de un contrato mediante el cual queda establecido un vínculo; el judío efectúa un corte para apegarse a él. La errabundia judía está limitada por ese corte que conlleva un apego, un contra-corte. El *double bind*, la indecidibilidad económica del resto, esta vez como corte, se recorta de nuevo sobre el texto de Hegel. La circuncisión y el sacrificio de Isaac son gestos análogos, pues ambos se conjugan sobre el concepto “simulacro de castración” y, aunque Hegel no los relaciona inmediatamente, ambos significan la escisión, la transcendencia, la ausencia y la subordinación del amor. La figura del judío se adelanta como rechazo a la frialdad del intelecto, y elabora la crítica a un alemán de Königsberg llamado Kant.⁴⁵² Derrida sostiene que, por mantener una relación económica esencial con el simulacro, la castración (simulacro siempre) sólo puede inscribirse en la lógica inaugurada por Hegel. Para que la palabra castración tenga sentido, hay que aceptar la elaboración sistemática a la que Hegel la somete; y, en último término, el

⁴⁵¹ *Op. cit.*, pp. 50-51 a.

⁴⁵² Derrida reincide en la tónica del judaísmo de Kant, y de la relación entre lo judío y lo alemán tal y como es elaborada por algunos pensadores judíos, muy especialmente Hermann Cohen, en un texto extraído del seminario inédito “Nation et nationalismes philosophiques” y presentado en Jerusalén. En ese texto, una lectura minuciosa de Cohen, Derrida remite nuevamente a esa cuestión en *Glas*. Cf. “Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand”, en *Psyché II*, ed. cit., p. 280.

horizonte del sentido, el cálculo económico. Esto conlleva un problema de lectura que Derrida no deja de hacer notar radicalizándolo mediante una discusión imaginaria entre Hegel y el psicoanálisis:

«Ajoute-on quelque chose, autre chose au discours hégélien en rapportant la figure abrahamique à la castration, voire à l'auto-castration, à supposer que quelque chose de tel existe? Fait-on autre chose ou plus que les mettre comme Hegel, en rapport avec le procès de l'*Aufhebung*, de la vérité, de la loi? On ne peut méconnaître que Hegel en propose une puissante articulation systématique. Je l'ai toujours dit, répondrait Hegel aux docteurs de la castration. D'ailleurs qu'entendez-vous par castration? Il ne s'agit pas ici d'un événement réel mais de simulacre économique: la propriété se constitue pour le vraiment feint de la castration (la circoncision et sacrifice interrompu d'Isaac). Les docteurs acquiescent.

Hegel: s'il ne s'agit pas d'un événement réel, vous devez tenir tout un discours pour décrire ou remplir la structure conceptuelle de ce que vous nommez castration, vous devez raconter une légende, faire intervenir tout un réseau de significations, à vrai dire tout le monde de la signification, à commencer par la relève, la vérité, l'être, la loi, etc. C'est ce que je fais depuis les travaux sur le judaïsme et sur le christianisme jusqu'à la philosophie du droit en passant par l'encyclopédie et la grande logique. Et vous ne pouvez même pas entendre ce que vous voulez dire par castration si vous ne prenez pas en charge tout l'idéalisme de la dialectique spéculative.

Et c'est vrai.»⁴⁵³

La diseminación judía (tiempo de la errabundia sedienta),⁴⁵⁴ rigurosamente inscrita en los textos de Hegel, introduce en ellos una negatividad no relevante, un resto que no es sin ser una nada, lo que –añade Derrida– desde el punto de vista del concepto es previsiblemente imposible. El deslizamiento del corpus deja caer restos diversos y emborrona los rasgos de Freud (que también era judío) y de Hegel. El judaísmo no puede entender la relación entre lo visible y lo invisible, no ve más que piedra en la piedra. La inscripción de la piedra junto a la castración apela al texto de Freud sobre el mito de Medusa, cuyo origen estaría en el temor a la castración multiplicando las imágenes fálicas para evitar el corte. Los judíos, corazones de piedra, sólo se preocupan de lo invisible, pero por ese mismo hecho quedan atados a lo sensible. Esa ceguera paraliza el arte, la palabra y la retórica. Derrida detiene el texto de Hegel en el tabernáculo, centro vacío de significación como la retórica, pues el lenguaje judío es una especie de lengua extranjera:

«Or le tabernacle (texture de "bandes" dont il faut sans cesse ré-employer l'excédent, *Exode*, 26) reste un signifiant sans signifié. Le foyer juif forme une maison vide. Certes, sensible à l'absence de toute forme sensible, les Juifs ont essayé de produire un objet qui donnât en quelque sorte lieu et figure à l'infini. Mais ce lieu et

⁴⁵³ *Glas*, p. 53 a.

⁴⁵⁴ Cf. *op. cit.*, p. 53 a.

cette figure ont une structure singulière : elle enferme son vide en elle-même, elle n'abrite que son propre désert intériorisé. Elle n'ouvre sur rien, ne renferme rien, ne contient pour trésor que le rien : un trou, un espacement vide, une mort. Une mort ou un mort, parce que, selon Hegel, l'espace est la mort et que cet espace est aussi d'une vacuité absolue. Rien derrière les rideaux. D'où la surprise ingénue du non-juif quand il ouvre, quand on le laisse ouvrir ou quand il viole le tabernacle, quand il entre dans la demeure ou dans la temple et qu'après tant de détours rituels pour accéder au centre secret, il ne découvre rien – que le rien.

Pas de centre, pas de cœur, un espace vide, rien. »⁴⁵⁵

El *Geheimnis* judío se revela un espacio vacío. La esencia judía resulta estar completamente alienada, pues lo suyo propio le es infinitamente extranjero, incluso su cuerpo, que es de algún modo un travestismo. En este breve pasaje, paráfrasis casi literal del texto de Hegel, encontramos dos referencias solapadas a la otra columna: la referencia al travestismo y la descripción que Derrida añade a la que hace Hegel de la profanación del Templo de Jerusalén por Pompeyo, casi idéntica a la búsqueda del corazón de Harcamone por los cuatro hombres de negro en la novela *Miracle de la rose*.⁴⁵⁶ La expropiación judía se reproduce sobre Hegel como incremento; las dos cuentas pierden al tratar de ganar, y a la inversa. Entre ambas aparece otra figura que describe la misma "lógica" indecible, el secreto. Al judío –al estar encargado no de velar por el secreto, sino por aquello que se mantiene separado para representar al secreto inaccesible– incluso su propio secreto le resulta secreto. ¿Cómo se puede tener un secreto? Esa pregunta, que se extiende hasta los últimos trabajos de Derrida, resuena por adelantado en *Glas* alterando ecos del texto de Hegel y de nuevo sobre él, en el sonido de *Das Unheimliche*, se escribe el psicoanálisis:

« Simultanément le plus familier, secret, propre, proche, le *Heimliche* du *Geheimnis* se présente comme le plus étranger, le plus inquiétant (*unheimliche*).

On ne peut même pas décider de l'expropriation, trancher quant à la castration, courir après sa vérité. L'indécidabilité du système est ici plus puissante que la valeur de vérité. Comme ce texte de Hegel, *Das Unheimliche* devrait, aurait dû déborder l'opposition, voire la dialectique du vrai non vrai. »⁴⁵⁷

La historia del pueblo judío introduce otras piedras en el texto: es el caso del doble fracaso de Moisés que enclava un águila junto a la piedra. Moisés ha comparado su conducta a la del águila que enseña a sus pequeños a volar, los toma sobre sus alas y los lleva lejos. Para Hegel los judíos no habrían cumplido esa bella imagen; la imagen que proyectan se parece más a un águila que hubiese incubado piedras y tratase de iniciarlas en

⁴⁵⁵ *Op. cit.*, 59-60 a.

⁴⁵⁶ Cf. *op. cit.*, p. 85 b y ss., 129 y ss.

⁴⁵⁷ *Op. cit.*, 61 a.

el vuelo, pero cuya pesadez nunca permitirá que lleguen a volar. La piedra cae (*tombe*). El judío es un resto de piedra, al que el águila (*aigle*) no podría elevar en su vuelo:

« La logique du concept est de l'aigle, le reste de Pierre. L'aigle saisit la pierre entre ses griffes et tente de l'élever. »⁴⁵⁸

El judío recae, aunque terminará por ser re-elevado y relevado. Para alcanzar la altura del *Begriff* tendrá que negarse como judío; como la piedra, lo judío retiene la *Aufhebung* y tira del concepto hacia la tierra. El caso del judío no reenvía a un elemento pasado, indica el sistema de una figura en la sincronía del espíritu. Él es, en cuanto resiste a la historia, un *resto paradigmático*. Para relevar esa piedra de muerte, habrá que esperar a *Notre-Dame* (referencia plausible a la novela de Genet *Notre-Dame-des-Fleurs*), al mesías y a otra cena. El cristianismo, según Hegel, va a operar el relevo vivificando la piedra sepulcral judía con el amor al Padre, esto es, introduciendo la Sagrada Familia y el sacrificio de la cena.

3.2.2.3 El cristianismo: migajas tras la Cena.

Entre el círculo de la Santísima Trinidad y la Cena que inaugura la liturgia cristiana, Derrida recogió las migajas que Hegel fue dejando a su paso y que funcionan, de nuevo, como excedentes reinvertibles en una operación heterogénea. El cristianismo elabora el problema de la familia junto a la interiorización relevante como consumo. La cena no pertenece aún a un espacio religioso, pero de algún modo lo conlleva. En el cristianismo el amor ya no se expone, pues no hay objeto. Su desaparición plantea la cuestión de la consumación y del consumo, y desde ella la cuestión general de la retórica y la lengua. Hegel se pregunta qué hace Jesús cuando, en el curso de la Última Cena, apela a la memoria en un sentimiento presente, (re)presentándose antes de tiempo. La comunión no es ni un símbolo, ni una alegoría; los engulle. Pero en esa aniquilación, al introducir Jesús *algo más* respecto al consumo en común, se anuncia la religión. ¿Qué es ese algo más (*das Weitere*)? – se pregunta Derrida–. Eso *de más* resulta ser un juicio, un enunciado del tipo “S es P”. Derrida incide en ese exceso al modo en que ya lo hizo con el amor y la pena de muerte. Ese exceso que introduce una dimensión suplementaria en el presente no puede dar lugar ni a un cálculo objetivo, ni a una explicación discursiva y no se refiere a objetos:

⁴⁵⁸ *Op. cit.*, p. 66 a.

« Dans ce cas, la question est bien celle de la partie prenante. Qu'est-ce qu'un morceau – littéralement: qu'est-ce qu'on se met sous la dent? – dès lors qu'on ne peut compter avec rien?

Sinon avec telle incalculable jouissance. »⁴⁵⁹

El cálculo incalculable al que da lugar la Cena desliza en el texto, nuevamente, *morceau* y *bande*. Las dificultades de la transubstanciación se dan a leer desde la diseminación que la palabra *bande* abre; los heterogéneos permanecen como tales, pero anudados, atados, envueltos. Esa copulación sin objeto propio introduce en el texto un goce incalculable en el exceso sobre el presente. La operación no es, por tanto, un sacrificio útil; se trata, sobre todo, de dejarse penetrar en el momento del consumo, muy especialmente en lo que respecta a Juan, el discípulo preferido de Cristo. La consumación y el consumo interiorizan, idealizan, relevan. Hegel compara la re-subjetivación penetrante al movimiento de la lengua, en concreto, a la lectura en voz baja. El movimiento de la lengua es análogo a la copulación en la cena; y esta analogía sólo se deja captar por la categoría de categorías, relevándose todo el tiempo: resulta ser una *Aufhebung*. Derrida lee el texto hegeliano como si la *Aufhebung* estuviese ya operando antes del inicio del sistema, sus gérmenes se pueden encontrar en las figuras que proliferan en sus notas antes de Jena; este prejuicio hermenéutico no aumenta la coherencia del corpus hegeliano, obra para despedazarlo. La Santa Cena no es aún la religión; pues una vez acabada la cena, aunque esta vez la destrucción sea interior, se engulle con ella la posibilidad de una adoración religiosa, de ahí el sentimiento de pérdida, de duelo en el presente; por eso sus restos, el cadáver, tienen que ser relevados. Tras la Resurrección, la erección de la Iglesia por Pedro instaura la religión. La inmortalidad de Cristo –y Derrida asegura seguir a Hegel– es algo que pasa por su boca. La resurrección gloriosa de su cuerpo consiste en dejarse pensar. Pensar es pensar el ser, pensar el ser como inmortal es pensar la vida, pensar el ser como vida en la boca es el *lógos* –dice Derrida–. Lo que resulta inaccesible para el judío no es una columna, ni un coloso, sino un árbol, que habita ya en la glande:

« S'agit-il d'une comparaison, d'une métaphore, d'une figure phallogocentrique? Phallogocentrique? On a dit de l'arbre qu'il était d'essence féminine. Est-ce contradictoire? »⁴⁶⁰

La glande proporciona una figura a la generación como retorno a la fuente. La familia cristiana se modela sobre un árbol que no se deja determinar en una asignación sexual, el

⁴⁵⁹ *Op. cit.*, p. 80 a.

⁴⁶⁰ *Op. cit.*, p. 85 a.

árbol desborda como metáfora la retórica que lo incluye: el falocentrismo se deconstruye ya. La figura de la filiación reconduce a la retórica. La lengua judía no llega a pensar el modo en el que el hijo retorna al padre y permanece en la infancia de la lengua. Al quedarse en el entendimiento aún no ha llegado la preparación dinámica del cumplimiento del *lógos* que llenará la boca del cristiano. Hegel presta especial atención al evangelio de Juan; si bien éste es todavía judío, está ya empezando a operarse el relevo. Lo que le interesa a Hegel es la revelación del *lógos* en el límite judaico y su franqueamiento. El teatro familiar organiza esta teoría del juicio cuyo esquema queda ya fijado –dice Derrida– para todo el porvenir de la lógica hegeliana. La mediación del *lógos* interrumpe la emanación. Si la realidad efectiva fuese una emanación de Dios, sería de parte a parte divina; pero Hegel excluye esa posibilidad y pone en juego la partición, el pedazo (cuya diseminación significativa ya hemos comentado) para explicarlo. La realidad efectiva es un pedazo (*morceau* que traduce *Teil*) del reparto divino. Esta contradicción aparente sólo resulta pensable por la determinación familiar del concepto de emanación. Ésta no es producción continua manando de la fuente; se deja trabajar por la discontinuidad, la división, la negatividad. En ese punto reaparece la metáfora del árbol como metáfora familiar. Hegel traduce a Juan al alemán y lo traduce además en un silogismo familiar. La verdad se revela como la estructura del cosmos en la nominación de la relación filial. El nombre, la relación, el espíritu (Derrida señala que Hegel traduce *onoma* por *Geist*) es la estructura de lo que vuelve al padre. Pero esa nominación de la verdad nunca es nueva; el Espíritu es repetición de los signos. La relación entre padre e hijo es lo que la unidad conceptual presupone; en la determinación del concepto como vida opera el modelo familiar:

«Si le rapport vivant du père au fils est la vie comme unité non conceptuelle, toute unité conceptuelle le suppose, implique ce non-concept comme production du concept. La conception vivante est le rapport du père au fils.»⁴⁶¹

Esta metáfora, que trabaja destituyendo el falocentrismo en su reiteración, excede cualquier concepto determinado. La metáfora vuelve a ser el árbol; la posibilidad del retorno, la erección al revés, está inscrita en el ciclo de esta estancia familiar. Un padre es siempre su abuelo y un hijo su nieto. Esta metáfora se marca dos veces, dice Derrida, y ocupa simultáneamente dos lugares. Esta doble marca se encuentra a través de toda la historia y de todo el sistema, describe incluso la estructura del todo de la vida, la

⁴⁶¹ *Op. cit.*, p. 93 a.

organización viviente del texto hegeliano. El movimiento de erección a la inversa describe la estructura de la concepción no conceptual del concepto.

En este pasaje los Juanes se multiplican: el discípulo de Cristo, el Evangelista y el Bautista, el nombre de Jean Genet se inscribe de este modo en la columna de Hegel. La figura del Bautista fue un agregado posterior al seminario “Religion et philosophie”, donde no aparecía, tal vez en respuesta a la columna de Genet y para escribir su nombre junto a un elemento líquido. En el pasaje sobre el deseo del Bautista el texto se empapa también de *gl* acercándose a la operación de la otra columna.⁴⁶² El cristianismo ha consumado la relación del padre y el hijo en el rechazo de la madre, pero esa identificación sólo tiene lugar a condición de la muerte, es en ella donde se alcanza la consumación, como consumo en la Santa Cena, de la divinidad del hijo:

« Le père pénètre l'esprit – la métaphore du père et donc la métaphore de la mère – à la condition que le corps ait rompu avec la mère, c'est-à-dire à condition de sa mort. C'est-à-dire de sa naissance, de son érection et de sa résurrection. La naissance ne surgit *comme telle* que dans la résurrection. La mort es donc égale inégalité du père et de la mère – la métaphore spirituellele christianisme, la nomination, le baptême, etc. Dans la chaîne de ses valeurs aucun terme ne peut être arrêté comme l'accident, le prédicat, la détermination rétrécissante d'un autre.

Du moins l'étroit donne-t-il régulièrement sa forme au rapport de l'un à l'autre, sans le moindre privilège conceptuel. Chacun est plus étroit que l'autre, aucun n'est plus large que tous les autres, voilà de quoi forcer, blesser, obliger à penser – la raison.

Dans la gloire vient d'apparaître, avec l'érection de l'oïnt mort-né, l'égle inégalité du père et de la mère. Elle apparaît, elle est donc dans le phénomène, dans la lumière, dans la gloire. Mais ce qui apparaît s'énonce, dans la voix, comme un jeu du liquide et du solide. Tout cela se dit par le glissement d'une marche, la surrection d'une limite ruisselante, toujours à elle-même inégale. »⁴⁶³

Sin embargo, insiste Derrida, esto sólo puede inscribirse por un desliz en un escalón (*marche*) que introduce un margen suplementario en la marcha del texto. El destino del cristianismo abre, en Hegel, a un nuevo desmembramiento. El Espíritu es todavía una especie de águila que quiere elevarse, pero a la que el plomo endurece alas y patas. Jesús se parece en esto a Moisés; la acusación de Hegel se agrava y se politiza. El cálculo al que el ungido ha dado lugar es un cálculo doble. El cristianismo repite el corte judío y el resto de piedra. La lectura no es doble, sino el cristianismo, y la estructura del relevo. Es inconsciente de la verdad de su proceso, que sólo aparece con la filosofía en el futuro anterior de la verdad absoluta. La cuestión más general se enuncia como pregunta por el

⁴⁶² Cf. *op. cit.*, 103 a.

⁴⁶³ *Op. cit.*, pp. 104-105 a.

relevo en la religión absoluta, análogo al de la familia en la sociedad civil. Esos dos problemas se cruzan, dice Derrida, en un lugar por determinar. Finalmente también la Cena será un resto, y la identidad del Padre y el Hijo se revela contra el fondo del dogma de la virginidad de la madre y la inmaculada concepción de la virgen. La *IC* retorna al texto de la mano de la *Aufhebung*.

3.2.2.4 La *IC* como fetiche: el absoluto del fantasma y el mito de la oposición sexual

La familia y la religión han sido amortajadas e incineradas; con sus restos Hegel elabora la restauración de una razón quebrada amortizándolos como negatividad. Derrida centra su lectura en la *Aufhebung* inscribiéndola como concepto estricto en Hegel; pero éste se va deshilachando y mostrando discontinuamente el tejido que lo compone. La *Aufhebung* se convierte, más que en un concepto, en el ritmo del texto hegeliano, descrito también con las figuras de la estricción. Esa *Aufhebung*, que hace funcionar la máquina hegeliana fagocitando lo negativo, ha manado de un otro que no puede asimilar del todo, del fantasma o del fetiche de la Inmaculada Concepción. ¿Acaso no podría la *Aufhebung* ser una madre cristiana? —se pregunta Derrida—. ⁴⁶⁴ Esto era ya la cuestión para los “herederos” inmediatos de Hegel, Derrida cita a Marx, el tercero de los *Manuscritos 44*, para mostrarlo. Según Marx, en ese momento Feuerbach es el único crítico serio de la dialéctica hegeliana, pues es el único que ha llevado a cabo una explicación crítica con su madre al haberse confrontado a lo que hacía posible la *Aufhebung*: la identidad profunda entre la religión verdadera y la filosofía. La crítica de la religión o de la Sagrada Familia no deben pasar por la negación de la negación, por la *Aufhebung* hegeliana; la complicidad de la filosofía y la religión es precisamente el proceso del relevo. La dialéctica hegeliana es, en primer lugar, como toda madre, hija del cristianismo, una madre-hija cristiana. La hija-madre, la santa madre cristiana se llama *Aufhebung*. Ella es la satisfacción imaginaria de un deseo, el deseo cristiano de la maternidad y la virginidad. *La Esencia del Cristianismo* establece una equivalencia entre las categorías de milagro, imaginación y relevo; la *Aufhebung* se entiende ahí como imaginación productiva; pero la crítica de Feuerbach es una crítica meramente teórica: haciendo de la religión la esencia alienada del hombre no se cambia en nada la base antropológica de la crítica, la familia humana alienada, especularmente, en la divina. Fundar o destruir la religión (la producción familiar) se torna siempre en querer reducir el

⁴⁶⁴ *Op. cit.*, 224 a.

fetichismo; ese deseo trabaja a la madre cristiana, su ascendencia y su descendencia. El horizonte teleológico de la verdadera religión sería la desaparición del fetiche.

Derrida se pregunta por el vínculo entre la crítica al fetichismo y la metafísica, en cuya lógica está constituida la noción de fetiche. La aparición del fetiche desencadena en el texto una discusión a tres bandas en torno a la familia, la religión y la ligazón a la metafísica de la crítica entre Kant, Hegel y Freud. De la mano de Kant, quien, como ya vimos, vincula en la *Religión en los límites de la mera razón* la cuestión del fetiche a la del Papa, esto es, a la apropiación de la religión por parte de los sacerdotes, la figura del padre vuelve a entrar en escena. Hegel reprocha a Kant, cuya filiación reconoce, quedarse aún en el fetichismo. Esa discusión tendrá lugar en el espacio que produce en su diseminación el término *jalousie* (celos pero también celosía) y la marca de un pensamiento de la huella. La problemática de la religión entre Hegel y Kant es interrumpida por una cuestión geográfica, política e histórica, el tipo religioso africano, fetichista, como resto histórico y resistencia al proceso del relevo. La crítica al fetichismo se inscribe en el imperialismo de la Razón, y en ella se encuentran tanto Hegel como Kant. Derrida analiza las oscilaciones del texto hegeliano como previamente había hecho con el falocentrismo de Kant en la *Antropología*. Esas contradicciones se afanan y se bloquean en el carácter irreductible del fetiche. La indecidibilidad del fetiche reintroduce el texto de Freud en torno al fetichismo tras el análisis hegeliano de la religión y la familia africanas:

« Cet à-la-fois, ce du-même-coup de deux contraires, de deux opérations opposées, interdit de trancher dans l'indécidable. Il constitue une économie de l'indécidable : non que l'indécidable y interrompe l'efficace du principe économique. Il se met au service d'une économie générale dont il faut alors ouvrir le champ. Il y a eu une *spéculation* économique sur l'indécidable. Elle n'est pas la dialectique mais joue avec la dialectique. La feinte consiste à faire semblant de perdre, de se châtrer, de se donner la mort pour y couper. Mais la feinte n'y coupe pas. On perd des deux côtés, dans les deux registres, à savoir jouer sur les deux tableaux. C'est à cette condition que l'économie devient générale. Un fétichisme aussi se déploie sans limite, à l'intérieur duquel il faudra délimiter les contours d'un fétichisme *strict*: celui dans lequel se débat toujours la métaphysique. – Loin de généraliser l'*Ersatz* ou le simulacre, le fétichisme strict prend un *Ersatz* pour la chose même. – Il (ne) désire (que) la chose même et le *Sa* de la chose même. »⁴⁶⁵

El fetichismo generalizado, la especulación económica sobre lo indecible que se pierde a sí misma en ese gesto, emite un guiño a la economía general de Bataille. Pero Bataille, que ha condenado también el fetiche como nos dejan leer sus textos sobre Genet, ha sido desplazado de la escena. En este pasaje el fetichismo estricto sería el que toma el

⁴⁶⁵ *Op. cit.*, pp. 235-236 a.

sucedáneo por la cosa misma; el que todavía desea que haya una cosa misma que nos permita zanzar en lo indecible y la proyecta como fantasma que se ignora. El tránsito entre Hegel y Kant se juega en la acusación mutua de fetichismo y en el margen no relevante como tal de lo judío. Según Hegel, Kant no ha comprendido nada del cristianismo como religión revelada, al pretender a la vez fundarla en la razón y hacer de la no-manifestación, del estar oculto de Dios, su principio. Kant es todavía judío, pues su dios es un dios celoso y envidioso, que no se deja ver. El dios de Kant sería para Hegel una potencia de muerte, sin ninguna generosidad viviente desde el momento en que se esconde. Los celos juegan un papel organizador en esta acusación, remitiendo a la no presencia o a la huella. La ley, el padre, el Dios de Kant es un dios nocturno y celoso. Nuevamente se oponen aquí la ley del día frente a las tinieblas, que ya habían aparecido con la figura de Antígona. Hegel reivindica una tradición solar que reúne los valores de vida y de verdad elaborándolas a la par como producción: la metáfora generativa hace retornar la verdad al padre. Hegel reconoce que hay negatividad, incluso finitud en Dios, la plena manifestación sólo se da al término del proceso de reapropiación del Absoluto por sí mismo. La descripción de la salida fuera de sí del Dios Padre hegeliano condensa otros desarrollos y desplaza a otros lugares insertando un guiño al artículo sobre Valéry publicado en *Marges*, “*Qual quelle...*”,⁴⁶⁶ que reincidía en tópicos hegelianos como el Absoluto:

« (inquiétude, colère qui le fait sortir de lui, etc. tourment, torsion originaire: *Qual Quelle*; comme s’il commençait par se châtrer, par ériger son *Da*, ou *par* bander, *par* se recouper; comme si dans ce simulacre, il se médusait lui-même, ou plutôt venait à lui-même à son Dasein, par la méduse. L’ortie de mer, l’acalèphe, la méduse en dérive se nomme, Hegel ne le dit pas, *Qualle*)»⁴⁶⁷

En esta descripción, al originarse a sí mismo por el gesto apotropaico de simular su castración, el Dios de Hegel se asemeja al judío; y se torna en medusa u ortiga de mar, vida indiferenciada previa a la oposición sexual. La piedra, resto y resistencia, vuelve al texto implantada en la caracterización que Hegel hace de Dios. El texto recae en cuestiones familiares; la filiación se da a leer en la trasposición especulativa de la religión. Hegel no habría escapado ni a la piedra ni a la castración; justamente lo que reprocha a Kant por su pensamiento de la huella envuelto en la noche de los celos. La cuestión del fetichismo y la religión es la escena en la que tiene lugar una discusión (im)posible entre Kant, Hegel y Freud. El problema de la finitud y el punto ciego de la reflexión, la no transparencia del

⁴⁶⁶ Derrida, J. : « Qual quelle: les sources de Valéry », en *Marges de la philosophie*, ed. cit., pp. 326-363.

⁴⁶⁷ *Glas*, p. 240 a.

lógos y la quiebra de la metafísica se concentran en torno al fetiche ejemplar de la virgen madre, latiendo bajo la escena un resto construido como naturaleza en torno al cual el discurso se afana. La leyenda de la familia y los restos de la religión se ponen en obra en ese diálogo entre Kant y Hegel con la crítica de Freud como fondo. ¿Qué está en juego en esta cuestión de la religión y el fetichismo? La respuesta no puede reducirse a una dirección única. En el curso de la reescritura de Derrida la exposición trascendental y el límite kantiano se oponen a la dialéctica y al Absoluto en Hegel, pero bajo esa oposición late un mismo trabajo afanado en torno a ciertos restos que siguen funcionando en ambos. No hay solución al conflicto, ni de *Glas* puede seguirse una lectura neokantiana; aunque reconozca en Kant elementos que exceden a la rígida dualidad empírico-trascendental, al dejar caer, en modo interrogativo, si un desplazamiento deconstructivo podría abrir el espacio para un proceso analógico que, de algún modo, está ya operando en nociones como el respeto de la ley moral, el interés de la razón y en el esquematismo de la imaginación trascendental.⁴⁶⁸ Si bien es cierto que Derrida encuentra en Kant elementos que embrollan las rígidas escisiones del resto del sistema, como el *parergon*; eso no se traduce, al modo en el que lo han leído algunos comentaristas de *Glas*,⁴⁶⁹ en una restauración post-kantiana de lo trascendental.⁴⁷⁰ La imbricación entre esos dos textos clásicos es más intrincada y tiene largo recorrido en el pensamiento posterior, como marca ese constante desliz hacia el psicoanálisis. Freud interviene como un tercero en la escena con su crítica al imperativo categórico kantiano que Kant trata de salvar, sustrayéndolo a la equiparación freudiana con el tabú primitivo, apelando a su condición de instancia trascendental:

« Mais jamais un procès d'idéalisation et d'intériorisation faisant passer du négatif au positif, d'un objet à l'autre, de l'inconscient au conscient, de la contrainte à l'autonomie, du psychologique à ce qui s'y donne comme psychologique non phénoménal, jamais un tel procès ne pourra rendre compte du saut proprement infini que produit l'objet de la moralité pure.

À partir du moment où la loi, Dieu le père, etc. ne sont plus des objets finis – c'est-à-dire aussi bien ne sont plus (présents), n'apparaissent plus – le principe de la généalogie psychanalytique de la religion devient caduc. »⁴⁷¹

Derrida escenifica un diálogo imaginario entre Hegel, Kant y Freud. En boca de Hegel, Derrida afirma que Freud tiene razón cuando habla de la moral y la religión kantianas atadas a la finitud de la representación sensible, al psicologismo y al fetichismo;

⁴⁶⁸ *Op. cit.*, p. 242 ai.

⁴⁶⁹ Cf. Thompson, K.: "Hegelian dialectic and the quasi-trascendental in *Glas*", en BARNETT, S.: *Hegel after Derrida*, ed. cit., pp. 243 y ss.

⁴⁷⁰ Cf., por ejemplo, *Glas*, p. 242 a.

⁴⁷¹ *Ibid.*

pero las afirmaciones freudianas no afectan a una religión fundada en el concepto y que parte de un infinito cognoscible. A lo que Kant responde condenando la confusión entre lo religioso y lo filosófico como neopaganismo y finalmente fetichismo. Hegel apela como respuesta a la noción kantiana de progreso de la razón, e insiste en que la identificación entre lo religioso y lo filosófico no es tautológica, sino concreta e histórica, dialéctica. En una mirilla, algo retirado de la escena, Freud establece su propio diagnóstico: filosofía igual a sobrestimación de la magia verbal. Mientras tanto, en la otra columna, se añade un personaje más diseminando la tríada. Una tmesis introduce en Genet, junto a la frase “escribo para ganar dinero”, una referencia al arte libre tal y como es definido en la *Crítica del juicio* y al monarca Federico el grande, padre ilustrado.⁴⁷² En la citada mirilla el guión atribuido a Freud lo señala preguntándose por ese tercero, artista o histérico, y por quién detenta la verdad del otro. La imposibilidad de determinarlo, la indecidibilidad de la cuestión da un paso dentro de la filosofía de Hegel para detenerse en el umbral en el que la religión es relevada por la filosofía.

La religión absoluta no es todavía lo que realmente es; pero ya es, en cierto modo, eso a lo que todavía no ha llegado. Entre religión absoluta y filosofía la diferencia radica en el tiempo, un tiempo que se deja inscribir como resto, y se pone de manifiesto por la combinación de adverbios temporales *déjà-là-du-pas-encore*. Esos adverbios describen paradójicamente un círculo intemporal y Hegel determina su traducción en una gramática temporal como caída del sentido en el cuerpo, justamente aquello a lo que atiende la religión. La razón absoluta de la religión absoluta, el cristianismo, comprende su propia caída en el cuerpo y en el tiempo, se determina a sí misma desde la caída, desde el sepulcro de Cristo y de su relevo absoluto. La economía de la lengua francesa juega aquí un papel angular en esta transición: *ça tombe* se deja inscribir por un desplazamiento mínimo como *sa tombe* e incluso *le Sa-tombe*. Este círculo absoluto entre la religión y el *Sa* es un círculo familiar. El círculo es la figura de la economía que permite el tránsito; la ley de propiedad del espíritu se encuentra en el lenguaje. El ser absoluto de la familia absoluta, el ser familiar de la familia, sólo se libra en el paso entre la religión absoluta y el *Sa*. Este “entre” (*entre* homófono en francés de *antre*, antro) familiar se deja leer dentro y fuera de la *Fenomenología del Espíritu*, en el gozne que articula el penúltimo y el último capítulo.

En la religión absoluta la división no alcanza la reconciliación que la supera; pues perdura una oposición que se determina en representación anticipadora y que es el último límite de la religión absoluta. Ésta se queda en (*reste*) la *Vorstellung*, en la representación y en

⁴⁷² Cf. *op. cit.*, p. 244 b.

el umbral. Lo que representa o anuncia le es exterior; tal exterioridad representativa se deja denominar tiempo. Si la religión absoluta de la familia absoluta oscila entre el *déjà-du-pas-encore* o *pas-encore-du-déjà* (del *Sa*) es porque todavía hay tiempo. Derrida destaca la indecidibilidad que afecta al *Sa* en lo que respecta al tiempo, oscilando entre la supresión pura y simple (*Tilgen*) y el relevo (*Aufhebung*). Este límite apenas existente, franqueado en el momento mismo en el que se establece como tal, describe elípticamente una escena de familia absoluta. El tiempo se inscribe en una elipse donde la familia no llega a centrarse, desdoblada por ese doble foco y doble hogar (*foyer*). El motivo temporal (movimiento de transcendencia, relación a un no-presente futuro o pasado) es la verdad de un motivo metafóricamente espacial (lo lejano, lo no próximo, lo no propio). Lo propio familiar no ha reencontrado en la familia absoluta su identidad o su proximidad a sí mismo; la familia no se ha reconciliado todavía consigo misma. Esta dehiscencia de lo propio familiar forma una elipsis que separa el foco/hogar religioso del familiar, el cristianismo del *Sa*. Sólo hay tiempo en familia, lo que constituye el tiempo como *Dasein* del concepto es una escena de familia –afirma Derrida –. Es la estructura trinitaria que la religión proyecta sobre la familia y, viceversa, lo que permite que el concepto de tiempo funcione. Familia y religión restan por el tiempo; esa condición trascendental de la experiencia las detiene más acá del saber absoluto sin alcanzar la presencia plena. En ese punto Derrida deja caer un recurso crítico que se descompone en el momento en que se enuncia, detener el discurso y mantenerse del lado de la familia y la religión para resistir al *Sa*:

«Et si l'on considérait que la philosophie – le *Sa* – c'est le mythe de la réappropriation absolue, de la présence à soi absolument absolue et recentrée, alors l'absolu de la religion révélée aurait un effet *critique* sur le *Sa*. Il faudrait s'en tenir à la rive (opposée), celle de la religion et de la famille, pour résister au leurre du *Sa*. Hypothèse combinatoire»⁴⁷³

La religión y la familia se articulan aún en una serie de relaciones oposicionales equivalentes. En el momento religioso de la religión el hijo tiene un padre, pero éste queda fuera de la efectividad fenoménica. Esta incompletud constitutiva impide la reconciliación en el ámbito de la religión: Jesús sufre también el divorcio de sus padres –apostilla Derrida–. Este es el espacio que anuncia en el texto el arcángel Gabriel, lugar problemático de una Anunciación, frase que aparece de modo idéntico en la otra columna, siendo además Gabrielle el nombre de la madre de Genet, hijo también de padre desconocido. La oposición del padre y de la madre es equivalente a todas las otras proposiciones de la serie,

⁴⁷³ *Op. cit.*, p. 248 a.

equivalente pues a la oposición misma en tanto que constituye la estructura de la representación. Lo que por tanto retiene aún en el umbral es la diferencia sexual, que en el *Sa* será abolida. El espacio del *Sa* será el de la concepción inmaculada del concepto:

« Ce qui retient en-deça du *Sa* tout en y abordant déjà, la différence nulle et infinie serait donc la différence sexuelle *comme opposition*: ce que le *Sa* aura relevé, qui donc jusque-là relève d'elle.

Et si elle relève la différence, l'opposition, la conceptualité elle-même, est homosexuelle. Elle commence à le devenir quand *les* différences sexuelles s'effacent et se déterminent comme *la* différence. »⁴⁷⁴

La determinación de la diferencia como oposición compromete integralmente el proceso de la oposición, de la objetividad, de la representación; y mantiene una relación histórica y sistemática esencial con la Inmaculada Concepción, o al menos con su premisa o conclusión, la virginidad de la madre, indispensable a la dialéctica especulativa. Ésta organiza lo que Derrida denomina "l'approche du *Sa*"⁴⁷⁵. Tan pronto como se determina la diferencia en oposición, ya no se puede evitar el fantasma de la *IC*, esto es, la fantasía del dominio infinito de cada lado de la relación de oposición. La madre se las arregla sin padre efectivo y el padre sin madre; la serie de oposiciones mantiene cada término inmaculadamente cerrado sobre sí. La noción de fantasma domina ese discurso; pero a la vez se delimita como tal a partir del *Sa*, donde el momento de la religión absoluta aparece como simple representación. El efecto de dominio (*maîtrise*) producido por la determinación de la diferencia en oposición, en la que cada término se aseguraría la dominación y autonomía absoluta, tal y como sucede en la *IC*, es fantasmático: el efecto (el hijo, no la hija) vuelve sólo a cada uno de ellos. Sólo desde el *Sa* se puede determinar al fantasma o al fetiche, pero el propio Saber Absoluto está constituido desde él. El *fracaso* sería el límite del fantasma al término de la *Fenomenología*. Sin embargo ese valor de fracaso es dudoso: ¿Qué sería fracasar en el caso de un fantasma absoluto? ¿Ante qué habría fracasado el fantasma de la *IC*, ante la realidad? El valor de fracaso cruza las dos columnas haciendo resonar de nuevo el nombre de Bataille, que había intitulado de ese modo un texto sobre Genet, centrado también en la crítica al sucedáneo según ciertos valores de autenticidad.⁴⁷⁶ La economía general sigue apegada a la metafísica por su crítica al fetichismo. De los restos del *Sa* y la religión emerge no la verdad del fantasma, sino el fantasma como verdad absoluta; el círculo familiar sería la equivalencia general entre

⁴⁷⁴ *Op. cit.*, p. 250 a.

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ Cf. *op. cit.*, p. 245 b y ss.

ambos. En el *Sa* la oposición queda anulada; el concepto se concibe a sí mismo en la abolición de la diferencia de los sexos, luego sólo puede ser homosexual. La diferencia determinada en oposición es de hecho la religión (la representación) resuelta en el *Sa*. La resolución de la oposición absoluta, la reconciliación del en-sí y el para-sí, del padre y de la madre resulta ser el Saber Absoluto del fantasma. El *Sa* permite pensar el límite de este límite, hacer aparecer el límite como tal, *ver* el fantasma en su verdad. Bajo los textos de Hegel el psicoanálisis se anticipa, resonando lo bastante fuerte como para ensordecerse a la vez que al otro. El *Sa* es el cumplimiento final del fantasma –prosigue Derrida– en cuanto que opera el paso de la representación a la presencia y produce la verdad, el ser cabe sí del *lógos*. Aunque de ahí no cabe concluir que el *Sa* no es más que fantasma, pues tan pronto como accede a sí mismo, todo lo que le es equivalente es infinito y no se puede decir de un fantasma infinito que “no-es-más-que”. El discurso del *Sa* descalifica el “no-es-más-que”. Derrida afirma que entre la religión y la filosofía, en esa barra en la que trata de quedarse suspendiendo el paso, ondulan los velos de la *IC*, el fantasma absoluto. El saber, verdad (del) fantasma de la filosofía-religión absolutas, no designa ningún límite; es la proposición infinita de la dialéctica especulativa hetero-tautológica, el círculo infinito de la auto-inseminación. ¿Qué puede haber fuera de un fantasma absoluto? ¿Qué es lo que queda por añadir? –se pregunta Derrida –. Quizá un resto que es a la vez prótesis y corte. Entre los velos de la *IC*, en ese umbral antes del último capítulo de la *Fenomenología*, Derrida encuentra una serie de restos que le hablan y le permiten reescribirse; entre ellos, otro tiempo, fuera del horizonte ontológico, que induce el acontecimiento y el don entre el texto de Hegel y su impropio texto .

3.3 Reinscripciones en Hgl: restos de Derrida.

En el umbral del Saber Absoluto la religión todavía trabaja sobre restos naturales. Esos restos remiten de nuevo a la digestión y a la asimilación. Derrida reinscribe, desde la importancia de los misterios eleusinos y la Santa Cena, el Espíritu (*Geist*) como un fenómeno de recalentamiento, un gas (*gaz*), al igual que el *Sa*. El término que introduce es *cuite*, procedente de *cuire* pero que, en sentido coloquial, significa borrachera. La *cuite* del *Sa* no se reduce a una única fase; escande los tres momentos de la fenomenología de la religión. En el paso de la flor a la animalidad, y de ésta a la religión estética, el tránsito del fruto al vino anuncia la cena que da lugar a la religión absoluta. Estos tránsitos son fenómenos de recalentamiento: el espíritu se reapropia recalentándose. Esto no es, insiste, una metáfora, puesto que también los tropos son producto de la fermentación espiritual. El

calentamiento significa la vida en general, orgánica y espiritual, por ser lo que permite la asimilación, la digestión, la nutrición, la interiorización, la idealización y –concluye Derrida– el relevo. La *Aufhebung* es una fermentación, un fervor, cuando la religión se interioriza:

« En revenant à lui-même dans la chaleur, en se produisant comme répétition de soi, l'esprit s'élève, se relève et se tient en suspension sublime au-dessus de la fermentation naturelle comme le gaz ou l'effluve. »⁴⁷⁷

En este proceso intervienen dos principios opuestos, el femenino y el masculino. Esta oposición, como la oposición en general, es a la vez la manifestación de la diferencia (del resto de tiempo donde se espacia el vacío de la significación) y el proceso de su borradura o de su reapropiación. Tan pronto como la diferencia se determina en oposición, se manifiesta; pero esa manifestación es su reducción, y también la reducción del resto del tiempo y del resto. Esa es la tesis, concluye Derrida; efectivamente era la tesis asumida en la época: la dialéctica es ese proceso de neutralización de la diferencia al convertirla en oposición. Frente a esto se trataría de mantenerse en la diferencia irreductible. Derrida insiste también en esa diferencia irreductible, pero no fuera del texto de Hegel sino en su interior, como residuo que permite al sistema funcionar, pero que no puede ser asimilado. La diferencia no es tal sino en su multiplicación, en su diseminación, en la “s” que la dispersa; y Derrida lo subraya retornando al momento anterior a la religión absoluta y suspendiendo el paso con el abrupto final del libro. El trabajo del texto hegeliano es reproducir el duelo de Cristo, la interiorización completa del cadáver por deglución, para anular el resto:

« L'échauffement religieux, l'histoire de la manifestation religieuse, la religion dans la phénoménologie de l'esprit décrit cet effort pour assimiler le reste, faire cuire, manger, engoutir, intérioriser le reste sans restes. Après fermentation, les reliefs d'un banquet sont réappropriés à la Cène. »⁴⁷⁸

Derrida describe el ritmo del texto de Hegel con una figura que se asemeja al proceso de deglución y digestión. Se trata del ritmo entrecortado de un flujo constante, pero restringido cada vez. Esto se marca, muy especialmente, en una breve frase extraída de Genet y repetida cadencialmente en ambas columnas: “par à-coups, saccades, petites secousses succesives, en touchant aux bords”.⁴⁷⁹ El ritmo entrecortado resulta ser en Genet

⁴⁷⁷ *Op. cit.*, p. 263 a.

⁴⁷⁸ *Op. cit.*, p. 263 a.

⁴⁷⁹ *Op. cit.*, p. 11 ai.

la descripción de una eyaculación y, en Hegel, el proceso interno de su texto. En los textos de Jena, Derrida destaca la articulación del texto en diversas potencias. Lo que le interesa ahí es la proliferación semántica que el término *Potenz* abre, pues, violentando la traducción, hace converger *Potenz* a *potence* (horca), otra figura de la estricción.⁴⁸⁰ Esta estructura no tiene límite externo y su límite interno, que evita que se pierda en la indeterminación abstracta, es un apretarse, incluso estrangularse, a sí misma. Este proceso organiza el texto hegeliano e impone su ritmo a la ley dialéctica. El carácter estricturante del texto hegeliano, su ser como estar-ceñido, toca una matriz que lo reúne con todos los restos interiorizados por adelantado en su corpus: la pregunta por el ser y la represión son inscritas y reescritas desde la estricción que marca el ritmo entrecortado del texto hegeliano.⁴⁸¹ Entre los dos la *Aufhebung* es la relación entre las dos cuentas, los dos registros y las dos operaciones en las que se divide en un texto, el de Hegel, el de Genet y el de *Glas*:

« Mais rien n'est jamais homogène dans les différentes ruptures, stances ou saltations de la dialectique spéculative. Cette hétérogénéité de l'interdit est-elle hétérogène à la hétérogénéité *générale* (donc homogène) de l'ensemble du système ontologique? Peut-on jamais parler d'une *hétérogénéité générale*? Le refoulement interdicteur introduit-il seulement une flexion (une réflexion de l'altérité)? Ou bien une hétérogénéité qui ne se laisse plus interner dans une réflexion?

Le concept d'hétérogénéité générale étant aussi *impossible* que son contraire, une telle question ne peut pas se poser. La position de la question est l'annulation de la question.

Le *texte* (de "Hegel") est offert, ouvert aux deux réponses, aux deux interprétations. Il est texte, se textualise plutôt en tant qu'il donne prise et poids aux deux lectures, c'est-à-dire se laisse frapper d'indétermination par le concept impossible, se divise en deux. »⁴⁸²

Los restos de Hegel se dan como texto y el resto que los interrumpe abre el problema de la posibilidad de su lectura, aquí y ahora. Desde la segunda página del libro, el texto de Derrida está asediado por la lectura y por el sentido, también por las condiciones de la recepción de un texto. Derrida trabaja el otro lado de los principios hermenéuticos, la mala lectura, la ausencia de sentido de un texto, no el horizonte sino el resto :

« Qu'est ce qui se passe donc quand on ne lit pas le texte de Hegel, ou quand on le lit *mal*? qu'est-ce qui se passe si l'on s'immobilise dans la représentation, la signification vide? ou si l'on écarte du trois, de l'écart, comme son nom l'indique, découpant le texte en carrés ou l'élevant au carré, le divisant en quarts plus ou moins

⁴⁸⁰ La *potence* aparece asimismo en la otra columna: « Ce que je voulais écrire, c'est POTENCE du texte ». Cf. *op. cit.*, p. 223 b.

⁴⁸¹ Cf. *op. cit.*, p. 214 a.

⁴⁸² *Op. cit.*, p. 223 a.

réguliers, l'exaltant (au contraire ou par là même) ou y révérent la charte, à moins qu'il ne se distribue comme des cartes à jouer. Qu'en est-il du texte comme reste – ensemble de morceaux qui ne procèdent plus du tout et n'en formeront jamais tout à fait un? Ce n'est plus une question. »⁴⁸³

Esa otra lectura incide sobre lo que el texto no ha podido cerrar, lo que se le resiste y lo que resta de una pretendida operación de sentido totalizadora. Esa descripción de la lectura que hace del texto resto, conjunto de pedazos que no provienen del todo, inserta en Hegel el inicio de la columna Genet, las frases que abren a la vez *Glas* y “Ce qui est resté d'un Rembrandt...”, para describir otro modo de lectura. En el paso de la religión absoluta al *Sa*, Derrida se queda con el uso que hace Hegel de los adverbios temporales, restos representativos de los que no puede prescindir, por ejemplo *encore*. ¿Cómo leerlo? O bien prescindiendo de su sentido temporal, o bien privándolo de la conceptualidad absoluta; en cualquier caso –prosigue Derrida– resulta incomprendible. En ambos casos sólo resulta legible al no leerlo; esa indecidibilidad afecta a la lectura, que es definida a la vez como completud y como vacío semánticos. ¿Cómo leer, asimismo, ese *pas-encore* que se encuentra suspendido entre el relevo (*Aufhebung*) y la anulación (*Tilgen*)?:

« A quel “temps” appartient dès lors le “texte” du *Sa*, sur le *Sa*, le temps de sa répétition, de sa lisibilité – pleine ou vide? Qui le lit? qui l'écrit? qui le cadre? qui le signe? »⁴⁸⁴

El *Da* del concepto, el tiempo, marca de golpe su incompletud, su desfallecimiento interior en el vacío semántico que lo mantiene en movimiento. El tiempo queda como resto en el *Sa* –dice Derrida–; pues el *Sa* se vacía para determinarse, se da el tiempo, se impone una separación signándose. El *Da* del *Sa* no es otro que el movimiento de la significación. Desde el momento en que el Saber Absoluto ha sido escrito, queda afectado por la economía de la *différance*:

« Il reste que, dans ce jeu, l'écart significatif permet toujours à un texte de fonctionner à vide. Le concept peut toujours ne pas revenir à lui dans un texte. Le triangle ou le cercle peuvent rester ouverts quand le *Sa* arrive au texte. Le texte serait alors ce que le *Sa* ne peut pas toujours se donner, ce qui lui arrive, plutôt qu'il ne s'y arrive. »⁴⁸⁵

⁴⁸³ *Op. cit.*, p. 254 a.

⁴⁸⁴ *Op. cit.*, p. 255 a.

⁴⁸⁵ *Op. cit.*, p. 256 a.

El texto es el espacio de la pérdida del sentido, y del acontecimiento como resto. El *Sa* interpreta el acontecimiento como uno de sus momentos, así en la lectura de la Trinidad en la *Fenomenología*. La religión transporta al reino de la conciencia las relaciones naturales del padre y del hijo; se queda por ello en la representación. Hay que relevar en el concepto la representación natural y la formalidad aritmética. La muerte de Cristo marca ese momento, pues el saber de la muerte produce esa espiritualización por la que la sustancia se vuelve sujeto en el momento en que la abstracción y la frialdad del cadáver se elevan, por el duelo, a la vida gloriosa. En el ángulo de la fenomenología, en su gozne o en su osario (*charnière*, palabra que tiene un sentido u otro dependiendo de su género) se halla la tumba del hijo. El trabajo del *Sa* como trabajo de duelo es una repetición circular inclusiva, que se afana en torno a un resto de tiempo, indecible entre la plena realización y el vacío de significación. Extrayéndolas del texto de Hegel, Derrida habla de unas Saturnales del *Sa*. El *Sa* sufre de esta indecisión e intenta reencontrar su ritmo en el retorno de las estaciones. El término remite de nuevo a la reproducción y a la filiación: *saison*, la palabra francesa para estación, aquello que marca el ritmo de las Saturnales, vendría del latín *sata* (frutos de la tierra), que provendría de *serere* (sembrar) o *satus* (hijo). El *Sa* no se libra de esos restos ni por el proceso circular inclusivo que desencadena el texto. Desde el momento en que el concepto es inscrito, en que un texto tiene lugar, algo traba la transparencia del sentido y la potencia del concepto:

«Jouer avec les quatre saisons: ce jeu, le mal du *Sa*, l'ouvre d'un écart qui ne l'assure plus de pouvoir se réappropriier dans le cercle trinitaire. Ce mal de saison ne détruit ni paralyse absolument le concept infini. S'il en formait seulement le négatif, il le confirmerait encore dialectiquement. Il le détraque plutôt, l'enraye, le grippe inconcevablement. Le griffe aussi d'écriture. L'étymon du *Begriff* s'y attend.

Dés qu'il est saisi par l'écriture, le concept est cuit. Ainsi se déchainent peut-être les saturnales du *Sa*, la soulerie, la satiété, l' "ivresse (*Taumel*) bachique" dont le vrai se saisit, n'épargnant aucun "membre" (*Glied*), mais un délire dont il ne serait plus sûr que le *Sa* s'y introduise à lui-même, l'annonce à l'ouverture de la phénoménologie de l'esprit pour s'en réveiller à la fin, passée l'ivresse d'un moment, le temps d'une partie (de lui-même) »⁴⁸⁶

3.3.1 Acontecimiento, resto de tiempo

« Il semble que nous n'y soyons pas encore; et cela ne peut pas plus se faire d'un coup que par approche continue. L'événement ne peut être aussi bruyant qu'une

⁴⁸⁶ *Op. cit.*, p. 260 a.

bombe, aussi voyant ou brûlant qu'un métal porté au feu. Si même c'était encore un événement il serait ici – stricture contre stricture – inapparent et marginal »⁴⁸⁷

En la página 124, repitiendo en diferido el eco de otro acontecimiento en un golpe de calendario extraído también de Genet, Derrida anuncia un acontecimiento (im)posible en el texto de Hegel. El acontecimiento, si lo hay, sería inaparente y marginal; un resto, pues, que no se da de una vez, sino que difiere de sí mismo e interrumpe el curso del tiempo que lo contiene. Ese acontecimiento es cada vez otro, un desajuste que hace chirriar la escritura de Hegel en el momento en que éste trata de cerrar su textos tornando el Absoluto accesible a lo conceptual y al discurso. Ese acontecimiento va a enunciarse como resto... de tiempo. Derrida interrumpe su paráfrasis de Hegel hacia el final del texto, antes de introducir la religión absoluta para saltar al *Sa*. No sigue para su exposición el curso de la *Fenomenología*, sino que adelanta el final y lo hace a través de una interrupción o de una exigencia: hay que darse tiempo, el resto del tiempo. La alteración del orden del texto hegeliano incide en un punto marginal del mismo que inscribe precisamente el desajuste temporal en el *Sa*, un resto tal vez del “aquí y ahora” que abría el libro. El resto del tiempo, para el seminario del *Sa* –prosigue Derrida– no es nada; puesto que todo lo que es, todo el tiempo, se pre-comprende en el círculo del *Sa*:

« Essayer de *penser* (mais ce mot déjà retient dans le cercle) un reste de *temps* (mais le temps déjà engage dans le cercle) qui ne serait pas, qui ne relèverait pas d'un présent, d'un mode d'être ou de présence et qui par conséquent tomberait hors du cercle du *Sa*, n'en tomberait pas comme son négatif, tout prêt à reprendre la tangente pour rester collé au cercle et se laisser par lui réentraîner. Le reste, d'ailleurs, n'en tomberait pas du tout. Tout ce qui tombe en effet relève encore du *Sa*.

S'agirait donc un reste suspendu. »⁴⁸⁸

El resto no es ni presencia, ni substancia (tampoco el residuo de una operación), sino, más bien, aquello que la provoca. ¿Por qué guardar ese término? ¿Guarda acaso una relación metafórica con la semántica de “resto”? –se pregunta Derrida –. Considerar que se está hablando del resto en un sentido metafórico sería volver a apropiárselo para la metafísica. Derrida no responde a su pregunta; pero todo el texto de *Glas* desvía esa cuestión particular, incluida la forma de cuestión en general. *Reste* hace entrar al texto en una diseminación que impide marcar en él dónde empieza el uso filosófico y dónde su otro, qué es concepto o metáfora y qué no lo es. La materialidad significativa resiste a la metaforización y al sentido; también ella *reste*. Al final de la cita, colgando del texto, Derrida

⁴⁸⁷ *Op. cit.*, p. 124 a.

⁴⁸⁸ *Op. cit.*, 252 a.

introduce la frase “reste suspendu”. El resto en suspenso se destaca entre las dos columnas dando paso en el texto a la cuasi-repetición en la columna de Hegel del inicio de la de Genet:

« Qu'est ce-qui reste du “reste” quand on le met ainsi un morceaux? D'où vient la règle de sa mise en morceaux? Doit-on chercher à déterminer une régularité quand on met en pièces ce qui reste du reste? Question strictement angulaire. Le reste ici se suspend.

Donnons-nous le temps de ce suspens. Pour le moment le temps ne sera que le suspens entre la régularité et l'irrégularité des morceaux de ce qui reste. »⁴⁸⁹

La suspensión del resto reanuda la (im)posibilidad de una mala lectura y el riesgo que ésta introduce de pérdida del texto o anulación de su sentido. La cuestión del tiempo desencadena la del texto desde la dificultad de leer el texto de Hegel y, en concreto, de leer los remanentes temporales en el capítulo sobre el Saber Absoluto. Derrida insiste en que la cuestión del tiempo es indescifrable en el capítulo del *Sa*, puesto que en él el tiempo es a la vez anulado y relevado. ¿Resta el tiempo en el *Sa*? ¿Y qué sería restar? Si restar fuese algo, se anularía en el círculo trinitario; quizás resto ponga en riesgo la forma misma de la pregunta que trata de apresar. Derrida se pregunta sobre cómo salir del anillo (otra figura del restringir o apretar entre las dos columnas) o si, más bien, se trataría de apretarlo (*panser*) mejor. Si se piensa lo que quiere decir *lógos* no hay modo de salir de un círculo absoluto; eso es al menos lo que implica el *Sa*. Si se pretende salir de él, es sólo un puro verbalismo donde no se concibe el significado de las palabras. El ejemplo esencial en Hegel, para Derrida, es la Trinidad, donde esas tres cuestiones (la del resto de tiempo, la del tres y la del vacío semántico) se elaboran conjuntamente. El *Sa* –nos dice Derrida– hace pleno sentido en la unidad sin resto de una estructura triangulo-circular; pero tal vez, si es que eso ha llegado a escribirse, no resulte legible, apresado por una escritura que es ya resto.

3.3.2 *Brûle-tout*: holocausto y don

De las diversas imágenes que Hegel va desgranando en el momento de la religión, Derrida se detiene en una que parece, en su ausencia de figura, proporcionar una figura al *Sa*. Se trata del *brûle-tout*, el primer momento de la religión natural, que muchos años más tarde volverá a modo de larga cita a otro de sus textos.⁴⁹⁰ El concepto de religión se

⁴⁸⁹ *Op. cit.*, p. 253 a.

⁴⁹⁰ Cf. Derrida, J. *Feu la cendre*, ed. cit.

determina y se da contenido oponiéndose a sí mismo para luego reconciliarse en un proceso que pasa por tres momentos: la religión natural, la religión estética y la religión absoluta, que se encuentran divididas a su vez posibilitando la última figura de cada fase el tránsito a la siguiente hasta su relevo en el Saber Absoluto. En el círculo de este encadenamiento silogístico el primer momento de la religión natural es, como el *Sa*, ausencia de figura, momento irrepresentable, celos tal vez del dios hegeliano –deja caer Derrida– que comienza y termina por hacer desaparecer en el fuego su propia representación figural. Esos celos no son los del dios judío; entre ambos el problema del resto se juega bajo la especie de un exceso de celo. Los celos, o la celosía que permite la visión impidiendo que se vea al que ve,⁴⁹¹ están entre los dos.

Esa primera figura es la luz –que es mera determinidad, medio puro transparente, concepto que aún permanece en la indeterminación abstracta y representa, paradójicamente, la ausencia de figura–, un sol puramente visible, invisible pues, que se da a ver sin mostrarse, consumiéndose en su propio fenómeno. El detenerse en la religión natural, primer momento de la religión, obedece a un interés en el umbral del umbral, en la suspensión del paso dialéctico de modo retroactivo. Si Derrida ha empezado por el Saber Absoluto (tras la discusión sobre el fetichismo entre Kant y Hegel con la aparición estelar de Freud), ahora da un paso hacia atrás para quedarse antes del *Sa*, en la religión, y atender a los posibles efectos de desplazamiento que se puedan operar ahí. Las figuras que emergen de esa repetición literal del texto de Hegel van a excederlo y elaborar en él otro texto (im)posible. Muchos de los temas que aquí se inauguran tendrán un recorrido largo en la obra posterior de Jacques Derrida, como es el caso del don. En el texto de Hegel se buscan esos elementos que lo exceden, que se han quedado colgando en él, sólo aparentemente subsumidos en su progresión. La peculiaridad de ese movimiento de escritura hegeliano se destaca en esa repetición anticipada del *Sa* por la primera figura de la religión natural, figura sin figura por su exceso mismo, como ya lo fuera la de Antígona:

« Elle se brûle dans le brûle-tout qu'elle est, ne laisse, d'elle-même ni de rien, aucune trace, aucune marque, aucun signe de passage. Pure consommation, pure effusion de lumière sans ombre »⁴⁹²

El *brûle-tout* consigue terminar absolutamente con los restos, en cuanto consumo puro se convierte en la imagen de la economía general. Ese primer momento es un simple

⁴⁹¹ Un juego muy semejante al del efecto visera que muchos años más tarde describirá leyendo Hamlet con Marx. Cf. Derrida, J. *Spectres de Marx*. Paris, Galilée, 1993.

⁴⁹² *Op. cit.*, p. 265 a.

juego, sin esencia y sin límites, aunque está destinado ya a trabajar al servicio de la esencia y del sentido. Como pura efusión de luz, sin ir más allá, ese juego no trabaja aún, ni tiene a la vista un horizonte onto-teo-teleológico. El *brûle-tout*, que sólo tiene lugar una vez y se repite, sin embargo, al infinito –añade entre guiones Derrida esta frase, que podría referir al acontecimiento– se separa hasta tal punto de la generalidad esencial que se asemeja a la pura diferencia de un accidente absoluto. Ese es el secreto del *brûle-tout* :

« Cette différence sans sujet, ce jeu sans travail, cet exemple sans essence, dépourvu de soi-même (*Selbst*), c'est aussi une sorte de signifiant sans signifié, le gaspillage d'une parure sans corps propre, l'absence totale de propriété, de vérité, de sens, un déploiement à peine manifeste de formes qui se détruisent aussitôt. C'est un Un à la fois infiniment multiple et absolument différent, différent de soi, un Un sans soi, l'autre sans soi qui ne veut rien dire, dont le langage est absolument vide, *comme un événement qui ne s'arrive jamais* »⁴⁹³ (el subrayado es mío)

El *brûle-tout*, la única figura que parece capaz de consumirse sin resto, se deja describir como significativa sin significado o mero adorno sin cuerpo propio; esa ausencia total de sentido radicaliza el sucedáneo, el fetiche o el fantasma hasta hacer que desaparezca junto a la cosa misma; pero sólo ahí el duelo se cumple por completo en el incendio que se extingue, extinguiendo los restos. Ese lenguaje vacío, que rompe con la economía del sentido y el lenguaje como su guarda, se compara con un acontecimiento que no llega jamás. La *différance* trabaja el acontecimiento y se deja trabajar por él. Ahí el acontecimiento resulta ser la suspensión de la dialéctica en su despliegue textual.⁴⁹⁴ Derrida se pregunta cómo resulta posible que del consumo sin límite quede algo con lo que iniciar el proceso de la dialéctica y abrir la historia. Al final el gasto solar no puede tampoco extinguirse sin resto y deja a su paso algo que permanece y le excede, un monumento crematorio, quizá, una pirámide que guarde la huella de la muerte; y *pyramis* –señala Derrida –era en griego un pastel que se les presentaba a los muertos. ¿Cómo puede el *brûle-tout* guardar su propia huella e iniciar la historia donde se conserva perdiéndose? Aquí se prueba para Derrida la fuerza implacable del sentido, de la mediación, del trabajo y la doble cuenta de la economía del resto. Para ser lo que es, puro consumo, juego, diferencia, el *brûle-tout* tiene que pasar a su contrario: guardarse y guardar su pérdida. Tan pronto como aparece, resta, se retiene, deja de ser lo que es para seguir siendo; el paso siguiente será la religión de las flores. Con la

⁴⁹³ *Op. cit.*, p. 266 a.

⁴⁹⁴ El *reste suspendu* y el acontecimiento podrían abrir el lugar de una coincidencia (im)posible entre Derrida y Benjamin. Ciertamente que, si bien Derrida mucho después de *Glas* se ocupó intensamente de Benjamin en *Force de loi* y *Fichus*, conferencia pronunciada al recibir el premio Adorno, nunca abordó la cuestión de la interrupción o la suspensión en Benjamin, clave en sus notas “Sobre el concepto de historia”. Cf. Benjamin, W.: “Sobre el concepto de historia”, en *Obras I* (vol. 2). Madrid, Abada, 2008, pp. 306-318.

religión de las flores y las columnas fállicas (dos figuras a punto de borrarse) se iniciaba el libro; ahora aparecen de nuevo, se repiten desplazadas, abriendo la estructura circular al doble foco de la elipsis. La erección de la pirámide guarda la vida, el muerto, para dar lugar al para-sí de la adoración. Tiene la significación de un sacrificio, de una ofrenda por la que el *brûle-tout* se anula, sacrificándose como *brûle-tout* para guardarse. El sacrificio no lo destruye sino que lo monumentaliza. El sacrificio pertenece a la lógica del *brûle-tout*; los dos procesos son inseparables, se puede leerlos en cualquier sentido; de derecha a izquierda o de izquierda a derecha, el relevo de uno debe hacer caso del otro. Derrida traduce, violentando quizá el texto, el *brûle-tout* como holocausto y justifica su traducción, que hace resonar en el texto de Hegel otra águila, la palabra holocausto como traducción de *Opfer*.⁴⁹⁵ La palabra holocausto resulta incluso más adecuada que el propio término alemán atendiendo a la lógica ínsita en el proceso del *brûle-tout*. Esa traducción desplaza el texto de Hegel reincidiendo en su lógica; pero Derrida corta e interrumpe esta deriva nuevamente para introducir un nosotros indeterminable en el texto, entre oriente y occidente, entre el espacio de la revolución solar y de las otras, incontenibles en la figura de la columna, que retroactivamente habría empezado por quemarse:

« Nous sommes ici en ce point critique de l'anniversaire où nous pouvons regarder des deux côtés de la révolution, vers l'orient et vers l'occident.

Qu'est-ce qui s'engage ici? Quel est l'enjeu de cette colonne?

Le gage, l'engage, l'enjeu, c'est bien ce dont il s'agit. Qu'est-ce qui se met en jeu dans cet holocauste du jeu lui-même? »⁴⁹⁶

El don, el sacrificio, el holocausto son potencialmente ontología. De algún modo la portan y la desbordan; pero no pueden no darle nacimiento. Sin holocausto el movimiento dialéctico y la historia del ser no tendrían lugar, pero hay algo operando ya en ellos que los desborda. Derrida lo llama acontecimiento, destacando la filiación heideggeriana del término:

« Avant, si l'on pouvait compter ici avec le temps, avant toute chose, avant tout étant déterminable, il y a, il y avait, il y aura eu l'événement irruptif du don. Événement qui n'a plus aucun rapport avec ce qu'on désigne couramment sous ce mot. On ne peut donc plus penser la donation à partir de l'être, mais « le contraire », pourrait-on dire si cette inversion logique était ici pertinente au moment où il ne s'agit pas encore de logique mais de l'origine de la logique. Dans *Zeit und Sein*, le don

⁴⁹⁵ Cf. *op. cit.*; p. 268 a.

⁴⁹⁶ *Op. cit.*, p. 269 a.

du *es gibt* se donne à penser avant le *Sein* dans le *es gibt Sein* et déplace tout ce qu'on détermine sous le nom d'*Ereignis*, mot souvent traduit par événement. »⁴⁹⁷

El proceso del don antes del intercambio, que no es un proceso sino un holocausto, da inicio a la historia del ser, pero no le pertenece. El don no es, el holocausto no es, al menos si hay tal cosa como holocausto y don; pero, en el momento en que tiene lugar, el incendio debe quemarse a sí mismo y comenzar a ser. A este momento Derrida lo denomina inmediatamente reflexión, el enfriamiento de la ceniza en el espejo (*glace*), y este reflejo del holocausto entraña la historia, la dialéctica del sentido, la ontología de lo especulativo.

« Le spéculatif est le reflet (*speculum*) de l'holocauste de l'holocauste, l'incendie réfléchi et rafraîchi par la glace du miroir. La dialectique de la religion, l'histoire de la philosophie (etc.) se produit comme l'effet-reflet d'un coup de don en holocauste. »⁴⁹⁸

La historia de la filosofía se produce por el holocausto de golpe de don; la donación, el ser, la diferencia ontológica no escapa a esta historia del sentido, a la re-elevación de los restos en el lenguaje depurado y abierto al *lógos*. Esa historia es descrita por Derrida como una economía, y la insistencia en términos económicos a lo largo del libro lo subraya. Por esa reescritura del acontecimiento se introduce una plusvalía que lo aleja del *Ereignis* heideggeriano, no sólo propicio sino también propio. La economía se duplica siempre con su contrario, la conservación y la pérdida se entrañan la una a la otra; la indecidibilidad abre a otro acontecimiento. Algo de esto se deja extraer de una reescritura de Hegel; hay el *fatum* del don, y esta necesidad se dice en el texto hegeliano con “debe”: el delirio debe determinarse en para-sí y tomar consistencia. Desde el momento en que este constreñimiento, esta estricción que es la dialéctica, aprieta la energía loca de un don, lo que provoca es forzosamente un contra-don, un intercambio, en el espacio de la deuda. El intercambio ha comenzado ya, incluso si el contra-don se limita a recibir el don. Este lazo del para sí y de la deuda, esta contractura del sentido es, según Derrida, la astucia de la razón dialéctica:

« Toujours *déjà*, il ouvre l'échange, il enchaîne, il construit ses monuments, calcule, sur deux registres, les dépenses et les recettes, le doit, le débit, les sorties, les entrées, à combien ça s'élève et combien il reste. »⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ *Op. cit.*, p. 270 a.

⁴⁹⁹ *Op. cit.*, pp. 270-271 a.

El don no se deja pensar por la dialéctica a la que, sin embargo, da lugar, pero cuando “alguien da algo a alguien” nos encontramos ya en la dialéctica calculadora y en la idealización especulativa. ¿Quién y qué da? El prototipo del regalo –dice Derrida– es el anillo, la sortija o el collar, la cadena, con la que *cadeau* comparte étimo. El movimiento anular re-estricto, la economía general, comprende la pérdida y la reinvierte en economía circulante. La restricción económica forma el anillo del retorno a sí y de la reapropiación. La economía se restringe a sí misma y el sacrificio se sacrifica. La estricción no se deja pensar como categoría ontológica, ni siquiera como trans-categoría. La estricción, que sirve para pensar lo ontológico o lo trascendental, está *también* en posición de trans-categoría trascendental, trascendental de trascendental; y tanto más cuanto que ella no puede no producir el efecto “filosófico” que produce. Tan pronto como se mantiene un discurso contra lo trascendental –sostiene Derrida– una matriz (la estricción) constriñe el discurso a poner lo no-trascendental, lo excluido, en posición estructurante. La matriz constituye lo excluido en trascendental del trascendental, en contra-banda/o trascendental. La contrabanda o el contrabando no es todavía la contradicción dialéctica, aunque le dé necesariamente lugar; ese no-todavía no resulta tampoco una anticipación teleológica:

« Elle *reste* autre chose que ce que nécessairement elle est à devenir.

Telle serait la loi (non dialectique) de la stricture (dialectique), du lien, de la ligature, du garrot, du *desmos* en général quand il vient serrer pour faire être. Serrure de la dialectique. »⁵⁰⁰

La dialéctica es una economía textual, un cálculo que opera restringiendo lo indecible previo. Esa indecidibilidad antes de su borradura es lo que Derrida busca y reinscribe en Hegel, a modo de resto o exceso en su texto. Tal indecidibilidad induce y es remarcada por una lectura en contrabandado (*contrebande*).⁵⁰¹ La contrabanda o el contrabando fuerzan a leer el texto de Hegel arrastrándolo hacia otros textos, descentrándolo hacia el centro vacío del libro, que no es un entre, sino una proliferación imparabla de referencias puntuales que desbordan la capacidad de asignarles un contexto. Los restos de Hegel no le pertenecen a él, ni su monumento a “nosotros”; pero la pirámide que lo guarda ha cobrado vida espectral y sigue asediando algo así como el presente en el borde ilegible de sus inscripciones.

⁵⁰⁰ *Op. cit.*, p. 272 a.

⁵⁰¹ *Ibid.*

selon le japonais

selon la parole centrale
incompréhensible

Tous admettent que T. & M. sont
deux de ces...
L'air est...
L'air est...
L'air est...

longs et de l'air...
L'air est...
L'air est...
L'air est...

de cet...
L'air est...
L'air est...
L'air est...

franchise...
L'air est...
L'air est...
L'air est...

la formation, pour

Il importe quel mot peut annoncer l'apparition de si importe quelle
image, mais celle qui sera fixée ici s'est présentée dans un firmement
d'autres, c'est-à-dire en décalé, en force, en persistance à mesure que ma division d'
ivresse se précisait et ne retenait que ~~l'air~~ : la nuit plaine. Scindant
de Hambourg dans la soirée du 21 décembre 1967, l'air de la Luftansa
nous conduisit d'abord à Copenhague. Le dérèglement des instruments de navigation
nous obligea de revenir à Frankfurt. Nous repartîmes au matin du 22. Sauf trois
Américains, cinq Allemands et moi, les passagers étaient des japonais taciturnes. Jusqu'à
l'achèvement il ne se passa rien que je doive signaler, mais un peu avant l'atterrissage
sage une lettre de l'air dit quelques compliments en anglais et en allemand, ~~et~~
promena : "Sayonara". Probablement de timbre clair de la voix, l'étrangère attendue
depuis longtemps par moi le cette soirée, la limpidité des voyelles à peine portées par
les courants, bref ce mot dans la nuit, l'air enroué sur une longitude occidentale
qui il s'appuyait à quitter, ce mot me causa une impression de fraîcheur très nouvelle
qui m'a nommé un pressentiment.

L'air repartit. ~~est-ce~~ Ou non? Les intenses tournaient mais je n'avais pas éprouvé la
secours, faible ou brutale. ~~de~~ ^{dicté} et la nuit était si ~~épave~~ que je ne savais pas
si nous étions encore in-stable. Tout le monde se taisait, ~~comme~~ ^{quasi} ~~part~~ ^{un} ~~état~~ ^{un} ~~le~~ ^{un} ~~bulletin~~
je ne voyais qu'un feu de position rouge fixé à la pointe de l'aile. Une hémisphère me
dit que nous avions entamé le globe et que nous brandissions ^{sur} la partie orientale du
globe. La fatigue du voyage, la répétition modifiée, l'errance de l'air, la nuit
qui ~~se~~ paraissait ne devoir cesser qu'en l'espace du Japon, l'idée d'être défilé à l'est
de la Terre et celle qui à chaque seconde un accident était possible quand
chaque seconde nouvelle prouvait qu'il n'y avait pas encore eu lieu, le relativisme
de moi le mot "Sayonara", m'empêchaient de dormir. Ce parti de ce mot, ~~particulier~~
attentif à la manière dont s'élevait par l'oubli de mon corps au risque de me laisser
me et blanc la nuit et certainement épave morale juddo-christienne. ma persistance
m'ôtait. L'opération se faisait sur moi, j'en étais le témoin, j'en comptais la
dixième mais je n'y participais pas. Je devais même être prudent : cette opération
écroulait complètement si je n'intervenais pas. Le soulagement éprouvé était un peu
franklinien. Quelqu'un d'autre ~~avait~~ ^{avait} me ~~arrivé~~ ^{arrivé}. Au long je m'étais débattue
entre cette morale que mon contact était devenu grotesque. Et vain. Un mot japonais

Il y a...
L'air est...
L'air est...
L'air est...

Le...
L'air est...
L'air est...
L'air est...

Le...
L'air est...
L'air est...
L'air est...

Figura 4

4. En el nombre de Genet

4.1 « genet » : el subjectil

« ...Ou bien je le dis autrement: l'espace mesuré entre les mots est plus rempli de réel que ne le sera le temps nécessaire pour les lire »

Genet

« Entre les mots...qui se divisent en deux... »

Derrida

Entre las palabras está el blanco, lo real del texto, que ningún acto de lectura alcanza a relevar. Los blancos, más que el blanco, que marcan el ritmo del texto, su hiato o respiración entrecortada, son lo que resta de la escritura. La columna que parece tomar a Genet como tema trabaja los blancos, ilegibles de por sí, emergiendo en su pérdida por la operación indecible de la escritura. Escribir es trabajar los blancos, hacerlos (i)legibles en su (i)legibilidad; el acontecimiento de escritura *Glas* no es la emergencia del sentido, sino la imposible emergencia de lo real del soporte; como si el texto fuese los restos de un ensañamiento repetido con la hoja. La columna izquierda de *Glas* parece tener como objeto a Genet, a su nombre y a su corpus; erigida junto a la de Hegel –podría pensarse contra ella– discurre a tirones, oscilando de un tema a otro, *collage* o *patchwork* de pedazos textuales y discursivos diversos. Fragmentario e inasible, ese ensamblaje escapa a la descripción de una operación unitaria e incluso al rótulo del nombre propio Genet. ¿Podemos hablar de la columna Genet, de *su* columna? Volada desde el origen, no habiendo sido nunca un edificio en pie, se presenta y se deja registrar apenas como *un* texto; tal vez sea más bien un mecanismo de intervención diseñado *ad hoc* para embarullar la escritura del Saber Absoluto tal y como se extiende en la columna Hegel. No habría lugar, casa o habitáculo, apenas columna fálica oblicua o truncada en la que morase el nombre propio que, sin embargo, la recorre y la mantiene en pie. Las dos columnas en las que se divide el clamor son resueltamente heterogéneas, si bien se cruzan o se solapan en numerosos puntos; su categoría textual no es la misma, si bien ambos textos están extrañamente fragmentados. Si la columna llamada Hegel remeda a ratos la hermenéutica académica, la columna Genet se regocija en la transgresión continua del lenguaje de la academia y de la crítica, duplicando su “objeto”. Inasimilable, sin duda, pero muy lejos de una operación hermenéutica o crítica

superflua, el corpus de Genet resiste inmaculado, intacto, en *Glas*; pero a la vez desintegrado por la profusión de las citas que no están ahí para restaurar la palabra del autor. La labor del texto no es restaurar la voz del autor —ya siempre perdida, pues es su falta la que obra texto—, sino responder repitiendo al dejar caer, más que al dar a ver, el resto.

Si comparásemos el modo de citar, el tratamiento y el uso del texto de Genet con la obra ya clásica y en muchos sentidos ejemplar, incluso ejemplarizante, de Sartre, sólo podríamos decir que no tienen nada que ver. En el enorme volumen de Sartre el texto de Genet ocupa un lugar mínimo; el objeto del texto y el texto de ese objeto sólo son llamados a comparecer para testificar a favor del autor como prueba de la verdad del libro. Las citas se insertan armoniosamente para sostener la gran tesis. La operación de *Glas* es bastante más ensortijada; el texto se encabalgaba en el de Genet e incluso lo parasita. Los motivos de *Glas* son, en apariencia, motivos hurtados a Genet, a su vocabulario y a su imaginario (aunque no su estilo, Derrida huye del preciosismo, no intenta imitarlo, más bien le da la vuelta y explora, con la violencia de sus suspensiones y sus exabruptos, su contrario); pero esos motivos idiosincráticos genéticos tejen un texto radicalmente distinto también a los trabajos de Derrida hasta la fecha. Derrida cita mucho a Genet, quizá demasiado, como él mismo confiesa.⁵⁰² Las citas proliferan hasta engullir el comentario; pero el comentario parasita las citas, que se suceden trazando caminos extraños y operando, como en el caso Hegel en la otra columna, una completa desfiguración del corpus de Genet, que prolifera indefinidamente transformándose en otro u otros corpus, dejándose catalogar bajo diversos nombres propios, convirtiéndose en testigo, ejemplo incluso, de discursos que inicialmente le habían resistido, como es el caso del psicoanálisis tal como es reinscrito por Lacan. La columna de Genet podría narrar el reverso perverso de las gestas del espíritu y de la dialéctica hegeliana, que traza el espacio mismo de la familia, la casa, al apropiarse de la pérdida absoluta, la muerte; pero la operación hegeliana se describe de ese modo al yuxtaponerla a la operación, ni inversa, ni análoga, de Genet A la aérea elevación del concepto podría corresponder el *vol* (vuelo y robo) de la morada familiar y el proverbial desprendimiento genético que haría que no guardase ni sus textos ni su nombre. Sin embargo, esa economía de la pérdida se liga indecidiblemente a su contrario; ambas operaciones y cada una de ellas no se oponen, quizá se remedan —como en la obra de Genet *Les bonnes*—, se reflejen y se reflexionen, pero sólo *quizá*.⁵⁰³

⁵⁰² Cf. *Glas*, pp. 135 b, 189 b.

⁵⁰³ Cf.: *Op. cit.*, pp. 57 b y ss.

Glas explora la economía del texto, la literatura como trabajo de duelo irremediadamente sujeto al mal de archivo; el nombre propio es el resto de un texto que trabaja para elaborar su duelo. La focalización en la firma explora el lugar donde esta economía encuentra su punto de máxima intensidad. La firma devuelve el texto a un nombre, que funciona como elemento externo de organización o al menos de continuidad, y queda como el resto del análisis formal del texto; pero el trabajo de escritura se deja reinscribir como el trabajo de transformación del nombre propio o su expropiación. El “propio” nombre es (re)producido por la economía general del texto hasta llevarlo a su pérdida, al menos, o quizá deberíamos decir ejemplarmente, en el caso de Genet quien, leído por Derrida, transforma su nombre en cosas y lo desparrama a lo largo de sus obras. Derrida remeda la operación de Genet y a la vez la invierte: múltiples nombres propios vienen a ocupar su corpus, su tumba e incluso su ataúd, de los que queda absolutamente expropiado. En cierto modo, no hay una columna de Genet; hay metamorfosis proteicas de diversos nombres propios confundiéndose entre ellos y con las cosas. Aunque el nombre de Genet resiste o resta hasta el final del libro, donde es desnudado y expuesto en su propia falta; y ese nombre que resta es el nombre de la madre.

El tema de la madre, si bien está ya en Genet, resulta amplificado hasta afectar a la posibilidad de la enunciación, al prejuicio fonocéntrico del sistema de la lengua y al trascendentalista del espacio simbólico. La columna de Genet radicaliza la noción de textualidad general; el espacio simbólico resulta a la vez producido y agrietado por la escritura. En esa columna multiforme y proteica Derrida lee a Platón, a Nietzsche, a Mallarmé, prefigura la discusión iniciada un par de años después con Lacan o adelanta temas de los que se ocupará por extenso muchos años después, como el don o el acontecimiento: la capacidad aglutinante de *Glas* parece ilimitada. Derrida reescribe el texto de Genet implantándole injertos suplementarios, convirtiéndolo en un protético cuerpo de la literatura donde el texto se comenta a sí mismo. Queda por ver por qué eso se hizo en nombre de un Genet del que Derrida no volvió a ocuparse nunca. En principio podría parecer que no había ninguna necesidad, ni nada en su corpus, que diese razón de la tremenda operación discursiva a la que Derrida lo somete. Demasiado fácil resulta admitir que Genet descubre el reverso perverso de la Razón y el Sujeto por ser –de nuevo la cantinela sartreana– un ladrón o un presidiario que glorifica el mal. Derrida y Genet eran amigos; el escritor había abandonado la cárcel, y la novela, hacía mucho tiempo y estaba, en la época en la que él y Derrida se conocieron, completamente entregado a la lucha de los

afroamericanos en Estados Unidos y de los palestinos en Israel.⁵⁰⁴ Quizá, al nombre de Genet, se llegase desde un deseo o síntoma geográfico y corpo-político. Hay toda una geopolítica del mundo en *Glas*, del mundo convulsionado de los años 70 que obligó quizá también a Derrida a confrontarse con su origen, al que sólo se llega por el texto. Es en *Glas* donde Derrida empieza a trabajar su propia biografía injertándola o yuxtaponiéndola a los textos de Genet y a su nombre. Esa biografía no es el libro de la vida de un sujeto individual, sino el reverso de una gran narración histórica; aunque hace referencia a cierto modo de memoria colectiva. Genet había ansiado la salida del texto, el abandono de la escritura; pero tras *Glas* volverá a escribir. A mediados de los setenta Genet deja en la editorial Gallimard diversos manuscritos que se afanan en torno a los restos de una memoria no individual, de un *yo* que contiene, en su falta, los restos de la historia; y al que se llega por la escritura. No hay salida a lo real, pues la realidad tiene la frágil estructura de una memoria ficticia en la que hay que hundirse para recuperar, al menos, los restos.⁵⁰⁵

Y el resto que emerge se parece vagamente al viejo asunto del sujeto, que en *Glas* parece elaborarse desde los efectos de firma y la expropiación del nombre. En 1958, en la voluminosa monografía de Sartre, la operación literaria de Genet había sido el modelo de la constitución subjetiva, a partir de una elección originaria fuera de texto, mediante el trabajo literario. La obra literaria era la afirmación del sujeto, la respuesta al orden de los otros, del Otro, a la Ley. Esa respuesta podía ser una respuesta fallida, pues siempre podía correr el riesgo de no resultar legible; pero la hermenéutica fenomenológica y existencial venía en su ayuda para proveernos de las claves del texto, y por ende del sujeto, que en la obra de Sartre funcionaba como una instancia trascendental capaz de sostener el corpus, completo o despedazado. Pocos autores han generado tanta fascinación por su figura como Genet, firmante y narrario parecen quedar perfectamente identificados para la mayor parte de la crítica; aunque la firma, el nombre, la autoría no son otros nombres para el problema del

⁵⁰⁴ Derrida y Genet se conocieron gracias a su amiga común, Paule Thévenin, fiel cuidadora de la obra de Artaud; y se reencontraron, en 1968, en una convulsa universidad parisina en torno a una mesa en la que palestinos exiliados buscaban apoyo para su causa. En aquella época, cuenta Derrida, solían pasear por un París transformado. Genet había abandonado la literatura en esa época y rechazaba hablar de sus libros. *Glas* vino después; cuenta Edmund White que a Genet le gustaba el libro por su disposición abierta, frente a la cerrada monumentalización de *Saint Genet*; el *Glas* resonó también en la obra de Genet. Cf. White, E.: *Genet*. Barcelona, Mondadori, 2005, pp. 713, 796-800.

⁵⁰⁵ A finales del 2010 esos textos se publican con el título *La sentence suivi de J'étais et Je n'étais pas*. Ese texto, al que ya nos hemos referido en el segundo capítulo, guarda muchas semejanzas con *Glas*. En primer lugar, su disposición –aunque el de Genet no se organiza en dos columnas, sino que prolifera ampliando y multiplicando los *judas*, como si radicalizase la presentación sobre la hoja del texto de Derrida –; pero no sólo, pues los cruces con *Glas* son bastante más sutiles y complejos. A partir de una anécdota acaecida en el avión, el viaje a Japón se convierte en un pretexto para ahondar en los restos de la llamada civilización judeo-cristiana. Los márgenes del libro dan entrada a los otros o a los rechazados en ella. Las figuras y el lenguaje religioso inundan el texto, que se desenvuelve condensando el tiempo de la narración y la historia en un *Je* que lo aglutina y lo fisura. Cf. Genet, *La sentence*, ed. cit, pp. 12, 22, 28, 39 y ss.

sujeto, sino los efectos que han podido producirlo en un proceso que es económico. El espectro del Sujeto retorna despojado de sus atribuciones trascendentales, resto del texto. Si la *Fenomenología del Espíritu* era la narrativa de su constitución, el camino de formación o aprendizaje del sujeto que no era un sujeto individual, sino que por ese proceso alcanzaba la identificación con la generalidad del Espíritu —como en otro sentido lo fue el Hyperión de Hölderlin, aunque no haya en él cierre o reconciliación, salvo en la muerte que desintegra al sujeto a la vez que lo consagra, pero ya no como sujeto—, la obra de Genet podría leerse en el mismo sentido, sólo que en ella el sujeto, por ser un mal sujeto, resulta incapaz de elevarse a la generalidad. La no-historia, la fragmentación radical del texto y del corpus que nos narra Derrida, podría leerse como el anverso de la gesta de la constitución del sujeto, pero un sujeto no ejemplar, sino radicalmente idiosincrático que pervierte el orden social, simbólico, desde el interior, apropiándose de modo paródico al repetir el gesto de interiorización-exteriorización relevante. Genet no es sólo la negatividad que no se deja relevar; pues no hay incalculable sin cálculo, ni resto sin orden simbólico. Aunque eso no quiera decir que el orden simbólico detente la primacía sobre el resto, pues queda ahí un efecto incontrolable impidiendo la clausura del sistema, del cual el resto no es condición de posibilidad. El *je m'éc*, extraído de “Ce qui est resté d'un Rembrandt...”, puede reinscribirse como la dialéctica de Hegel, pero sin Espíritu absoluto, pues éste ha quedado convertido en una figura espectral y por ello iterable y singular. El padre, fuente al que retorna la tríada, es el espectro ejemplar, pero desde el momento en el que se presenta como espectro, dislocando la posibilidad de enunciación “aquí y ahora”, todo el orden simbólico se pone en riesgo. El espacio del texto, la escritura sin escena, trabaja en el duelo incesante y *après coup* del orden simbólico, del metalenguaje, de lo trascendental. El trabajo del nombre es un trabajo de duelo que tiene lugar en el texto indicando en él hacia algo que no es sujeto, ni pura negatividad virtualmente relacional que llegue a ser tal. En “Forcener le subjectile” hemos visto como la problemática del sujeto se reinscribe, se desplaza y difumina en algo que se le asemeja en lo que respecta al nombre y que parece funcionar como un archi-sujeto; sin embargo el subjectil no es un sustrato previo o anterior al sujeto sobre el que, por una operación simbólica, éste se produce, quizá individualidad pre-subjetiva anterior a lo simbólico, previa al Espíritu, como en Hegel el cerebro animal o su cuerpo elevado o elevable al espíritu por la muerte. El cuerpo sigue siendo ese resto en lo simbólico al que el subjectil indica, proyecta o libra emergiendo en el acto de su destrucción. En la reinscripción y la relectura del subjectil hay algo radicalmente heterogéneo, resistente, a la cuestión del sujeto. El subjectil es neutro; no está antes de la sexuación, sino que es lo que

resiste a ella imposibilitando la inscripción del cuerpo en la estructura, al igual que *gl*, que también escapa a las redes del significante, que no tiene sexo, que arranca el cuerpo y la voz. La historia de la subjetividad no se opone al acontecimiento, memoria del porvenir, marca siempre iterable, temporalidad desajustada; pues el acontecimiento es precisamente lo que no se deja prender en esa historia. La columna de Genet no describe la emergencia del sujeto del texto, ni la política paródica del orden simbólico por parte de un “mal sujeto” que escribe su lengua idiosincrática irreductible al discurso y a la lengua de los otros o del Otro, aunque pueda también haberse leído de ese modo, sino que escribe el resto ya ahí del subjectil, trabajándolo desde la letra. La reelaboración del problema del autor en el texto de Genet replantea la teoría textual que se había desarrollado en Francia durante la década anterior y lo hace desplazándola desde dentro. Si bien es verdad que su repercusión fue ensordecida, el clamor suena, realizando su fantasma, el fin de una época con algunos años de adelanto. *Glas* es quizá el libro en el que Derrida lleva hasta el límite las experimentaciones textuales que había compartido con Tel Quel, del que está ya alejado en el momento en el que *Glas* se publica. *Glas* no es un libro de filosofía, ni de literatura; es una operación radical de escritura que afecta a la lengua como sistema. Pero su propio exceso resulta casi paródico, en este caso la escritura desmonta al texto –si hay tal cosa–, el texto de Genet está ahí para mostrarlo. *Glas* traza el radicalmente (no)sujeto, mientras que por esa época, como resulta manifiesto en la ponencia de Sollers en un congreso sobre Artaud y Bataille al que Derrida ya no fue invitado, los telquelianos se ocupaban de recuperar al sujeto junto a Mao.⁵⁰⁶ Esa operación o in-operancia, motivo que retorna al

⁵⁰⁶ En 1972 tuvo lugar en Cerisy-la-Salle un coloquio dirigido por Phillippe Sollers con el título “Hacia una revolución cultural: Artaud, Bataille”. Entre los numerosos participantes no se encuentra Derrida. En el texto que abre el coloquio, con el título “Porque Artaud, porque Bataille”, Sollers escribe lo siguiente:

«No se trata de socialismo utópico, de inconsciente, de surrealidad, de raspadura hermenéutica, o de problemas de lenguaje. Se trata de dos viejos topos mucho más *profundos*, dando aquí a este término su sentido de actividad consistente no en minar los cimientos de una sociedad, sino en revolver su propia tierra. Todo lo que se piensa acerca de la sexualidad, el saber, la familia, el habla o la escritura, la representación, la locura es tratado por ellos. Se trata de mostrar cómo, sin pérdida de tiempo, Artaud y Bataille: dos nombres, o mejor, dos gestos que han desenterrado y comenzado a cortar el nudo sometido del *sujeto*.

El sujeto no esa inesencialidad, esa mancha que provocaría el que existiese por un lado la ciencia y por otro la ideología, de modo que no quedase otro recurso que dejarse dividir y resolver por una e interpelar por la otra. Es la puesta en juego misma de la dialéctica y de lo que ha sucedido desde Hegel, tras Marx y Engels, hasta Lenin y Mao Tsé-Tung, para mayor horror de la religiosidad enterrada bajo la concepción de la ciencia. Puesta en juego materialista, si es cierto que Freud tuvo la audacia de arriesgarse, el primero, a la subversión. Estamos de acuerdo con todos los que actualmente reprochan al psicoanálisis el haberse puesto, por razones teóricas y prácticas, económicas y políticas, al servicio del conservadurismo. Estamos de acuerdo por la *izquierda* con dicha postura, abandonando a sus ilusiones a los que de este modo creen poder librarse de una herida que nunca han tolerado. No se puede volver a lo anterior a Freud en igual medida en que no se puede hacer tampoco con respecto a Marx, Engels o Hegel, pero hay muchas cosas nuevas *ahora* sobre la tierra, lo que significa que tampoco es posible quedarse “con” Freud o Marx. Es necesario, incluso con respecto a ellos, pensar lo que no pensaron, aunque no se tenga conciencia de ello; ya que, por supuesto, no basta con declararse “posterior” para serlo. Hay que demostrarlo, a menudo de una manera opaca e indeseable, es decir,

menos dos veces en el texto como la mar impasible, es especialmente aguda en la columna de Genet. Las mitologías del texto tocan a su fin; pero al mismo tiempo nunca Derrida había tomado tan radicalmente a la letra la escritura.

4.2 Jean Genet, según la crítica literaria

“¿Él, quién?”: así inicia Derrida la columna Hegel, a Genet no se le hace esa pregunta. ¿Quién es el objeto de la columna izquierda de Glas? Y sobre todo: ¿Quién era Genet antes de Glas, sobre qué corpus previo opera la lectura, la escritura de Derrida? Frente a Hegel, que sólo puede darse como letra muerta, tradición quizá esclerotizada, deformada y ahogada por la montaña de interpretaciones sedimentadas sobre él, Genet es un cuerpo y un corpus vivo; y, no sólo eso, Genet es un contemporáneo y en cierto modo un amigo. Esa irreductibilidad del nombre propio al texto, esa exigencia, pese a todo, de hacerle justicia no tanto al autor cuanto al individuo idiosincrático tiene efectos en el texto de Derrida a modo de confesión de miedo, de intentos de leerse anticipadamente por el otro.

« Ne pas arrêter la course d'un Genet. C'est la première fois que j'ai peur, en écrivant, comme on dit « sur » quelqu'un, d'être lu par lui. Ne pas l'arrêter, le ramener en arrière, le brider. Il m'a fait savoir hier qu'il était à Beyrouth, chez les Palestiniens en guerre, les exclus encerclés. Je sais que ce qui m'intéresse a toujours (son) lieu là-bas, mais comment le montrer ? Il n'écrit presque plus, il a enterré la littérature comme pas un, il saute partout où ça saute dans le monde, partout où le savoir absolu de l'Europe en prend un coup, et ces histoires de glas, de seing, de fleur, de cheval doivent le faire chier »⁵⁰⁷

Aunque Genet era ya un corpus textual que había hecho correr ríos de tinta y dado lugar, desde muy pronto, a múltiples aproximaciones literarias; finalmente, él también estaba deformado por las múltiples palabras escritas en su nombre. Genet se había hecho objeto a sí mismo de una operación literaria radical, y no había salido indemne. Buen ejemplo de ello es la edición de sus obras completas en la editorial Gallimard a finales de los 50, siendo aún un autor vivo e incluso joven, precedidas del inmenso tomo introductorio escrito por Sartre e intitolado *Saint Genet*. ¿Cómo librarse de una

realizarlo. ¿Qué introduce Marx en Hegel, y Freud en lo no dicho de toda la filosofía? Un acto. Lo mismo hacen Artaud y Bataille en todo escrito.» AA.VV.: *Artaud*. Valencia, Pretextos, 1977, pp. 8-9.

¿Podría verse la elección de Genet, y la inmersión de Bataille en la metafísica, como un desplazamiento del canon telqueliano? El *glas*, aunque no se agote ahí, podría provenir de Artaud (las glosolalias, el *gli/crì*) y de Bataille (su poema *Glas*); y en *Glas* Derrida desplaza la tópica, y los tópicos, de su tiempo, imponiendo cautela sobre las salidas de la metafísica y las revoluciones en el texto; en lo que quizá se deje leer como una respuesta a las posiciones de Sollers en el grupo Tel Quel.

⁵⁰⁷ *Glas*, p. 45 b.

canonización al inicio de su carrera literaria? El texto de Sartre hizo mucho daño a Genet, que pasó tras él varios años sin escribir. Sartre es buen ejemplo, pero no el único; la insistencia en lo biográfico para explicar su obra es una constante en los textos a él dedicados. En 1974 Genet es ya un autor teatral consagrado, pero había dejado de escribir y comenzado sus actividades políticas apoyando primero a los Black Panthers en los Estados Unidos y después a los palestinos. El antiguo presidiario escribió un guión radiofónico denunciando la hipocresía del cierre de los reformatorios y de las discusiones en torno a la pena de muerte. El preciosista Genet, donde las innovaciones literarias estaban siempre presas de un clasicismo de la lengua y un preciosismo del estilo, firmó algunos de los textos más radicales de la vanguardia en sus críticas de arte, muy especialmente el “Ce qui est resté d’un Rembrandt...” publicado en 1967 en la revista *Tel Quel*. Política y literariamente Genet está vinculado a los grupos de vanguardia entre finales de los sesenta y principios de los setenta; de ese modo entra en contacto con Derrida. *Saint Genet* está ya muy lejos, pero ha dejado una huella profunda en los textos posteriores; ahí irrumpe *Glas*. ¿Qué Genet recibe Derrida? ¿Qué efectos tiene *Glas* en la crítica posterior de Genet? ¿Qué efectos tiene en su objeto Genet, tras afirmar que no hay singularidad genética, que finalmente ese cuasi-libro no se ocupa de Genet? ¿Qué restos produce, a modo de texto, en el corpus que despedaza de ese modo?

De un primer vistazo, el corpus crítico sobre Genet es la reiteración insaciable de su nombre propio. Si bien es cierto que no es un rasgo inhabitual, incluso hoy, de la crítica literaria intitularse a sí misma con el nombre de su objeto, pocos casos hay tan flagrantes como el de Jean Genet. La mayor parte de los textos a él consagrados (y en eso Derrida se recorta como una excepción en el particular claroscuro que produce, y aún más cuando la materialidad del nombre propio parece ser su objeto) se llaman a su vez *Jean Genet*... ¿Falta de imaginación o manifestación patente de la unión indisociable entre el autor y la obra que esas operaciones críticas presuponen? En esa lista del corpus crítico genetiano abundan las biografías, herencia sartreana sin duda, e incluso los otros textos tienden a desplegarse en ese frágil espacio entre lo literario y lo biográfico.⁵⁰⁸ Sin duda ha sido el propio Genet el que ha abierto esa lectura, precediéndola, haciéndose objeto a sí mismo –como desplegará hasta sus últimas consecuencias *Glas*– y produciéndose a “sí mismo” en un borde indecible del texto a modo de pliegue. En su prefacio a la bibliografía anotada de Genet, Richard Webb

⁵⁰⁸ Eso se puede observar todavía en obras relativamente recientes. Cf. Redonnet, M.: *Jean Genet: le poète travesti*. Paris, Grasset, 2000. El autor lleva a cabo una lectura bio-bibliográfica bastante convencional deteniéndose en muchos motivos también tratados por *Glas*, muy especialmente el duelo en *Pompes funèbres*, pero no recoge ninguna cita de *Glas*. Cf. Lane, D.: *Jean Genet ou la Quête de l’ange*. Paris, L’Harmattan, 2003. Este libro se mueve también entre lo literario y lo biográfico; tampoco hace ninguna referencia a *Glas*.

incide y da cuenta del interés que éste despierta más allá de su obra;⁵⁰⁹ desde 1947 Genet fue objeto de numerosos artículos firmados por figuras tan relevantes en la Francia del momento como Cocteau, Mauriac o Sartre. Publicado en 1952 *Saint Genet comédien et martyr* es generalmente aceptado como el trabajo seminal en la crítica de Genet y discutido en prácticamente todos los libros que tratan de su obra. Su enfoque, que hace depender lo literario de la elección existencial, proporcionó el tono de la mayor parte de los textos posteriores y aún en la crítica reciente sigue despertando polémica.⁵¹⁰ El año de su publicación el libro de Sartre fue ya contestado por Georges Bataille;⁵¹¹ Derrida recoge ambas lecturas en *Glas* para impugnarlas radicalmente, gesto inhabitual en sus textos. Sartre era una figura muy contestada ya por los círculos de la nueva vanguardia parisina, cercanos a la nueva crítica y al estructuralismo, muy especialmente por el grupo Tel Quel. Bataille, sin embargo, fue un autor reivindicado por el grupo y clave en la formación del pensamiento francés entre las décadas sesenta y setenta.⁵¹² Ambos serán duramente cuestionados por Derrida en *Glas*; aunque en lo que respecta a Bataille algunos de esos rasgos ya estaban presente en “D’une économie restreinte...”, *Glas* los agudiza y el pensamiento de la transgresión y la soberanía oscila aún más hacia la metafísica.

4.2.1 La canonización sartreana y su repetición paródica en *Glas*

En 1952 Sartre escribe una “magistral” introducción a las obras completas de Genet. Éste había abandonado la prisión no hacía demasiado tiempo tras haber escrito un poema y tres novelas. Genet es un autor en el inicio de su carrera literaria cuando Gallimard decide hacer de él un clásico. Semejante operación museística implica todo el *double bind* del archivo: guardar para perder, clausurar a un autor vivo en la pirámide de unas obras completas, que distaban mucho de serlo en 1952, para embalsamarlo. El primer volumen de esas obras, que se pretende una introducción, es encargado a Jean-Paul Sartre. El libro resultante es más voluminoso que el grueso de los textos de Genet, extendiéndose a lo

⁵⁰⁹ « Genet’s work stands as an uncompromising and virulent attack not only on literary and dramatic convention, but also on accepted sexual and political practices. Then there is the man.» Webb, R.: *Jean Genet and his Critics: an Annotated Bibliography 1943-1980*. London, The Scarecrow Press, 1982, p. ix.

⁵¹⁰ Cf. Ringer, L.: *Saint Genet Decanonized: The Ludic Body in Querelle*. Rodopi, Amsterdam, 2001. Todavía en el 2000 parece que hay la obligación de liberar al corpus de Genet de la lectura de Sartre. Ringer trabaja la noción de identidad precaria y reivindica un elemento que ha escapado a Sartre y a muchos de los comentaristas de Genet, el cuerpo lúdico que ocupa un lugar central en la obra de Genet. Ringer reivindica la escritura del deseo homosexual de Genet contra las lecturas psicoanalíticas y asumiendo la filiación de la crítica a la organización sexual y al orden patriarcal de Deleuze y Guattari.

⁵¹¹ Cf. Bataille, G. : « Jean Paul Sartre et l’impossible révolte de Jean Genet », en *Critique*, 65 Octubre 1952 ; y posteriormente en *La littérature et le mal*. Paris, Gallimard, 1957, pp. 185-226.

⁵¹² Cf. Asensi, M.: *Los años salvajes de la teoría*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, pp. 47-50 y 159 y ss.

largo de casi setecientas páginas. La presentación de Sartre enuncia claramente las intenciones de ese libro, intitulado *Saint Genet: comédien et martyr*, que se inscribe en los trabajos que Sartre estaba desarrollando en esa época. Sartre busca en Genet un ejemplo que pruebe sus teorías, que le sirva en sus discusiones y le permita encontrar su vía en la filosofía contemporánea: mostrar los límites de las interpretaciones marxista y psicoanalítica y demostrar que sólo la libertad puede dar cuenta de una persona en su totalidad. El asunto no era, pues, un asunto literario; no se trata del texto Genet sino de la persona total de la que sus textos son expresión. Tal propósito marca la forma en la que el libro de Sartre va a presentarse, un extraño híbrido entre la biografía y el ensayo filosófico en la que las citas (pocas) sólo son llamadas a comparecer como prueba de alguna afirmación categórica sobre el hombre. Los textos se convierten en el espacio para probar la tesis, en palabras de Sartre:

« Retrouver le choix qu'un écrivain fait de lui-même, de sa vie et du sens de l'univers jusque dans les caractères formels de son style et de sa composition, jusque dans la structure de ses images, et dans la particularité de ses goûts, retracer en détail l'histoire d'une libération : voilà ce que j'ai voulu ; le lecteur dira si j'ai réussi »⁵¹³

El estilo de un autor, su composición, la estructura de sus imágenes pueden, deben incluso, derivarse de una elección original que tiene como origen la radical libertad humana. Toda la escenografía de los textos de Genet tiene que derivarse de una fuente única, que es fuente también de su subjetividad. De semejante afirmación se siguen numerosas implicaciones para la lectura y la escritura como tales. La escritura es expresión de una elección original que tiene en su base la libertad y cuyo fin es la comunicación, aunque Sartre destaca que Genet rehúsa comunicar a sus lectores, pero este hecho se comprende como una falta. Leer debe ser, por tanto, recuperar bajo las capas del texto lo que lo motiva primariamente, la elección originaria que está fuera del texto en el ámbito impreciso de lo que suele llamarse vida. Así va a leer Sartre a Genet, recogiendo sus textos hacia una fuente única que ya no es textual.

El libro empieza con el nombre de Genet. Ese nombre por el que Sartre jamás se interroga soporta dócilmente sobre sí todas las frases vertidas para dar cuenta no sólo de su obra, sino de su vida. Sartre busca en la infancia de Genet esas claves: « un accident l'a buté sur un souvenir d'enfance et ce souvenir est devenu sacré ».⁵¹⁴ Según Sartre no resulta raro que una memoria condense en un solo momento mítico las contingencias y los perpetuos

⁵¹³ Sartre, J.P. : *Saint Genet. Comédien et martyr*. Paris, Gallimard, 1952, p. 645.

⁵¹⁴ *Op. cit.*, p. 9.

comienzos de una historia individual; Genet ha vivido y no cesado de revivir este período. Sartre sitúa a Genet en esta temporalidad mítica, sagrada, en un tiempo del origen en el que la muerte ya ha tenido lugar, el instante de la elección originaria.⁵¹⁵ Pese a que pueda parecer que en este punto podríamos reunir a Sartre y a Derrida, en Sartre ese momento ha tenido lugar en la infancia y puede recogerse en una biografía; es un instante que en algún momento ha sido presente. Sartre lo sitúa en el momento del robo que lo separa de la comunidad y lo vuelve “otro para sí mismo”. Partiendo de esto las afirmaciones categóricas se suceden; Sartre afirma tajantemente haber encontrado la clave de Genet:

« Voilà donc la clé de Genet, voilà ce qu’il faut comprendre d’abord : Genet est un enfant que l’on a convaincu d’être, au plus profond de lui-même, *un Autre que soi* »⁵¹⁶

El motivo de la clave o llave se recogerá en *Glas* de modo irónico y en él Derrida reunirá de algún modo a Sartre con Lacan en su crítica del trascendentalismo.⁵¹⁷ La alteridad, la expropiación son la fuente del mal y el recorrido de Genet será asumirse desde esa alienación radical, lo que llegará a cumplirse en la transformación estética. El ladrón será escritor. Curiosamente en este punto Sartre se encuentra, para rechazarlo de inmediato, con uno de los rasgos de las novelas de Genet en el que más incide Derrida:

« J’expliquerai plus loin pourquoi les ouvrages de Genet sont de faux écrits en fausse prose. Mais fausse ou non, la prose naît de l’intention de communiquer »⁵¹⁸

Falsa o no, la prosa nace con la intención de comunicar. Bataille reincidirá en la afirmación sartreana de que la literatura es comunicación; pero esta vez será para sostener que en Genet no hay verdadera literatura, porque no hay verdadera operación soberana. Lo falso, lo artificioso, quizá incluso el simulacro son rasgos de las novelas de Genet, posteriormente lo serán también de sus obras de teatro, en las que los comentarios de Sartre y Bataille inciden negativamente. Ese elemento es asumido y radicalizado en *Glas* contra las lecturas anteriores. No será el único motivo que se repita en *Glas*, Derrida toma de Sartre muchos de sus tópicos para alterarlos y desplazarlos. En el epígrafe “et moi plus doux...” Sartre define el proceso de escritura de *Notre-Dame-des-Fleurs* como una

⁵¹⁵ *Op. cit.*, p. 10

⁵¹⁶ *Op. cit.*, p. 45.

⁵¹⁷ *Glas*, pp. 37 b y ss.

⁵¹⁸ Sartre, J.P. : *Saint Genet. Comédien et martyr*, ed. cit., p. 473.

desintoxicación;⁵¹⁹ el motivo del veneno será también trabajado exhaustivamente en *Glas*. Sartre había anotado también la incidencia de las imágenes fálicas y la serie de términos en torno al recogerse cabe sí (*resserremets, rassemblements*) que imantan el texto de Derrida.⁵²⁰ Sartre refiere asimismo la anécdota del tubo de vaselina en la página 543 y siguientes; y la de la vieja mendiga (que en *Glas* desencadena la cuestión de la madre impropia) en una nota al pie de la página 544. Los dos análisis no están tan alejados, ambos insisten sobre todo en el elemento líquido y viscoso. El tema del lenguaje es también especialmente relevante ya en la obra de Sartre, la operación literaria de Genet trabaja el lenguaje como magnificación, perversión del sentido y del lenguaje de los otros. Lo más destacado es, en cualquier caso, el tema del duelo en esos tópicos recurrentes entre Sartre y Derrida:

« *Pompes funèbres* est le récit des efforts de Genet pour transformer son amant mort en sa propre substance, ou comme il dit pour le *manger*. [...] Le livre est donc à la fois le récit d'une liquidation et cette liquidation elle-même ; l'auteur se délivre en racontant sa délivrance ou, si l'on préfère, le travail du deuil se fait par écrit ». ⁵²¹

Esta referencia al duelo se queda en un lugar más o menos convencional: superación del dolor al desarrollarlo en el imaginario. Quizá Derrida y Sartre nunca estén más lejos que cuando inciden en los mismos motivos. Derrida reitera los tópicos sartreanos; pero lo que se opera en *Glas* es un desplazamiento radical. Ambos, en cuanto intérpretes, se dejan contagiar o inocular los virus de Genet, así en esta frase de Sartre que podría adelantar un clamor y en toda la tópica que recoge el duelo como asimilación del otro: “Offrande aux morts, le deuil enfermé dans le livre comme en un cercueil rejoint les Morts”⁵²² El trabajo de duelo, trabajo de masticación y deglución, se convierte en una interiorización del Otro, en un hacer de él “yo”: Jean Decarmin se convierte en Jean Genet por el duelo. Pero en Sartre ese trabajo de duelo como escritura es un trabajo de idealización, que convierte a la tristeza en tristeza arquetípica:

« *Pompes funèbres* poursuit le “travail de deuil ” jusqu’à transformer la douleur vécue en Eidos de la sensibilité et jusqu’à en prendre la conscience la plus ample et la plus claire.»⁵²³

⁵¹⁹ « Mais en même temps, cet ouvrage, sans que l'auteur s'en doute, est le journal d'une désintoxication, d'une conversion : Genet s'y désintoxique de lui-même et se tourne vers autrui. Mieux encore, ce livre est cette désintoxication elle-même : il ne se contente pas d'en porter témoignage, il la réalise » *Op. cit.*, p. 499.

⁵²⁰ *Op. cit.*, p. 156.

⁵²¹ *Op. cit.*, p. 180.

⁵²² *Op. cit.*, p. 581.

⁵²³ *Op. cit.*, p. 581.

Según Sartre, la composición de su obra no es un capricho de esteta; es el propio Genet quien se presenta como estructura interna de ésta y no sólo en los aspectos diversos de sus personajes. Ese contrapunto entre el reflejo reflectante y el reflejo reflejado define el movimiento interno del ladrón en busca de sí mismo. Genet nos narra la conversión del homosexual en sujeto por primera vez en la literatura, Sartre lo compara en esto con Proust quien ha tenido que presentar a los homosexuales con la mirada del entomólogo.⁵²⁴ Sartre da vueltas todo el tiempo en torno a una dialéctica del mismo y el otro, de hacerse objeto para sí mismo y para los otros para así convertirse en sujeto.⁵²⁵ Sin embargo, también Sartre, como Derrida, confiesa el temor y la vergüenza ante el hombre Genet. En el “*Prière pour le bon usage de Genet*” Sartre afirma que deja en manos del lector el juicio sobre el éxito o fracaso de la operación y reconoce un escrúpulo: ¿Ha sido lo bastante justo hacia Genet? Al hombre lo ha defendido pero...¿ ha defendido al escritor? Seguidamente Sartre sostiene que Genet en cuanto escritor usa a sus lectores como medios, habla como enemigo. Sartre reconoce a modo de confesión estar preso en un vínculo indecible que conduce en cualquier caso a una pérdida, pero intenta cortar el nudo en el que amarra la indecidibilidad de la traición :

« Jugez de mon embarras: si je révèle qu'on peut tirer profit de ses ouvrages, j'invite à le lire mais je le trahis; que j'insiste au contraire sur sa singularité, je risque de le trahir encore : après tout, s'il a livré ses poèmes au grand public, c'est qu'il souhaitait d'être lu. Trahir pour trahir je prends le premier parti : au moins je serai fidèle à moi-même »

Y un poco más adelante:

« Il joue son œuvre à qui perd gagne et vous êtes son partenaire : donc vous ne gagnerez quand acceptant de perdre »⁵²⁶

Sartre convierte a Genet en ejemplar. En esa llamada al orden a modo de postfacio Sartre se pregunta, adelantándose al posible lector, por los motivos que llevan a leer a Genet, y responde: « Genet c'est bien nous ; voilà pourquoi nous devons le lire.» Ese nosotros, que parece no problemático para Sartre, es su sociedad presente caracterizada como una etapa histórica en la que « l'avenir est plus présent que le présent : on ira dans la lune, on créera la vie, peut-être »,⁵²⁷ pero a la vez esa época es una época de clausura en la

⁵²⁴ *Op. cit.*, p. 648.

⁵²⁵ *Op. cit.*, p. 601.

⁵²⁶ *Op. cit.*, 655 y ss.

⁵²⁷ *Op. cit.*, p. 661.

que la revolución ya no es posible, en la que se ve más clara que nunca la injusticia pero no hay ni los medios ni la voluntad de repararla y en la que la guerra más sangrienta amenaza. Genet nos tiende el espejo en el que hay que mirarnos. Sartre habla, claro está, en ese escenario aún de post-guerra de un “nosotros europeos”. El libro de Sartre se publica en 1952, aún no era el tiempo, si bien ya empezaba, de las guerras de liberación colonial, el tercer mundo estaba empezando a surgir. Ese escenario será desplazado en *Glas*, la toma de partido política de Genet sería imposible en este marco sartreano.

Las prematuras obras completas, que trataban de abortar un dispositivo antes de su cumplimiento, no pueden prever el resto del corpus, difícilmente los artículos políticos publicados por Genet entre los 60 y los 70, apenas su teatro. Sartre no se ocupa del teatro, si bien un pequeño texto sobre *Les bonnes* se incluye a modo de apéndice, presentando la obra como el más extraordinario ejemplo de imaginario y realidad. Lo que a Genet le gusta en el teatro según Sartre es lo falso, el *toc*, lo artificial. La irrealidad y la falsificación de la feminidad son los principios del teatro de Genet. Las criadas son puro artificio, pero en su dualidad reflejan a Genet; pues, como él, son otro y sí mismo. Derrida comenta detalladamente *Les bonnes* en *Glas* reincidiendo en las tópicas sartreanas pero desplazándolas: el trío especular articulado en torno a un elemento organizador ausente, el amante de la Señora según Sartre indica, reaparece para diseminarlo hacia otras tópicas que enturbian las tesis y el diáfano sentido al que ese texto es reducido en Sartre.⁵²⁸ Este trucaje extraordinario, esta urdimbre de apariencias, esta superposición de torniquetes que envían sin cesar de lo verdadero a lo falso, y al revés, funciona como una máquina infernal. Genet se guarda de mostrarnos desde el principio su funcionamiento, radicaliza la apariencia hasta mostrar la nada, así la falsa feminidad de las criadas llevada a su extremo en la representación:

«Exfoliée de sa matière, épurée, la féminité devient un signe héraldique, un chiffre. Tant qu’il demeure naturel, *le blason féminin restait englué* dans la femme. Spiritualisé, il devient une catégorie de l’imagination, un schéma organisateur des rêveries : tout peut être “femme” : une fleur, une bête, un encrier»⁵²⁹ (el subrayado es mío)

Este pasaje deja resonar por adelantado motivos reconocibles en *Glas*: la mujer, el blasón, la tópica heráldica e incluso el sonido de *g*; pero de inmediato, en lugar de fijarse en los detalles del texto y sus virtualidades, Sartre lo conduce a grandes dualidades metafísicas.

⁵²⁸ *Glas*; p. 62 b y ss.

⁵²⁹ Sartre, J.P. : *Saint Genet. Comédien et martyr*, ed. cit., p. 677.

El trabajo de Genet sería mostrar el carácter fundente de lo real, la apariencia se revela como pura nada y a la vez como causa de sí:

« Traduisez dans la langue de Mal: le Bien n'est qu'une illusion ; le Mal n'est qu'un Néant que se produit lui-même sur les ruines du Bien »⁵³⁰

4.2.2 Jean Genet por Georges Bataille: resistencias metafísicas del pensador de la parte maldita

Si hay una polémica implícita en *Glas*, y un desvío respecto a los tópicos compartidos con el grupo Tel Quel, es la que tiene lugar contra Bataille; en *Glas* se produce la consumación de una lectura ya anunciada con la que Derrida se distancia de los lugares comunes del pensamiento y la literatura de su tiempo que habían canonizado a Bataille. Como hemos visto, no era la primera vez que Derrida se ocupaba de Bataille, lo había hecho ya en *L'écriture et la différence* precisamente junto a Hegel. Ese texto oscilaba: la economía general no se habría sustraído a la metafísica, más bien se movería en un espacio exiguo en el que estaría siempre amenazada de caer en ella. *Glas* es también el título de un poema de Bataille; un hecho que no es casual, como indican las citas de las diversas elaboraciones de él en el *Glas* de Derrida. Entre Hegel y Genet, Bataille podría haber tendido un puente que Derrida rechaza tajantemente. Las referencias a Bataille en *Glas* cobran especial relevancia por lo acerado de las mismas. La ironía de Derrida respecto a éste sólo se iguala a la que despliega con Sartre. La selección operada sobre los textos que Bataille dedicó a Genet en *La littérature et le mal* son especialmente sangrantes. La operación soberana como comunicación descubre su raigambre metafísica; la incomodidad de Bataille respecto a los textos de Genet proviene de su exigencia de autenticidad, de decidir entre lo bueno y lo malo en lo que respecta al acto literario. El texto de Bataille es, sin embargo, más matizado de lo que permiten ver los recortes que Derrida extrae de él, aunque su lectura de Genet revela una incomodidad que Derrida diagnostica con agudeza. En la sombra queda el Bataille de la soberanía como pura pérdida, que había servido para intervenir en el texto hegeliano mostrando en su interior otra operación de escritura ahogada. Lo que funciona como una interrupción del mecanismo hegeliano no va a ser ya lo no calculable por excesivo, el despilfarro como principio an-económico. El despilfarro está ligado al cálculo, lo incalculable se calcula: no hay posibilidad de sustraerse de la economía; pero ésta queda ya interrumpida en su interior por su propio funcionamiento, que no puede evitar producir un resto que no le resulta del todo asimilable. Es ese resto

⁵³⁰ *Op. cit.*, p. 690.

que no es ni interno, ni externo, lo que *Glas* trata de re-iterar. No se trata de transgresión como movimiento trascendente, como posibilidad de escapar, hacia arriba, del cálculo. La soberanía así entendida cae del lado de la metafísica; y en ningún lugar resulta esto tan obvio como en el capítulo que Bataille dedica a Genet en el libro anteriormente citado.

Bajo la advocación de Genet, a quien Bataille pretende contestar es a Sartre, que quedaría preso en la economía del ahorro, y reivindicar frente a aquel su propia propuesta en torno a la soberanía como gasto suntuoso. Como él mismo dice acerca de *Saint Genet. Comédien et martyr*: «Sartre vient d'écrire enfin un livre qui l'exprime».⁵³¹ Bataille no escatima cumplidos para el *Saint Genet*, al que califica como uno de los libros más ricos de esa época y lo más sobresaliente que Sartre ha escrito nunca; pero desde el inicio Bataille muestra su antipatía hacia la operación que con Genet se está llevando a cabo. Comenta irónicamente las afirmaciones de Sartre sobre unas obras completas que lo sitúan al nivel de cualquier otro clásico de las letras francesas; y plantea si el entusiasmo hacia Genet no será fruto del esnobismo literario. Aunque Bataille afirma asimismo que *Saint Genet* es la obra más importante de Sartre e incluso la obra filosófica de mayor interés en ese siglo, por ser la única monografía que un filósofo dedica al tema del mal, pues bajo el nombre de Genet lo que está en juego es una reflexión filosófica sobre ese tema.⁵³² En lo que a Genet respecta Bataille y Sartre se muestran en un acuerdo relativamente armonioso; Bataille reitera parte de los tópicos sartreanos, las actitudes arcaicas de Genet, por ejemplo, que pone en relación con la soberanía; y, sobre todo, la incapacidad de Genet de comunicar con sus lectores, que es el punto fuerte de su condena. La operación de Genet no sería soberana porque no pretende comunicar; es su tesis. Sartre y Bataille coinciden en afirmar que la escritura de Genet no es comunicación. Bataille califica la literatura de Genet de *ersatz* (sucedáneo) y afirma que sus textos tienen el dudoso gusto de las joyas; sobre el pasaje de la muerte de Harcamone anota lo siguiente: «La beauté de ce passage est celle des bijoux, elle est trop riche et d'un mauvais goût assez froid».⁵³³ También Sartre había hablado de la falsa prosa y del rechazo a la comunicación en los textos de Genet; a ambos la falsedad y el sucedáneo que perciben en Genet les molesta. Derrida reincide también en este rasgo que reinscribe en *Glas* de modo afirmativo en los pasajes en torno al fetichismo.⁵³⁴ Las afirmaciones para apuntalar esa condena se suceden: Genet carecería de lealtad, exigencia elemental de la soberanía, y su “soberanía” sería sólo la soberanía aparente del esclavo, cuyo reino es el del fracaso. Bataille lee a Genet a la luz de la dialéctica

⁵³¹ Bataille, G.: *La littérature et le mal*. Paris, Gallimard, 1957, p. 288.

⁵³² *Op. cit.*, p. 289.

⁵³³ *Op. cit.*, p. 395.

⁵³⁴ Cf. *Glas*, p. 242b y ss.

del amo y el esclavo de Hegel,⁵³⁵ la soberanía de Genet es la traición a la soberanía, la soberanía muerta. El Genet de Bataille es el producto de la gran operación sartreana, en él Bataille entra a discutir con Sartre, no se trata nunca sólo de Genet. Éste funciona como una excusa para criticar la idea de libertad sartreana, separada del acto soberano como acto suntuoso. Sin embargo, en la crítica acerada a la falsa soberanía de Genet, al carácter de sucedáneo o simulacro de soberanía en sus textos, Bataille no repara en el carácter excesivo de la simulación. Derrida sí recogerá este elemento, que volverá contra Bataille la economía general.

4.2.3 La constitución de un corpus crítico sobre Genet antes y después de *Glas*

Genet no podía sino componerse de pedazos solidificados de otros corpus desde el momento en que ya no era sólo un novelista, sino un campo de batalla. La monografía de Sartre, que decía más del propio Sartre que de Genet, había abierto la veda. Para bien o para mal, Sartre inaugura la crítica genetiana afectando a todo lo que vendrá a continuación. Antes de *Glas*, entre la década de los sesenta e inicios de los setenta, cabe destacar cuatro textos que marcan las líneas generales de la interpretación posterior de Genet. La lectura de Sartre tuvo su continuación, y casi su paráfrasis, en el libro de R. D. Laing *The Self and Others: Further Studies in Sanity and Madness*.⁵³⁶ También Genet fue leído por el feminismo, así la ya clásica Kate Millet publica en 1969 un artículo sobre él en la *New American Review*, recogido posteriormente en *Sexual Politics*.⁵³⁷ Para Millet las novelas de Genet son una crítica virulenta a los roles de género en la sociedad heterosexual a través de la revelación de las bases no biológicas de los conceptos de masculino femenino, muy especialmente en *Le balcon*. En 1970 se inicia también otro tipo de enfoque, más atento a los elementos formales y al estilo literario de Genet; es el caso de Robert Wilcock que aborda la lectura de Genet desde la cuestión del lenguaje, analizando los recursos utilizados por éste y muy especialmente la correspondencia de los nombres con su significación poética, así en el caso de *Divers* o *genêt* y en la elección de nombres en *Les paravents*.⁵³⁸ Este recurso, al que Sartre no había prestado atención, es también destacado en *Glas* por Derrida. En esta misma línea, centrándose en la obra de Genet y no tanto en el hombre, puede encuadrarse a Ihab Hassan que analiza a Genet junto a otros autores en un libro dedicado al

⁵³⁵ Bataille, G.: “La littérature et le mal”, ed. cit., p. 306.

⁵³⁶ Laing, R.D.: *The Self and Others: Further Studies in Sanity and Madness*. Chicago, Tavistock, 1961.

⁵³⁷ Millet, K.: “Sexual Politics: Miller, Mailer and Genet et.”, en *New American Review*, nº 7, August 1969; publicado posteriormente en Millet, K.: *Sexual Politics*. London, Doubleday, 1970.

⁵³⁸ Wilcocks, R.: “Genets preoccupation with Language”, en *Modern Language Review* 4, October 1970.

surgimiento de la literatura post-moderna.⁵³⁹ En enero de 1974, el año de publicación de *Glas*, se publica un artículo en la *Revue française de la psychanalyse* donde se hace también tema del narcisismo y del trabajo de duelo en Genet. El autor, Serge Viderman, interpreta la glorificación que Genet hace del mal como una expresión de la omnipotencia fálica que se convierte en “un désir narcissique toujours incapable de tenir sans partage le champ des tendances contradictoires qui vise à rompre la cohérence transparente du sujet.”⁵⁴⁰ Esto se observa según el autor muy especialmente en *Pompes funèbres* en el deseo de consumir, de dominar al joven amante, proyección de la pérdida narcisística del objeto vivida como la propia muerte del sujeto. La cualidad y especificidad del objeto literario no se tiene en cuenta en una lectura que de nuevo identifica narrador y narratario dejando de lado la indecidibilidad del texto.

La publicación de *Glas* en 1974 marca otro punto de inflexión en la crítica de Genet; aunque los efectos de la lectura no se dejarán sentir en la literatura posterior.⁵⁴¹ Si bien muchos autores destacan la importancia del libro o se completan con descripciones breves o comentarios parciales del mismo, los aportes de Derrida respecto a ciertas tópicas no son apuntados. Ciertamente que algunos intérpretes de Genet han dedicado artículos a *Glas*, como Nathalie Sartilliot o Ian Magedera, pero la lectura de Derrida no ha impregnado sus análisis.⁵⁴² Richard Webb, autor de una bibliografía comentada sobre Genet, hace esta observación que volverá a ser repetida en intérpretes posteriores:

« In part a reflection on semantics, in part a discourse on fetishism, and in part an analysis of Genet through the lens of Saint Genet, the resulting whole is an attack on both de Lacanian and the Sartrean methods and another contribution to Derrida's fundamental critique of the logocentric basis of Western metaphysics. Like *Saint Genet*, *Glas* tells us more of the author and his method than of Genet »⁵⁴³

⁵³⁹ Hassan, I.: *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Post-modern Literature*. Oxford University Press, 1971.

⁵⁴⁰ Viderman, S.: “La plaie et le couteau: l'écriture ambiguë de Genet”, en *Revue française de la psychanalyse*, 38 :1, Janvier 1974, p. 141.

⁵⁴¹ Patrice Bougon, en la introducción a *L'esprit créateur: Jean Genet*, señala que hay tres momentos fundamentales en la historia de la crítica de Genet: « The history of the reception of Jean Genet's writing has been marked most especially by three critical perspectives. Sartre's *Saint Genet comédien et martyr*, published by Gallimard in 1952, brought Genet international acclaim, proposing an interpretation of his novels focusing on the thematics of evil, homosexuality and liberty. The nineteen sixties and seventies then turned critical attention to the complexity of his theatre, as shown by the 1972 issues of the theatrical journals *Voies de la création théâtrale* (CNRS) and *Obliques*. Finally, in 1974, Derrida took what I believe was a decisive step in analyzing, with *Glas* (Galilée, 1974), a particular logic of the signifier –event though his text did not have an effect comparable to that of Sartre's, no doubt because there is still a certain resistance to the Derridian approach.» AA.VV.: *L'esprit créateur: Jean Genet. Literature and politics*, 1:35, Spring 1995, p. 3.

⁵⁴² Véase en el capítulo primero, “*Glas reste*”, el epígrafe “*Glas* en la academia anglófona: reciclajes desde la Teoría de la literatura”.

⁵⁴³ Webb, R.: *Jean Genet and his Critics: an Annotated Bibliography 1943-1980*, ed. cit., p. 60.

En ese mismo libro se señalan una serie de textos que en los años posteriores se dedican a trabajar en esa estela abierta por *Glas*;⁵⁴⁴ aunque, en cualquier caso, la repercusión del libro de Derrida fue mucho menor que la del de Sartre. Los motivos de esta escasa repercusión se achacan por muchos de los autores a las dificultades del estilo de Derrida y a la operación filosófica más amplia en la que se inserta. Pese a todo hay que destacar en obras muy posteriores a 1974 el modo en que se hacen eco y anotan la relevancia de ese texto para la interpretación de Genet. El primer texto al que vamos a referirnos no contempla *Glas* en su propuesta de lectura; aunque asume una perspectiva cercana a la deconstrucción y cita además ciertos pasajes de *De la grammatologie*. Se trata del libro de Jane Oswald, *Jean Genet and the Semiotics of Performance*.⁵⁴⁵ La autora se centra en las condiciones de emergencia del sujeto a partir de la noción de *performance*; lo que le permite trazar una línea que abarque diferentes aspectos de la obra de Genet, e incluso sus actividades políticas. El libro supone una gran diferencia respecto de la crítica anterior, especialmente por atender también al escritor implicado en las diferentes luchas coloniales y post-coloniales. La influencia de la lectura de Sartre se deja sentir; y resulta sintomático que no se refiera en ningún momento *Glas*, que ya estaba traducido al inglés en aquel momento, quizá porque resulta difícil integrar el libro en las coordenadas de un ensayo-tesis. Entre los autores que sí se hacen eco de la lectura de Derrida en *Glas* hay que destacar especialmente a Mairéad Hanrahan. En *Lire Genet: une poétique de la différence* aborda la obra de Genet desde su trabajo con la lengua, partiendo del estrecho vínculo entre deseo y escritura. La autora concede gran importancia a *Glas* y destaca la atención que Derrida otorga a la cuestión de la diferencia sexual en los textos de Genet. En la introducción, que lleva por título “*Glas résonne*”, se inserta un interesante comentario sobre *Glas* que ocupa todo un epígrafe. En él Hanrahan destaca el recurso de la interrupción en ambas columnas y la discontinuidad que las trabaja remitiéndolas ya al estilo de Genet como recurso para traslapar ambos textos:

« Ce jeu de la coupure rend avec force la (dis)continuité qui s’inscrit constamment dans l’écriture de Genet. Mais cette (dis)continuité est également présente chez Hegel: c’est quantitativement, et non pas qualitativement, ou paradigmatiquement,

⁵⁴⁴ Cf. Benoist, J.M. : « Le colosse de Rhodes, ou quelques remarques à propos de *Glas* de Jacques Derrida », en *Chroniques de l’Art Vivant*, 54, 1974-1975. Cf. Champigny, R.: “Sexual and Literary”, en *Homosexualities and French Literature: Cultural contexts/Critical Texts*. Cornell University Press, 1979, donde se destaca el aspecto lúdico de la homosexualidad en Genet. Cf. Cixous, H.: “Rethinking differences: An interview”, en AA.VV.: *Homosexualities and French Literature: Cultural contexts/Critical Texts*. Cornell University Press, 1979. En esa entrevista Cixous incide en la inclusión de elementos femeninos y muy especialmente maternos en Jean Genet.

⁵⁴⁵ Oswald, J.: *Jean Genet and the semiotics of performance*. Indiana University Press, 1989.

que le déplacement du sens si manifeste chez Genet diffère du processus de signification que Derrida suit chez Hegel. Autrement dit, il y a une (dis)continuité entre la discontinuité de Hegel et la (dis)continuité de Genet. La différence est relative. »⁵⁴⁶

La autora destaca especialmente el hecho de que en *Glas* tenga lugar la primera reflexión relevante sobre la diferencia sexual, aunque para ella “*Glas* reste entre les fils.”⁵⁴⁷ La cuestión de la diferencia sexual ha sido bastante trabajada después de *Glas*, ya nos hemos referido al artículo de Cixous y cabe destacar en una obra reciente la insistencia en ese mismo tema, *Elles: les femmes dans l'oeuvre de Jean Genet* de Caroline Daviron.⁵⁴⁸ La autora comienza afirmando en el prólogo que a lo largo de la obra de Genet se dibuja como ausencia la figura de una madre, que es también la Virgen, tópico que la autora aprovecha para introducir una vertiente mística en Genet. El libro tiene también un vago aire biobibliográfico y aunque trata los desplazamientos de *il* a *elle*, coincidiendo en esto con *Glas*, no se ocupa de la dimensión deconstructiva de Genet sobre el género y no lleva a cabo un análisis del travestismo en ningún apartado. Durante el 2000 algunos autores recuperan a Genet desde una perspectiva *queer avant la lettre*, así Loren Ringer y Pascale Gaitet, quienes recogen ciertas resonancias de *Glas* en sus textos. Loren Ringer en *Saint Genet Decanonized: The Ludic Body in Querelle* trabaja la noción de identidad precaria y deseo homosexual en los textos de Genet como resistencias al orden patriarcal y a la organización heterosexual que éste impone. En ese contexto dedica, en la sección dedicada a las lecturas e interpretaciones de Genet, un epígrafe a *Glas*, donde, sin embargo, no percibe ese elemento de descolocación del orden sexual y corporal imperante. El autor intenta hacer un análisis más o menos detallado de *Glas* y de su operación, comparándola muy especialmente con la de Sartre, que considera análoga, pero Ringer tropieza con el texto. Aunque destaca el hecho de que Derrida no trate de ofrecer una clave, sino que con su métodos de injertos, pastiches y postizos revela elementos particularmente interesantes de la obra de Genet, no hace ninguna referencia al análisis del fetichismo en *Glas*.⁵⁴⁹ Loren Ringer termina concluyendo, como ya había hecho Richard Webb, que, como ya había sucedido con Sartre, *Glas* habla más del propio Derrida que de Genet,;

⁵⁴⁶ Hanrahan, M. : *Lire Genet: une poétique de la différence*. Les presses de l'Université de Montreal, 1997, p. 23.

⁵⁴⁷ *Op. cit.*, p. 24.

⁵⁴⁸ Daviron, C. : *Elles: les femmes dans l'oeuvre de Jean Genet*. Paris, L'Harmattan, 2007.

⁵⁴⁹ «Derrida does not therefore furnished à key to understanding Genet nor does he engage in any kind of thematic study, another criticism which he wages against Sartre. Instead, by this method of applying the greffe, pastiche and postiche (thus, “latching on”, “imitating”, and “adding on”), Derrida helps bring forward certain motifs in Genet wich are particularly interesting». Ringer, L.: *Saint Genet Decanonized: The Ludic Body in Querelle*. Rodopi, ed. cit., p. 23; y asimismo: «Consequently, and perhaps most befitting to Derrida, it is the by-product of *Glas* which contributes the most to a more thorough reading of Genet.» *Op. cit.*, p. 140.

« Why did Derrida choose Genet on which to base a work that demonstrate his own philosophical and linguistic theses on language and writing? Phrasing the question in this way at one and the same time provides at least a partial answer and invites a comparison with *Saint Genet*. As did Sartre, Derrida chose Genet both as a literary phenomen and as a biographical anomaly. It was no only Genet´s work in the hands of yet another master philosopher but Genet the living, breathing, writing being. Consequently, Genet once again occupies the role of a literary geisha fulfilling the needs of a demanding client.»⁵⁵⁰

Afirmaciones de este tipo acerca de la operación de Derrida sobre Genet son casi lugares comunes que adolecen de cierta precipitación. Más justa resulta la lectura que Pascale Gaitet hace de *Glas* en *Queens and revolutionaries: New readings of Jean Genet*⁵⁵¹ donde reconoce gran relevancia en el campo de la interpretación de Genet:

« [*Glas*] is a signifiant backdrop, a vital reminder of primacy of textuality and écriture in general, as well as a testimony to the particular rhetorical complexity and playfulness of Genet.»⁵⁵²

La autora empieza por contraponer la lectura de Derrida a la de Sartre para destacar la disposición textual de *Glas* y el modo en que esta erosiona la tradicional forma libro como sistema cerrado en sí que confina al autor en una presciencia soberana. Gaitet expone las dificultades de trabajar con *Glas*, pero reconoce que el libro pone en escena una serie de asociaciones brillantes, al dejarse atravesar por fuerzas que lo diseminan en todas las direcciones.

Otros enfoques de Genet y de su obra se han hecho también eco de *Glas*, pero sin entrar en una lectura del libro. Con un enfoque formal y ateniéndose al análisis textual de Genet encontramos numerosas citas de *Glas* en el libro de Nicolae Tafta *Jean Genet: une plurilecture*. El autor destaca que Derrida ha sido el único que ha comprendido la poética implícita y explícita en los textos de Genet y califica a *Glas* de “véritable symphonie de fleurs”⁵⁵³ destacando la crítica a Sartre y a Bataille.

Fuera de las valoraciones a las que la arriesgada operación de Derrida pueda haber dado lugar, y de su carácter de hito en la lectura de Genet, el texto de Derrida no ha tenido demasiados efectos en la literatura sobre él. Quizá porque el discurso de *Glas* era la puesta en escena de la imposibilidad del metalenguaje y por ende de la crítica. La incomodidad de

⁵⁵⁰ *Op. cit.*, p. 146.

⁵⁵¹ Gaitet, P.: *Queens and revolutionaries: New readings of Jean Genet*. University of Delaware Press, 2003.

⁵⁵² *Op. cit.*, p. 23.

⁵⁵³ Tafta, N. : *Jean Genet: une plurilecture*. Condé-sur-Noireau, Hesse, 2000, p. 26.

muchos autores frente a la confusión entre Genet y Derrida o a la fagocitación de su texto no tiene en cuenta los efectos retroactivos que imposibilitan también cerrar el texto firmado por Derrida, pero apuntan ciertamente, si bien para rechazarlo, a un rasgo idiosincrático de la lectura que Derrida hace de Genet inasimilable para un discurso que trate de fundar su legitimidad como discurso meta-literario.

4.3 Restos de acontecimiento en el texto: la gráfica del resto y el tiempo de la cita

En cierto modo Genet ha proporcionado a Derrida la disposición de *Glas*; incluso, si esta distinción es practicable, le habría proporcionado su “tema” aparente. La columna izquierda se inicia con algo que parece una cita y que, sin embargo, no lo es estrictamente (la producción de flujo en este caso no se deja restringir, reducir; los trozos de texto oscilan). El inicio, entre comillas y en cursiva, refiere a un título de Genet. Parece haber sido extraído de otra parte y colocado en el espacio en blanco que precede al texto. El título-cita se hurta a su condición de elemento unificador del texto que prosigue, que a su vez comienza repitiendo una vez más “*ce qui est resté*”. Esa ensortijada estructura plantea, de entrada, la cuestión del inicio e inscribe al texto en la compleja estructura temporal del *déjà*, aquí y ahora desajustado por la huella de múltiples espectros: la primera página de *Glas* describe el Rembrandt de Genet y, a la vez, semeja describir la disposición del texto que escribe al describirlo. La cuasi-estructura de esas primeras páginas del libro nos pone sobre la pista de algo que tiene lugar entre el texto de Genet y ese texto que, en un “aquí y ahora” siempre, ya, desajustado, Derrida escribió. De algún modo Genet no pre-escribe la forma de *Glas*, sino que Derrida describe al escribirla su operación sobre él. Al texto de Genet se le han añadido mirillas que lo horadan desde dentro, se le deja proliferar en ocasiones hasta ocupar el espacio blanco que lo mantiene a distancia de la llamada columna de Hegel, se lo cita y recita a modo de *patchwork*.⁵⁵⁴ El texto de Genet, organizado ya en dos columnas desiguales, empieza a proliferar, a volverse loco por la irrupción de otros textos que lo desajustan desde dentro. Algo así como un acontecimiento ha tenido lugar en el “*ce qui est resté*”: la introducción o la extracción de un suplemento protético de más, que escapa a cualquier pretensión económica. Sobre Genet, Derrida escribe la lectura/escritura como inscripción de una falta excesiva que está ya ahí desde el origen y el comentario como (re)producción de una prótesis que lo precede y que se extrae del supuesto texto objeto.

⁵⁵⁴ Cf. *Glas*, p. 8 b.

4.3.1 Tiempo y economía de la cita: iterabilidad y firma en “Signature, événement, contexte”

Para empezar, vamos a quedarnos con un “de paso”, extraído de una nota entre paréntesis de “Signature, événement, contexte”. Ese paréntesis se inserta en un pasaje donde la supuesta “comunicación escrita” muestra, ya en la estructura de la huella, un otro que la corroe desde un adentro indeterminable. Hay algo en la escritura que excede a la comunicación desde el momento en que se intenta definirla, dentro de su campo, con la categoría de ausencia extraída de la tradición filosófica. La legibilidad absoluta, incluso en la ausencia de destinatario, que es condición necesaria para que haya texto, introduce como pre-condición la iterabilidad del signo. Suspendamos este desarrollo porque, a éste, le precede otro, empleado de modo más convencional, pero en el que se introduce, hacia el final del mismo, una breve anotación de amplias implicaciones. Es la etimología del término iterabilidad:

« (*iter*, derechef, viendrait de *itara*, autre en sanskrit, et tout ce qui suit peut être lu comme l’exploitation de cette logique qui lie la répétition à l’altérité) »⁵⁵⁵

En el origen etimológico del término iterabilidad se aglutinan el otro y la repetición. La iterabilidad de la cita introduce una diferencia en el seno de la aparente identidad de la recitación. Recitar es repetir un texto tal cual, sin modificar nada (fantasía de inalterabilidad), pero desde el momento en el que algo es citable, reiterable, otro le ronda desde dentro, alterándolo. También la repetición de la “cita” desde “Signature, événement, contexte” a *Glas* está sujeta a esta cuasi-ley. Una transformación ha operado en el momento en que se trata precisamente de poner en marcha de modo radical las implicaciones de esa figura de la escritura general. Dicha alteración afecta, en primer lugar, al lugar de la etimología, entre paréntesis. Como ya dijimos, en “Signature...”, el uso del paréntesis y el recurso a la etimología se atienen en cierto modo a las normas convencionales; en *Glas* esto ya no sucede, el recurso etimológico se independiza y es a su vez citado y recitado. El recurso al paréntesis se convierte en alteración tipográfica del cuerpo del texto o incluso en columna independiente,⁵⁵⁶ pero no para apuntalar una “tesis”. El recitado etimológico introduce en la supuesta legalidad del origen como fuente del principio de autoridad un resto que la altera. La lógica que liga la repetición a la alteridad se transforma en una gráfica

⁵⁵⁵ *Op. cit.*, p. 375 b.

⁵⁵⁶ *Op. cit.*, p. 8.

o incluso en una tipográfica. La cita que introduce al otro al repetirlo –parásito, suplemento, resto– oscila, no se deja determinar tan pronto como tropieza en su indefinición con una cita-título, con una proliferación imparable de extractos de otros textos, de jirones arrancados de unas obras que ya no pueden llamarse completas.

Que un texto resulte legible, incluso en ausencia del destinatario, introduce en la escritura la dimensión irreductible de la muerte. La ausencia, pese a la que todo código debe poder funcionar, no es una modificación continua de la presencia, sino una ruptura de presencia: muerte o posibilidad de la muerte, inscrita ya en la estructura de la marca. En este punto de la argumentación se inserta el segundo paréntesis, una breve indicación que liga la muerte al efecto trascendental:

« (c'est à ce point, je le note au passage, que la valeur ou "l'effet" de transcendantalité se lie nécessairement à la possibilité de l'écriture et de la "mort" ainsi analysées) »⁵⁵⁷

Entre los paréntesis una observación “de paso”. Ese “paso” no va a ser desarrollado en el artículo de 1971. La reiteración de esta ligazón entre el efecto trascendental, la escritura y la muerte sólo resonará liminalmente tres años más tarde en el clamor que no prosigue a una muerte, sino que más bien está siempre teniendo lugar. Los restos de *Glas* en “Signature...” se dejan escuchar entre paréntesis, donde lo trascendental como efecto anuncia la firma y el trabajo de duelo. Aquél sólo se deja decir de paso y entre paréntesis, precediendo a la multiplicación de nombres propios que lo remedan en *Glas*. Derrida describe la escritura, como producción de una marca iterable que puede funcionar pese a la ausencia de cualquier destinatario, recurriendo a la máquina. Escribir es producir una marca que constituirá una especie de máquina productiva a la que la desaparición futura del emisor no impedirá funcionar pues sigue dejándose leer y a escribir. Para que un escrito sea tal es necesario que pueda ser legible aún en ausencia del productor, de su intención y su querer-decir, que el autor no responda más de lo que él ha firmado, de lo que parece estar escrito en *su* nombre. El nombre, la firma parece poner un límite al movimiento de la iterabilidad y de la cita. Si bien puede citarse infinitamente, las comillas, las notas al pie, la necesaria referencia a la fuente guardan para su autor los trozos de su texto. El nombre propio inscrito en el momento aquí y ahora en el que se firma aglutina la irremediable dispersión de las citas, las unifica como una instancia trascendental pese a su muerte y por ella. Incluso en la ausencia o en la muerte del productor el nombre debe seguir

⁵⁵⁷ Derrida, J. “Signature, événement, contexte”, en *Marges de la philosophie*, ed. cit., p. 375.

funcionando como garantía de propiedad. Sin embargo, el efecto trascendental está amenazado ya desde la instancia de la firma. La iterabilidad, la legibilidad de la escritura proviene de su condición de marca que resta, que no se agota en el presente de su inscripción, resto de un aquí y ahora que es ya él resto (la presencia es finalmente también, como muestra Hegel y Derrida remarca, (re)producción residual); pero que, a la vez, es capaz de romper con el pretendido contexto, pues una marca siempre puede *injerirse* en otras cadenas significantes. La iterabilidad (repetición/alteridad) inscribe juntos el injerto y el resto. La fuerza de ruptura con el contexto depende del espaciamiento que constituye el signo escrito, posibilidad siempre abierta de extracción e injerto. Ese espaciamiento no es la simple negatividad de una laguna –dice Derrida– sino el surgimiento de la marca, que no resta, sin embargo, como trabajo de lo negativo al servicio del sentido y del fin. La marca es el resto que resiste al sentido y a la finalidad, el resto en el que la dialéctica se afana. Esta citabilidad de la marca, fruto de su condición de resto, es caracterizada como duplicación o duplicidad.⁵⁵⁸ La marca es siempre doble, o mejor, se está desdoblado a cada paso. El comienzo de *Glas* introduce con la cita del texto doble de Genet una dimensión suplementaria, en la que se juega el desplazamiento que el texto de 1974 opera, en la doble estructura de la marca. En “Signature...”, analizando los actos de habla en Austin, Derrida puntualiza que estos también funcionan como estructuras grafemáticas, marcas que pueden citarse a su vez. Sin embargo, esa posibilidad, la cita de un acto performativo, no es considerada como tal por Austin; pues no se trata de un empleo serio del lenguaje, sino de un uso parasitario del mismo. La cita, la iterabilidad general abierta por la estructura de la marca, es parasitismo. La escritura, así lo piensa toda la tradición filosófica –subraya Derrida–, es un parásito. Pero la iterabilidad es a su vez la condición, el espacio de posibilidad, del performativo así llamado auténtico y de cualquier enunciación. La enunciación no es nunca plenamente presente a sí misma. La iteración que la estructura *a priori* introduce es una dehiscencia y una escisión. El análisis de las aporías austinianas desemboca en la firma anunciada, al igual que en *Glas* pero sin sacar más implicaciones de ello, como *seing*.⁵⁵⁹ La primera persona del presente de indicativo es la fuente del enunciado, esa ligazón entre la enunciación y su fuente se encuentra para Austin, en el caso de los enunciados escritos, asegurada por la firma. La firma garantiza la presencia del autor, sin embargo en la propia estructura de la firma encontramos ya algo que la divide en dos y la quiebra:

⁵⁵⁸ *Op. cit.*, p. 381.

⁵⁵⁹ *Op. cit.*, p. 390.

« Par définition, une signature écrite implique la non-présence actuelle ou empirique du signataire. Mais dira-t-on qu'elle marque aussi et retient son avoir-été-présent dans un maintenant passé, qui restera un maintenant futur, donc dans un maintenant en général dans la forme transcendante de la maintenance. Cette maintenance générale est en quelque sorte inscrite, épinglée dans la ponctualité du présent, toujours évidente et toujours singulière, de la forme signature. C'est là l'originalité énigmatique de tous les paraphes. Pour que le rattachement à la source se produise, il faut donc que soit retenue la singularité absolue d'un événement de signature et d'une forme de signature: la reproductibilité pure d'un événement pur.

Y-a-t-il quelque chose de tel? La singularité absolue d'un événement de signature se produit-elle jamais? Y-a-t-il des signatures?

Oui, bien sûr, tous les jours. Les effets de signature sont la chose la plus courante du monde. »⁵⁶⁰

La firma, como resto, se define como la reproductibilidad pura del acontecimiento. La condición de posibilidad de los efectos de firma es la condición de imposibilidad de su pureza rigurosa. Para que algo funcione como firma tiene que ser legible; debe tener, pues, una forma repetible, iterable y poder despegarse de la intención presente y singular, de la mismidad que alterando identidad y singularidad divide el *seing*. Debajo de este texto se reproduce la firma de Derrida, como más tarde en *Glas*, se inscribirá en un blanco la reproducción de la firma de Genet, junto a una observación, entre paréntesis. Derrida ha inscrito su firma, resto de escritura:

(*Remarque*: le texte – écrit – de cette communication – orale – devait être adressé à l'Association des sociétés de philosophie de langue française avant la séance. Tel envoi devait être signé. Ce que je fais et contrefais ici. Où? Là. J.D)⁵⁶¹

“Ce que je fais et contrefais ici” se repetirá en *Glas*, desquiciando el presente de la firma desde el aquí y ahora, resonando únicamente, desplazado, citado y recitado, pero introducido de soslayo, sin atacarlo directamente. En los blancos de *Glas* y en los desvíos múltiples pero mínimos de su texto la firma de Derrida se colará como un parásito, firmando y contrafirmando el texto de Genet.

4.3.2. El resto de Genet :“Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes” y la cita truncada

“Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes” se publica en 1967 en la revista *Tel Quel*.⁵⁶² El texto, de apenas diez páginas, está

⁵⁶⁰ *Op. cit.*, p. 391

⁵⁶¹ *Ibid.*

escrito a doble columna: dos textos, sin relación aparente, se yuxtaponen. La disposición es muy semejante a la que, no muchos años después, Jacques Derrida impondrá a *Tympan*, haciendo ocupar a un texto de Michel Leiris el margen izquierdo de la hoja; pues, efectivamente, la hoja no está dividida por la mitad, el texto de la izquierda resulta más semejante a un margen ampliado destacado por el uso de la cursiva. En él Genet reescribe, alterándolo pero manteniendo el motivo, un texto publicado en 1958 en *L'Express*: “Le secret de Rembrandt”.⁵⁶³ Este texto sobre el pintor holandés elabora ya los motivos que reaparecerán en la columna derecha de “Ce qui est resté...” El encuentro entre los dos textos se produce fuera de cuadro, en un motivo que precisamente no es trabajado en la columna izquierda en el texto de “Ce qui est resté...”: nada vale más que otra cosa.⁵⁶⁴ El resto de los motivos están ya presentes en “Le secret...”, aunque articulados de otro modo: la ostentación, el adorno o el aderezo que recubre una herida, la transformación de Rembrandt tras la muerte de Saskia, el exceso de un real que no proviene de la semejanza del modelo, etc. Algo ha producido el encuentro de esos dos textos cuya conexión se mantiene oculta a una primera mirada, si bien se va solidificando al avanzar el texto hacia el agotamiento de la columna izquierda. Las dos columnas que componen el texto de Genet se cruzan en múltiples puntos hasta caer la una en la otra, el agotamiento de la columna derecha, el margen ampliado del texto sobre Rembrandt, es más bien una absorción, un salto o una recaída en la otra columna. Un motivo se repite en ambos textos, iniciando, a modo de prólogo separado por una serie de puntos suspensivos, la columna derecha y emergiendo hacia el final de la izquierda: esa especie de verdades que son falsas y que es lo que en la obra de arte debe ser exaltado. Bajo esa línea discontinua que funciona como separación, lo que narra la columna derecha es un descubrimiento terrible, repugnante, en un encuentro casual. Genet lo denomina revelación, revelación de la identidad, de la infinita equivalencia entre todos los hombres. El disgusto que prosigue a esa revelación toma la forma de un hastío que vacía en bloque todo lo vivido y experimentado. Es en ese punto donde la agotada columna de Rembrandt –las dos columnas son desiguales, la izquierda finaliza cuatro páginas antes, recogiendo la afirmación inicial del texto contiguo– aparece en la otra, recuperando el motivo ausente pero articulador de la misma e introduciendo el motivo que da título al texto y que *Glas* reiterará hasta su completa dislocación:

⁵⁶² Genet, J.: “Ce qui est resté d’un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes”, en *Tel Quel*, 29, 1967. Este artículo fue posteriormente recopilado en Genet, J.: *Oeuvres complètes*, IV, Paris, Gallimard, 1968.

⁵⁶³ Genet, J.: “Le secret de Rembrandt”, en *L'Express*, 4/10/1958; y recopilado posteriormente en Genet, J.: *Oeuvres complètes* III, Paris, Gallimard, 1968.

⁵⁶⁴ « Le monde n’a plus ou plus justement n’est plus qu’une seule valeur. Et ceci n’est rien de plus que cela, ni rien de moins ». Genet, J.: “Ce qui est resté d’un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes”, ed. cit., p. 34.

« Le reste, tout le reste, me paraissait l'effet d'une erreur d'optique provoquée par mon apparence elle-même nécessairement truquée. Rembrandt le premier me dénonça. Rembrandt! Ce doigt sévère qui écarte les oripeaux et montre...quoi? Une infinie, une infernale transparence. »⁵⁶⁵

La disposición del texto de Genet es difícil de reducir a un gesto único. Si bien, como señalábamos antes, la columna izquierda termina respondiendo al inicio de la columna derecha, no podemos hablar aquí de círculo o encabalgamiento. El mecanismo de composición es algo más complejo; la desigualdad de las dos columnas impide, en primer lugar, el cierre del círculo y eso mismo sucede con la reaparición del tema de Rembrandt en la otra columna. Las coincidencias mínimas, como el doble motivo de la tristeza o la no-pregunta por el quién, que perteneciendo a la columna izquierda podría referir también al desconocido de la anécdota en el tren, establecen una economía algo más compleja.⁵⁶⁶ Ese elemento asimétrico que impide el cierre del texto asignando una relación unívoca entre las columnas, será reiterado y destacado en *Glas*. De algún modo, Genet habría pre-escrito la forma de *Glas*, o a la inversa *Glas* pre-escibe *après coup*, alterando la temporalidad lineal por la que el comentario es posterior a lo comentado, la forma del “Ce qui est resté...”. La compleja operación de Genet se reescribe como economía de lo que resta. El motivo de *Glas* sería un motivo tomado de Genet. *Glas* en su columna izquierda puede parecer una amalgama de citas, una especie de *collage* en su composición. Esa disposición afecta ya a los temas aparentes, que no se dejan determinar como tales: *reste* es ya una cita, iterada, re-injertada. El comentario es un parásito que se introduce entre un texto y su autor para hacer resonar en él otra firma. La firma-madre es una prótesis que deshace la genealogía, el origen y la ley, pero sin transgredirlas, trabajándolas desde el interior. La lógica de la repetición y la alteridad, que funciona en cualquier marca, se reescribe como economía del resto desde otro texto, el texto de otro, que será citado y recitado en *Glas*, incluso *de más*. Los complejos efectos de esta reescritura no se dejan guardar en un único texto; se desdoblan. La reescritura de Genet habría en cierto modo exigido la de Hegel, pero no como su contraposición. La economía de la firma como cita, la escritura como acontecimiento-resto, no se puede zanjar con un gesto único.

La referencia al “Ce qui est resté...”, tras esa entrada abrupta, retorna varias veces en el libro. De algún modo, parece que nunca abandonamos del todo la extraña disposición que como un espectro asedia al texto que lo remeda e incluso lo parasita. Tras esa primera

⁵⁶⁵ *Op. cit.*, p. 29.

⁵⁶⁶ *Op. cit.*, pp. 27 y 26.

aparición, en la que parece describirse el artículo de Genet, el texto enloquece, se pasa a otra cosa, a la izquierda de la columna se inserta otra, que la desplaza hacia el centro, compuesta por una serie de definiciones de diccionario. En la página 52 “Ce qui est resté...” reaparece. Derrida continúa la minuciosa descripción del texto: éste desarrolla en sus dos columnas una teoría o un acontecimiento de la equivalencia general. Derrida recoge en una serie las repeticiones fonemáticas o terminológicas diseminadas por el texto, a partir de *je m’éc...*; derivaciones en las que no está presente aquello que parece de modo cuasi-transcendental organizar la serie: *je m’écris*. Quiasmo cuasi-perfecto –describe Derrida– que en ese desajuste del “cuasi” traza otro espacio, el de lo ni verdadero ni falso, suspenso indecible de un *voire*.⁵⁶⁷ Esa doble teoría o doble columna describe el texto y se describe en él mientras finge describir cuadros, como el suspenso de un *voire*: resto más allá de lo verdadero y de lo falso, ni verdadero, ni falso. Esta precisa descripción toma la forma de un texto entrecortado; las observaciones de Derrida son apenas puntuaciones entre las citas de Genet. El uso, que podría ser calificado de abusivo, del punto y aparte llena la hoja de blancos. Esa descripción o re-inscripción apenas ocupa tres páginas; se interrumpe de nuevo. Sin embargo, esos motivos asedian el texto, por ejemplo la cuestión del *voire* (también presente en la columna de Hegel) reaparece en la página 81 con respecto al vello, al igual que el *je m’éc* infinitamente desperdigado por el texto, o el *regard*.⁵⁶⁸ El texto reaparecerá acentuando una palabra extraída de otro lugar (*écoeurement*) en la página 240, referencia mínima que sólo interrumpe el texto para proseguirlo de otro modo. A partir de ese momento, el resto de Rembrandt, que parece describirse a sí mismo y a su comentario en un gesto único, no aparece ya más. Quedan restos y rastros, pero otros. La operación de Derrida sobre la gráfica del resto, la cuenta a doble columna, la invaginación quiasmática de un texto en el otro queda abierta, precaria; ella misma resto o residuo.

4.4 La (im)propiedad del nombre y la diseminación del *seing*

Podría decirse que la columna izquierda de *Glas* tiene como tema la firma y el nombre propio en el corpus de Genet. Podemos preguntarnos cómo llega esa problemática de la firma al texto y de qué modo se reescribe y describe una nueva figura en los textos firmados por Jacques Derrida. Con esa interrogación ejercemos una primera violencia

⁵⁶⁷ *Voire* puede ser traducido al castellano como “ciertamente”, pero también puede significar “incluso”. Además *voire* es homófono de *voir* (ver), que enlazaría con la palabra *regard* que abre la columna derecha del artículo de Genet.

⁵⁶⁸ Cf., por ejemplo, *Glas*, p. 131 bi.

clasificatoria, pues, en efecto, no se trata en *Glas* únicamente del asunto de la firma, pues las coincidencias fonéticas de la palabra *seing* aglutinan virtualmente tópicos heterogéneas. ¿Qué releva el *seing* en la *signature*? Esa pregunta estaría ya mal enunciada: el *seing* no releva ninguna problemática de la firma, la *deja caer*. Él mismo se deja caer ya, como de pasada, en las primeras páginas del libro. *Chance* de la lengua abierta por la cesura entre la grafía y el sonido, *seing* es homófona a *sein*; la supuesta problemática de la firma se arrastra así hacia otras. Lo que el *sein* añade al *seing* es más que el hecho de restar una letra impronunciable, que sólo tiene lugar en el hueco de la lengua entre la escritura y la lectura (la *g* que resuena como letra inicial en el nombre Genet). Ese añadido produce un desplazamiento en el espacio indecible al que la palabra seno nos remite. Seno es un término geométrico, geográfico y anatómico, a la vez hueco protector y protuberancia, útero y pechos.⁵⁶⁹ Esa descripción oscilante encubre en su indecidibilidad la violencia de la construcción de un cuerpo como cuerpo sexuado femenino articulándolo en torno a la reproducción y la crianza. Como receptáculo, fuente, hueco, el seno/sello nos abre ya a una erección en abismo que cae de inmediato y que sólo se distingue en la escritura. El *seing* es un caso, pero en el que se nombra la casualidad, el clinamen y no la condición de ejemplo, del trabajo o juego con la lengua que prolifera incansablemente a lo largo de esas 291 páginas que se suceden en *Glas*. El texto avanza encadenando o yuxtaponiendo suertes de la lengua, aglutinando contenidos heterogéneos en coincidencias mínimas, mezclando la materialidad fónica o gráfica y el supuesto significado de las palabras. Deja de ser discurso, se sustrae a la temporalidad narrativa, cae en la repetición, en una pulsión de muerte que disloca el tiempo y se revuelve, formando en esas vueltas estratos de memoria que se sedimentan unos sobre otros como el reverso de una excavación arqueológica en un presente fantasmal. El trabajo sobre el hiato entre las materialidades fónicas y gráficas de la lengua, su *différance*, explora otra figura de la lectura y de la voz: la lectura ya no es recuperación, regreso al origen, sino proliferación de sentidos, multiplicación de las casualidades de la lengua, imposibilidad de determinar o decidir una referencia unívoca. La escena de la

⁵⁶⁹ **Seno:** (Del lat. *sinus*).**1.** m. Concavidad o hueco.**2.** m. Concavidad que forma una cosa encorvada.**3.** m. **pecho** (ll mama de la mujer).**4.** m. Espacio o hueco que queda entre el vestido y el pecho. *Sacó del seno una bolsa.***5.** m. Matriz de la mujer y de las hembras de los mamíferos.**6.** m. Parte interna de algo. *El seno del mar. El seno de una sociedad.***7.** m. Parte de mar que se recoge entre dos puntas o cabos de tierra.**8.** m. **regazo** (ll lo que recibe en sí a algo o a alguien, dándole amparo, protección, consuelo, etc.).**9.** m. *Anat.* Cavidad existente en el espesor de un hueso o formada por la reunión de varios huesos. *El seno frontal. El seno maxilar.***10.** m. *Arq.* Espacio comprendido entre los trasdoses de arcos o bóvedas contiguas.**11.** m. *Geogr.* **golfo** (ll porción de mar que se interna en la tierra).**12.** m. *Mar.* Curvatura que hace cualquier vela o cuerda que no esté tirante.**13.** m. *Mat.* **seno de un ángulo.****14.** m. *Mat.* **seno de un arco.****15.** m. *Med.* Pequeña cavidad que se forma en la llaga o postema. (extraído del *Diccionario de la real academia española*).

escritura en voz alta ya no abre a la apropiación, sino a la indecidibilidad. La lectura se inscribe en la doble cuenta indecidible de una economía de la pérdida. Esa imagen no era nueva en Derrida, responde a un proyecto que se remarca desde sus primeros textos sobre Husserl explorando lo que en el texto resiste al sentido; pero nunca se había llevado tan radicalmente a cabo como en *Glas*, donde se reproduce en cada elección terminológica mínima. Es el caso del *seing*, que ahora nos ocupa, pero no sólo. ¿Cómo se trabaja en la producción de ese hiato? ¿Cómo se anuncia en esas primeras páginas de *Glas*? El *seing* llega al texto precedido de un quizá.

4.4.1 “Peut-être le cas (Fall) du seing”

El *seing* es un caso (*Fall*) de las dos funciones que producen resto al traslaparse (*reconper*). Describiendo, a partir de la cita de Genet, la economía del ya citado “*Ce qui est resté...*”, Derrida re-escibe la economía general, la circulación infinita, el cálculo de lo incalculable al infinito: el resto.

« Il y a du reste, toujours, qui se recouperent deux fonctions.
L’une assure, garde assimile, intériorise, idéalise, relève la chute dans le monument.
La chute s’y maintient, embaume et momifie, monumémorise, s’y nomme – tombe.
Donc, mais comme chute, s’y érige.
L’autre – laisse tomber le reste. Risquant de revenir au même. Tombe –deux fois les colonnes, les trombes – reste. »⁵⁷⁰

Separado por un blanco de la operación desdoblada que produce el resto, se inserta el *seing*. ¿De cuál de estas dos operaciones, que, como en el texto hegeliano, se tornan la una en la otra al diferirse desde el interior, es caso el *seing*, pero no del todo, sino caso en el espacio abierto por una falta de certeza, por un leve desplazamiento que abre a la contingencia –doblemente marcada en *caso*, por otra parte– en esa doble función de la (an)economía? Al ser precedido por un *quizá* que lo desplaza apenas y lo pincha con alfileres sobre el texto, colándose de tapadillo entre esas dos operaciones, el *seing* incide en la indecidibilidad de la circulación entre la una y la otra. El *seing* que da paso al asunto de la firma tiene su “necesidad” en un leve *quizá* que abre a la firma como caso. Esto requiere más de una lengua. El *Fall* se dobla de un *Falle*; la caída, la hendidura se igualan en la trampa de una máquina que agarra del cuello. El desdoblamiento se produce en una traducción que genera efectos también en la lengua supuestamente primera. No hay caso, ni este caso aquí y ahora, sin la interposición de una maquinaria que lo dobla, la máquina

⁵⁷⁰ *Glas*, pp. 7-8 b.

que corta el cuello y re-eleva el nombre en Genet, la máquina impensable para Hegel. No hay resto sin mecanismo y, sin embargo, puede parecer que la firma, como irrupción en el texto de un “aquí y ahora” y de una singularidad que garantiza la propiedad como marca de origen, se sitúa al otro lado de lo maquinal. La genealogía a la que abre el *seing* se enraíza en el espíritu como libertad y no en la máquina; pero el espíritu mismo, como muestra el texto, no funciona sin el azar contingente de lo maquinal. Como el clamor, como los *gl* dispersos por el texto e irreductibles a una operación única, el *seing* no cae nunca por sí mismo. El *seing* comparece en el texto como caso, pero no es el único. Los casos se multiplican en el texto: Genet mismo se ha convertido en un caso, ejemplar. El uso de “caso” trabaja la literalidad de la etimología contra la pretensión reveladora de la apelación al origen. El caso corroe lo universal y empapa la presunta legalidad de contingencia.⁵⁷¹ En el momento en el que la firma se convierte en un caso de la doble operación del resto cae (*tombe*) afectada por la indecidibilidad de *reste*, que es a la vez nombre y verbo, el residuo de una operación y su demorarse en el tiempo. El *seing* es un caso del *reste*, afirmando esto la filiación se afecta de indecidibilidad. La marca del autor en el texto, la ficción del sujeto que inaugura la del autor y la propiedad intelectual se pierde; ni permite el retorno, ni funciona como garante de derecho:

«Entre les mots, entre le mot lui-même qui se divise en deux (nom et verbe, cadence ou érection, trou et pierre) faire passer la tige très fine, à peine visible, l’insensible d’un levier à froid, d’un scalpel ou d’un style pour énerver puis délabrer d’énormes discours qui finissent toujours, le déniait plus ou moins, par l’attribution d’un droit d’auteur: “ça me revient”, le seing est à moi. »⁵⁷²

La asignación de propiedad en lo que al *seing* respecta para hacerlo volver a la fuente, al seno de la madre, se disloca; está ahí, pero asediada por el quizá que abre el espacio de la pérdida. El *reste* envenena el *seing*. De ese modo se reescribe el tradicional asunto de la firma en literatura, del que dice Derrida que se trata, apenas de pasada, como un preliminar de la formalidad “literaria”. En las coordenadas de la textualidad general, sin embargo, el *seing* resulta ser el punto indecible donde lo intrínseco y lo extrínseco se traslapan. La firma tiene lugar en los márgenes como intercambio del nombre por un *revenu* (ganancia); pero no hay *seing* que vuelva al que firma: la inscripción del nombre desencadena la economía de la

⁵⁷¹ Muchos años después de *Glas*, Derrida vuelve a trabajar el *cas* a partir de la *chance* en una reinscripción del *clinamen*. En ese texto retorna también una máquina en la que se traslapan acontecimiento y *différance* (Cf. Derrida, J.: “Mes chances”, en *Cahiers Confrontation*, 19, 1988) Esta insistencia en la *chance* tiene también consecuencias para la comprensión de “lo otro”. No hay alteridad transcendente sino que ésta se produce en el movimiento siempre entrópico de producción de una interioridad familiar. *Glas* ya había adelantado estas cuestiones convirtiéndose en un punto a la vez de sutura y de inflexión en el corpus de Derrida.

⁵⁷² *Glas*, p. 9.

pérdida. La firma es resto, otro resto, residuo de la operación en la que el sujeto pretende constituirse. La firma, caso y recorte de la economía del resto, es también como éste indecidible. Permanece entre el afuera y el adentro del texto.

¿Cómo afecta esa incidencia en las casualidades fonéticas de la lengua al problema del autor, y dónde queda ese problema de la firma como *seing* para la formalidad literaria y los discursos sobre la literatura? El *seing* se manipula en Genet, extrayéndolo de sus textos, que toman la forma de las categorías con las que se trata de captarlo. A través de esa *g* que sobra, Genet-Derrida se construye otro cuerpo en sus obras. El problema de la firma, que establece la propiedad de autor, se implanta en la producción de un cuerpo impropio. Ese implante es el *seing* robado a una madre, ladrona a su vez, que se injerta en el texto donde reconstruye un cuerpo en los vanos de lo simbólico. El *sein* de la madre, el *seing* de un autor en el texto *gl* remiten a la geografía indecidible del travestismo.

4.4.2 Los nombres como duelo

« El Espíritu se relaciona consigo mismo; dice al burro: eres algo interno y eso interno es yo; y tu ser es un sonido que he encontrado arbitrariamente »
Hegel

Las *chances* de la palabra *seing* han inscrito en el cuerpo de una madre transgénero el problema de la firma sobre un problema presuntamente genealógico. Esa genealogía, a la que abre la firma como seno, remite al nombre de la madre, incrustado en las dos columnas truncadas que producen el cálculo incalculable de lo que resta. Por un salto del texto, pasamos del doble caso de la firma y del resto del texto a la operación literaria como nominación. En la yuxtaposición de los pedazos del corpus de Genet la firma que resta e insiste —o mejor las firmas, pues hay por lo menos dos— se desperdiga y obra ese espacio indecidible que impide el discurso metalingüístico y corta el efecto trascendental al simularlo. La marca del nombre como “aquí y ahora”, resto de tiempo, se desperdiga y se confunde con el texto cuyos derechos debería garantizar. Leyendo *Glas* a contrapelo del ya referido *Saint Genet*, podríamos decir que si el libro de Sartre era la narración gloriosa de la apropiación de sí por la escritura, desde un acto libre cuya contingencia podía sin embargo cobrar sentido al final del relato, pero que amenazaba no sólo con confundir el hombre y la obra, sino, incluso, con reunir a los fantasmas del autor del *Saint Genet* en el nombre propio *Genet*. Derrida convierte a su *Genet* en un mecanismo para intervenir no sólo en el sujeto trascendental sino en la formalidad literaria que, incluso negándolo, lo reproduce como

estructura. El cuerpo desmembrado de Genet se produce como el resto rechazado de esas operaciones de lectura divergentes. Aquí podemos inscribir la aparente focalización de Derrida en el problema del nombre, leyendo a contrapelo el nacimiento a sí del Espíritu desde la animalidad y a través del paso por la terrible noche de las imágenes. Frente a la fijación estabilizadora arbitraria, pero que se establece así y por ello como acto libre, de la dispersión de las imágenes (inconscientes) por un acto del yo que se produce produciendo una objetividad, superando y subsumiendo, en apariencia sin resto, a los fantasmas, el nombre desnudo de Genet y su literatura como operación bautismal corroerán ese orden simbólico, bloquearán el surgimiento del Espíritu en el camino hacia su realidad y trabajarán haciendo el duelo por todos los residuos, ya no sólo imaginarios sino animales, imprimiéndolos en las juntas de su texto. La operación de Genet remeda la acción del Espíritu, pero lo que emerge esta vez, lo que falla, es un mal sujeto, aparente reverso del sujeto hegeliano (esto es, de su texto, del texto que nos narra antes del Espíritu y del sujeto, ya, su producción) que se descompone a sí mismo, se hace proliferar, se pierde e imposibilita el cálculo. Esta problemática permite un cruce impensado en *Glas* entre Hegel y Genet.

Atravesando la división sexual, la enfermedad y la muerte del animal, el espíritu emerge de la naturaleza, primera violencia, pero tras este proceso el Espíritu aún no es. Esa palabra, Espíritu, que presentaba para Hegel y sus contemporáneos una cierta intuitividad, nos suena ya alejada, extraña; ha perdido un significado intuitivo. El Espíritu en *Glas* planea volviendo a sus formas animales. En los intersticios entre las columnas se nos narra el devenir animal hegeliano a la vez que el de Genet. Si éste pretende reapropiar su genealogía a través de las identificaciones animales, el águila hegeliana hace irrumpir un resto animal no subsumible en el proceso que le da nacimiento, superando la inmediatez sensible, distanciándose del tiempo y del espacio por ser libertad. El uso que hace Derrida del “Espíritu” lo revela en la extrañeza de esa palabra en el presente y en nuestras lenguas como resto histórico inasumible. Lo que se pretendió libertad de elevarse sobre las imágenes recae en la imagen, presa de un texto en el que el lenguaje hegeliano es tratado siempre como lengua extranjera. El lenguaje en Hegel se concentra en la acción de dar nombres y es esa acción la que permite al Espíritu apropiarse de sí mismo y establecerse como libertad frente al tiempo y al espacio, incluso frente a las imágenes que pueblan su interioridad como primeras posesiones suyas. Dar nombres es el primer acto de la libertad; frente a la imaginación, que sólo se ocupa de una forma vacía, estableciéndola como algo interior, el lenguaje establece algo que es. El lenguaje empieza a hablar, da su nombre a la

cosa y lo expresa como ser del objeto, aunque el nombre no es aún más que el ser espiritual más superficial. El dar nombre, por el que el objeto nace como ser del yo, es la primera fuerza creadora que ejerce el Espíritu. Esa fuerza creadora es la primera posesión de la naturaleza y es caracterizada por Hegel como derecho soberano, la nominación es el acto soberano por excelencia. Hegel se remite para ilustrarlo, aunque este rasgo sólo se destaca de pasada sin tener especial relevancia en la argumentación, al mito bíblico de Adán:

« Adán les puso nombre a todas las cosas; tal es el derecho soberano y primera toma de posesión de la naturaleza entera o su creación a partir del Espíritu; *lógos*: razón, *esencia* de la cosa y habla, *cosa* y *dicho*, categoría. »⁵⁷³

Poner nombre es un derecho soberano y una toma de posesión. En esa repetición de un tópico asumido Hegel reitera la estrecha relación entre nominación y soberanía, entre nombre y propiedad: la lógica del nombre es el *lógos* como poder soberano cuya repetición e incluso radicalización en las superposiciones genéticas tendrá efectos perversos en su interior. Aunque lo que más interesa a Hegel es la capacidad del nombre para conjurar los fantasmas, esas imágenes que poblaban la noche del Espíritu, el mundo de los sueños. El *reino de los nombres* es su despertar, donde el Espíritu se torna consciencia y las imágenes cobran verdad. El hombre despierto se distingue del que sueña en que lo que para él es, es verdadero: con el nombre se abre el espacio de la verdad. Transponiéndolo a otro lenguaje, el surgimiento del lenguaje como orden simbólico supera lo imaginario, le da un asidero firme, garantiza al yo la existencia de la verdad en la estructura bien apuntalada del lenguaje. Aún hay noche, pero el lenguaje es el espacio diáfano que garantiza que ésta pueda distinguirse del día; pues los fantasmas quedan reclusos en ella. La propiedad, la interioridad han accedido a la luz y constituido un mundo que pertenece al yo como su producto. Por el nombre el yo entra en sí, se comprende a sí mismo como el orden que sostiene la pluralidad de los nombres, su espacio y sustancia. La pluralidad de la imagen se halla borrada, envuelta en el uno mismo del nombre, que es solitario, sin referencia ni enlace. Los nombres forman una serie que no se sustenta por sí misma y que sólo tiene lugar como serie ordenada en el yo, que tiene que reapropiárselos, «conservarlos en su noche, obedientes a su servicio».⁵⁷⁴ De este modo, el nombre vuelve a la noche por su indeterminación, pero sólo para posibilitar la constitución del sí mismo. Ese movimiento de reapropiación mediante el orden de los nombres implica la memoria como repetición de un orden arbitrario: el orden es sólo necesidad sin más, es decir, contingencia. La ejercitación

⁵⁷³ Hegel, G.W.F.: *Filosofía Real*, ed. cit., p. 156.

⁵⁷⁴ *Op. cit.*, p. 158.

de la memoria es el primer trabajo del Espíritu, su despertar como tal; pero esa memoria es la repetición mecánica de un orden contingente. La espontaneidad del poner nombres, el arbitrio inventor, desaparece en la memoria que lo hace llegar a ser consolidándose, convirtiéndose en una referencia general permanente. La memorización como repetición mecánica trabaja para el sentido, pero sin darlo por sentado. En cuanto que se ocupa de los nombres el Espíritu es fuerza libre y como tal se atiene a sí; su trabajo con ellos consiste en fijar en sí el orden de los nombres, un orden que Hegel califica como «orden sin pensamiento con sólo la apariencia de un orden».⁵⁷⁵ Si el yo como memoria puede convertirse en cosa, es porque la cosa en la que se convierte es yo; superado ese primer momento, es el yo el que se convierte en el objeto que él es inmediatamente al poner nombres. Este trabajo es la primera ocupación que se separa de lo sensible y, por ello, el comienzo de la libre ascensión del Espíritu. En un paréntesis Hegel añade que la reflexividad del recuerdo es aquí su acción sobre sí mismo, producción de sí mismo y negación de sí mismo. Esa reflexividad del recuerdo inicia el camino de reapropiación de sí del Espíritu al asumir y exteriorizar/interiorizar un acto arbitrario, al asumirse a sí mismo como cosa en el acto de nombrarlas. Al final, el proceso de nombrar es siempre un auto-nombrar en el que el Espíritu se recupera perdiéndose. La repetición arbitraria ha permitido estabilizar, exteriorizar y superar la interioridad del yo, espacio terrible de fantasmas.

El nombre es en Hegel el primer trabajo de duelo, remedando esta operación se interseca otro trabajo de duelo, el del nombre desnudo de Genet, nombre de la madre, no del padre, y, por tanto, vuelta a la noche. En Genet la operación literaria toma la forma de una nominación entregada a las paradojas de ese bautismo que, a la vez que glorifica, libra al sujeto, al orden y a la ley; el don del nombre, como cualquier don, está preso en un vínculo indecible. De esa nominación no emerge un orden, los nombres se diseminan en una pluralidad, como en el caso de *Divers*, amante de Genet en *Miracle de la rose*, al que se nombra con un epíteto que denota una multiplicidad quizá irreductible. En último término, dar nombre es auto-nombrarse, cambiar de nombre y confundirse con el nombre de los otros, hacer del yo una cosa, devenir planta o animal. En el texto de Hegel el acto de nombrar inscribe el duelo, el espíritu como duelo interminable que pretende superar la muerte del organismo, liberarse del tiempo y del espacio, sofocar un resto animal, que es resto virtual de muerte, no negándolo, sino asumiéndolo en un proceso de repetición que, aunque en su origen es maquinal y arbitrario, termina por producir sentido. El lenguaje como poder de dar nombres es el lugar del duelo que él mismo abre. La trasposición de

⁵⁷⁵ *Op. cit.*, p. 159.

estos temas al texto de Genet es una operación asimismo arbitraria sobre *Glas*, pero verosímil. La operación magnificadora de la escritura genetiana parece remedar el recorrido del Espíritu, y, sin embargo, es precisamente éste el que falta en el proceso. Frente al Espíritu, se halla una radical idiosincrasia, inaceptable en el orden de los otros. El orden simbólico ya no se sostiene como incesante trabajo de duelo, los fantasmas han sido liberados. El orden de los nombres no queda establecido por la memoria; no hay modo de elevarse sobre un aquí y ahora desajustado. Tratando de apropiárselos el acto nominador genetiano descalabra los nombres como nombres comunes. Quizá –dice Derrida– ésta sea la práctica política más efectiva, pero esto sólo puede ir precedido de un “quizá”. El texto de Genet no funciona tampoco como el contrapunto hegeliano, como la resistencia al proceso arrollador del Espíritu, como la amplificación del grito de una singularidad o de un “aquí y ahora” pleno: Genet no es el buen mal sujeto. Ese asunto nos libra a un lugar mucho más intrincado.

4.4.3 La operación genética como nominación

El nombre se introduce como uno de los extremos de un movimiento de oscilación indecidible: el de *reste*, el de la firma que resta y el de la firma como resto. El texto, lugar de la erección de un *seing*, trabaja en el duelo de la firma, que trabaja a su vez en el duelo del texto, lugar inestable producido por la decisión imposible de determinar categorías en la lengua. Entre nombre propio y nombre común, entre nombre y calificativo, entre nombre y verbo está el recorte (*recoupe*) como desecho (*rebut*). El *rebut* se transforma en el párrafo siguiente en jeroglífico (*rébus*): del residuo a la inscripción por una alteración mínima. Esa *t* metamorfoseada en *s* enlaza con la cuestión de la firma como resto y con lo que está en juego en la literatura, como discurso:

« Le grand enjeu du discours – je dis bien discours – littéraire: la transformation patiente, rusée, quasi animale ou végétale inlassable, monumentale, dérisoire aussi mais se tournant plutôt en dérision, de son nom propre, rebus, en choses, en nom des choses. La chose, ici, serait la glace dans laquelle prend le chant, la chaleur d’une appellation qui se bande dans le nom. »⁵⁷⁶

El gran asunto del discurso literario –dice Derrida desde Genet– es la transformación del nombre propio en nombre de cosas. Ese párrafo, cuyo estilo resulta un tanto exagerado por la proliferación excesiva de los adjetivos, tiene algo de provocación. En primer lugar, esa referencia, en absoluto inocente, al discurso literario, puntuada entre guiones para

⁵⁷⁶ *Glas*, p. 11 b.

enfaticar el uso de un término un tanto extraño a Derrida. No se trata de la escritura, eso irá llegando, sino del discurso. Frente a la escritura, el discurso hace referencia a la dimensión temporal y a la emergencia de un sentido asible en las redes de la estructura. Jugando a leer este pasaje mínimo contra los pasajes anteriormente citados de Hegel se producen curiosos efectos de contraluz que nos sugieren un efecto engañoso de inversión. Con todo, vamos a tomar nota de ellos. La yuxtaposición del nombre y de la cosa no los iguala sin más. El nombre de cosa es ya una cosa, como decía Hegel, y el nombre propio de ese supuesto yo, sujeto de la operación literaria, se convierte en cosa a través de ésta. La cosa –dice Derrida, en un tono a su vez magnificante que remeda el estilo preciosista de Genet– sería el espejo en el que prende el canto, el calor de una apelación que se tensa en el nombre. La frase oscila entre dos polos, el frío polar del espejo (*glacé*) y el calor de la apelación. Esas imágenes evocan también a Hegel. La cosa sería el punto ciego que impulsa la reflexividad del yo en el momento en el que se la nombra; sin embargo, el hecho es que aquí no hay ningún sujeto, el yo es ya cosa cuando Derrida comienza a escribir. El nombre propio es un resto de ese yo presupuesto en el discurso literario por todos los discursos sobre la literatura. Hegel no había considerado como relevante la distinción entre nombres propios y nombres comunes, en algún sentido, todo nombre común era un nombre propio y a la inversa. El problema de la firma se abre por la propiedad del nombre, sin ésta no se puede firmar; pero la firma como resto se come la propiedad del nombre y se desperdiga por los textos. Ese asunto del discurso literario como transformación del nombre en cosa, desecho y jeroglífico (*rebut* y *rébus*) es el de la firma en pura pérdida.

Como la firma, como el resto, la operación de dar nombre se escinde en dos momentos contrapuestos entre los que no se puede decidir y determinar. El acto de nominación podría dar a un nombre propio la forma de un nombre común o al revés. Dar un nombre es a la vez glorificar y denunciar, dar y a la vez apropiarse de aquello a lo que se bautiza; queda por saber –deja caer Derrida– de qué nos apropiamos o a qué renunciamos. La cosa o el nombre de la cosa planea, como el águila hegeliana, por todo el pasaje. El individuo cuyo apodo es un nombre de cosa se convierte de algún modo en la cosa del que lo nombra. La donación de nombre es un puro don; pero que de inmediato oscila hacia su otro:

« Laissons tomber pour l’instant son cas personnel. Quand Genet donne des noms, il baptise et dénonce à la fois. Il donne le plus: le nom n’est pas, semble-t-il au premier abord, une chose qu’on rencontre dans la nature ou qu’on acquiert dans le commerce. Il paraît produit, une seule fois, d’un acte sans passé. Il n’y a pas de présent plus pur, de générosité plus inaugurale. Mais don de rien, d’aucune chose, tel

don s'approprié violemment, il harponne, arraisonne ce qu'il paraît engendrer, il pénètre et paralyse d'un coup le donataire ainsi consacré »⁵⁷⁷

Ni naturaleza como recurso, ni mercancía, el nombre entra a formar parte del circuito de circulación de esta última mimetizándose con la naturaleza, o al menos confundiendo con ciertos elementos naturales. La creación del nombre, acto puro, inaugural, parece producido de una vez y por un acto sin pasado, pues no hay presente más puro, ni generosidad más inaugural, dice Derrida. El don del nombre es una irrupción del tiempo, la producción de una presencia plena. Ese acto de generosidad inaugural parece no provenir de ninguna parte, no depender ni de ninguna lógica, ni de ninguna economía. El don reinscribe la presencia plena. Tanto en castellano como en francés la palabra presente significa también regalo; lo que se da es un presente, un absoluto aquí y ahora. Sin embargo esa irrupción del don, que abre el tiempo y estabiliza, colmándolo, el presente, desencadena inmediata e irremediamente un proceso de apropiación que invierte esa generosidad. Don de nada, de ninguna cosa, forma vacía de contenido, se apropia violentamente, fiscaliza (*arraisonne*) aquello a lo que daba lugar. El presente puro, la generosidad inaugural del don se convierte en un modo de apropiación soberana, que se apropia de la cosa constituyéndola como tal. No hay presente puro, el presente abre siempre a un proceso de devolución, de reapropiación, de cálculo. Desde ese momento no hay ni regalo puro, ni presencia; el presente estaba ya asediado por un “ya ahí” que precede a cualquier economía. Siempre hay una pre-historia, y esa historia es violencia, su presente está asediado de fantasmas. Al darle un nombre, la cosa se magnifica y se clasifica, es ya identificable en un orden –orden arbitrario de los nombres, sostenido por el acto soberano de un sujeto que comienza a establecerse como sujeto libre a partir de él– y, por tanto, escribe Derrida, denunciante a la policía.

Fiscalizar (*arraisonner*) es pedir los papeles de identidad, forzar a dar cuenta del origen y del destino. Derrida deja caer la pregunta ¿Se podría nombrar sin fiscalizar? Nuevamente esta relación entre el nombre, la clasificación en un orden por un gesto arbitrario y el fantasma de la violencia, espectral como en Benjamin, del estado se aglutinan en un término que va a retornar a lo largo del texto y que condensa fonéticamente una amalgama de referencias complejas: *arraisonner*. En él resuena, por lo menos, la razón y el resonar. La razón, como entidad soberana que clasifica y ordena, identifica para dominar mejor, se inscribe en el poder espectral de la policía y en la cercanía fonética del *raisonner*, acción de la campana y eco del clamor. El don del nombre o el nombre como don deja resonar el

⁵⁷⁷ *Op. cit.*, p. 12 b.

clamor que llama al duelo. La pregunta por otra nominación, una nominación sin el exceso significante del *arraisonner* queda suspendida. La operación de Genet se mantiene en ese límite, trabaja la indecidibilidad de un bautismo que deshace la propiedad a la vez que la insta. Aunque no se puede zanjar entre los dos movimientos contrapuestos de un bautismo, lo que sí es posible es diseminar infinitamente los nombres propios comunes, multiplicar sus sonidos hasta que fiscalizar sea imposible por un exceso de resonancia. Es el caso del ya referido *Divers*:

«“Ce nom, c’était presque un sobriquet royal, bref, hautain, une convention. Ainsi en coup de vent, il prit possession du monde, c’est-à-dire de moi. Dès lors j’en jouis comme d’une grossesse” (*Miracle de la rose*) L’“unicité nominale” raidit, tend le nom d’une seule pièce, vers le point ou l’infini. Elle réduit l’écart classificatoire entre le nom et le prénom. Le corps propre, sublime, glorieux se rassemble dans un vocable, sans organe. Et se signe dans un monogramme.»⁵⁷⁸

En el momento en el que un individuo se apoda *Divers* el nombre propio estalla y queda sólo el sobrenombre como producto de una elección inmaculada y arbitraria. El acto de apodar es una decapitación que hace caer al nombre propio y a la cosa; el sobrenombre destaca y suprime al infinito la unicidad en lo común. *Divers*, singular plural, nombre propio y epíteto, nombre de cosa y cosa, se dispersa en lo innominable de la diversidad y la variación. El bautismo empieza por destituir la unicidad del individuo. ¿Dónde situar la operación de Genet? ¿Cómo zanja entre los dos movimientos contrarios que, sin embargo, no cesan de cruzarse? Derrida se pregunta si esa operación de nominación no tendrá por objeto arrancar violentamente una identidad social, una propiedad absoluta, con lo que resultaría la práctica revolucionaria más significativa, pero la decisión al respecto no resulta posible. Si la nominación fuese una operación política nunca podría determinarse únicamente como tal, el bautismo inviste al que lo recibe de todo el boato de la gloria y lo sagrado. El nombre nos lleva al primer golpe de *gl* del texto de Genet: la palabra gloria, de la que dice Derrida que es la palabra de Genet y que la utiliza tan a menudo como el traductor del Evangelio, otro Juan cuyo doble paródico es. La palabra gloria nos sirve no sólo para introducir un *gl*, que ya se había anunciado en el margen del texto con la serie de los *alc*⁵⁷⁹, sino también para volver al caso, esa caída que introducía el nombre en la economía del resto:

⁵⁷⁸ *Op. cit.*, p. 14 b.

⁵⁷⁹ *Cf. op. cit.*, p. 8-9 bi.

« Le (sur)nom propre donné relève la tête qui tombe sur l'échafaud mais simultanément redouble l'arbitraire de la sentence par la décision nominante, consacre et glorifie la chute, coupe une fois de plus et grave – sur un monument littéraire. S'abattant comme une sentence capitale et un jugement dernier, le surnom sonne mieux, vous crève le tympan de son tocsin. Tout cela aura résonné dans la frappe d'une signature. »⁵⁸⁰

El sobrenombre que venía a diseminar la unicidad nominal, transformando al epíteto en nombre, intercambiando los roles del texto, se da junto al cadalso para re-elevar la cabeza caída haciendo ascender lo abyecto a la gloria. Eso no se hace sin pérdidas, pues lo arbitrario del nombre reduplica la arbitrariedad de la ley. El sobrenombre cae, como la cabeza tras la sentencia, como la sentencia capital misma; y en esa caída suena todavía con más fuerza transformado en tañido fúnebre. Lo que resuena en la gloria del sobrenombre es el eco del clamor; y todo ello para escribirse (la función nominadora de la literatura en Genet es un ritual de duelo) en un monumento literario. El que nombra no escapa a esta operación y se hace también cosa en el nombre; el trabajo de la nominación hace del sujeto objeto de la operación. La labor literaria es una labor de duelo que elabora una tumba que es a la vez morada. Genet –escribe Derrida– se empalma (*bande*) en su *seing* y, a la vez, lo ocupa como un sarcófago. El nombre es un monumento funerario, un sarcófago que se come el cuerpo al erigirlo. La operación nominadora deletrea la *gloria*, que se inicia en el contrato de edición firmado con la institución (familia y ciudad), es decir, con las pompas fúnebres. Romper el contrato no supone más que confirmarlo infatigablemente en el margen de unas siglas. Este desarrollo es cortado por un largo *judas* que se inicia con la *gloria* y conduce el problema del nombre (y de la indecidibilidad entre el nombre y el verbo) a la banda, a la doble banda y al verbo *bander*.

« L'autre bande aussi, telle est la question du nom (en tout genre) et du verbe. Bander devant la fleur et le cadavre de son double, colossale homonyme lui-même érigé dans son adversité théâtrale, cela ne peut s'observer que depuis un certain angle, une lacune aussi dans la langue, qu'il nous faut maintenant reconnaître. Tout l'écriture est peut-être prise, enceinte dans cette scène qu'on pourrait encore essayer de nommer. Car le prénom ne suffit pas à la classer. Ni le nom. L'un doit bander l'autre. »⁵⁸¹

La imposibilidad de determinar en la palabra *bande* su categoría gramatical reitera la indecidibilidad del nombre. El efecto de clasificación encuentra su límite en esa imposibilidad. “L'autre bande aussi”, frase mínima inducida por una escena floral, mortuoria y vergonzosa de *Pompes funèbres*, se aglutina y se expande en esa laguna de la

⁵⁸⁰ *Op. cit.*, p. 16 b.

⁵⁸¹ *Op. cit.*, p. 18 bi.

lengua que la quiebra como orden. No hay orden cuando la determinación categorial ya no es posible. Dar(se) un nombre, pues dar nombre a otro o a sí viene a ser lo mismo según esta “lógica”, es a la vez sustraerse a las cadenas del orden simbólico y reproducirlas; y ese acto es siempre una repetición. El acto del bautismo trabaja en un espacio indecible donde el nombre del padre, desde el momento en el que se torna objeto de la operación literaria, corre el riesgo de ser una impostura; pues la genealogía siempre puede ser falsa, o el patrimonio reclamado por un hijo legítimo. La ley de la casa inscribe el nombre; pero ese nombre puede introducir en su seno un virus alógeno. Genet era un hijo bastardo, de padre no reconocido, que llevaba el nombre de una madre a su vez desconocida. El nombre de la madre desconocida sustituye al nombre del padre. Ese dato tomado de la vida de Genet, y que normalmente ocuparía el umbral de la obra como biografía, se introduce en el cuerpo del texto; pero no para proporcionar un sentido trascendental que podría justificarlo desde un fuera-de-texto llamado existencia. El dato supuestamente biográfico se inserta en el texto sin que funcione como presupuesto, sólo remite a un real en cuanto que ese real es imposible, por escapar precisamente a las mallas de la ficción que trata de asirlo. Lo biográfico funciona como una categoría intra-textual. El nombre de la madre está en el texto, se repite en él, generando un efecto cuasi-trascendental, que no debe entenderse como un trascendental que reconoce sus fallas o fallos, que asume su imperfección o su origen bastardo en lo histórico; sino como el movimiento incesante de desplazamiento de ese predicado respecto a su contrario. La *chance* del *seing* y la indecisión del *reste* abren el espacio, horadando las redes de lo simbólico, para el nombre de la madre. Reuniendo la firma y el seno en el *seing*, las distinciones entre una supuesta inmediatez natural del vínculo materno-filial y la ficción legal de la paternidad se tambalean. La madre nodriza resulta ser, siguiendo el hilo de los textos de Genet, un verdugo de cuyo seno mana una leche envenenada. La leche materna es un *phármakon* y su efecto venenoso contamina el nombre propio con el que se firma. La autoridad del nombre del padre inscribía esa supuesta naturalidad de la filiación en las redes de lo simbólico y de lo social; el nombre del padre abre el acceso a la generalidad a la vez que al proceso de identificación e individualización. El omnipotente nombre del padre se revela innecesario desde el momento en que la madre prescindir de él, pero es que esa madre misma que da el *seing* es también una madre protética y parásita, que está ahí ya siempre para impedir que la firma vuelva al hijo. La madre es el resto que impide cualquier proceso de apropiación del nombre y de la cosa en la escritura. Desde el momento en que se firma, la madre se apropia del sello, roba la firma al hijo, le sustrae el nombre propio que previamente le había dado. No hay lugar para la

firma; el texto se transforma en sucedáneo (*ersatz*), porque finalmente es ella, la madre, la que sostiene la mano que firma, desde el momento en el que el signatario lleva el nombre de su madre, se llama en su madre y la llama en él. La madre resta siempre; su trabajo es el trabajo del duelo, el del hijo y el de ella misma. Toca su propio clamor, *reste* en la firma. A través de los textos de Genet, Derrida recorre el envés de la genealogía, la condición siempre protética de todo origen; pero la escritura de Genet, la escritura del *vol*, del robo como saber absoluto o viceversa, está en una relación de *double bind* con el origen. Genet intenta prescindir de madre, y de padre, reconstituirse en su propia genealogía, darse a sí mismo su propio *seing*, entre un padre y una madre que se tornan el uno en el otro incesantemente, Edipo travestido de Yocasta que es a la vez la virgen y el material pringoso de un tubo de vaselina.⁵⁸²

« Vagir enfin./ Bons ou mauvais, les vagissements du voleur (non de l'auteur, ni du narrateur – le sujet n'est pas là, ni la question – disons du sfeinctor) tentent incessamment de rengainer, d'emparapher la semence, d'enseigner la dissémination, de transir le sperme de la signature, de réappropriar la généalogie, de reconstituer le monument doré de son propre (séminaire), de digérer, d'écluser sans reste son propre et blanc seing, d'être le fils, non la fille, remarquez-bien, de soi même. »⁵⁸³

Sin embargo, no hay modo de escapar del cálculo de la madre como cálculo de lo incalculable. El lugar del hijo está deslizándose, nada más firmar, hacia la otra. El hijo sólo puede reapropiarse en el travesti. La escena materna induce la aparición de los celos, de lo que se sustrae interminablemente a la presencia, en el *topos* de la firma. Sólo se puede estar celoso de la madre o de la muerte, esto es, celoso de un *déjà*. Ese *déjà* encierra la firma condensada del otro, del que ha venido a introducirse entre el ladrón y la madre, el firmante de *Glas*. Siempre hay demasiados cabos sueltos en una escena genealógica, sobre todo cuando obra texto y se constituye en él. El injerto de un postizo o de un fetiche, la sustitución de un *seing* suplementario, el de Derrida, que se repite en el texto.⁵⁸⁴ Derrida deshace su nombre en adverbio, disemina un insistente *déjà* en el que a la vez inocular el tiempo espectral de lo “ya-ahí” *après coup*. Hay muchas firmas en *Glas*; no hay un solo Genet, como no hay una madre única. La multiplicación de los Jean dobla incesantemente el nombre propio de éste y hace doblar por él.

⁵⁸² Cf. *op. cit.*, p. 159 b.

⁵⁸³ *Op. cit.*, p. 280 b.

⁵⁸⁴ Cf. *op. cit.*, p. 195 b.

ob 157



LES LETTRES *françaises*

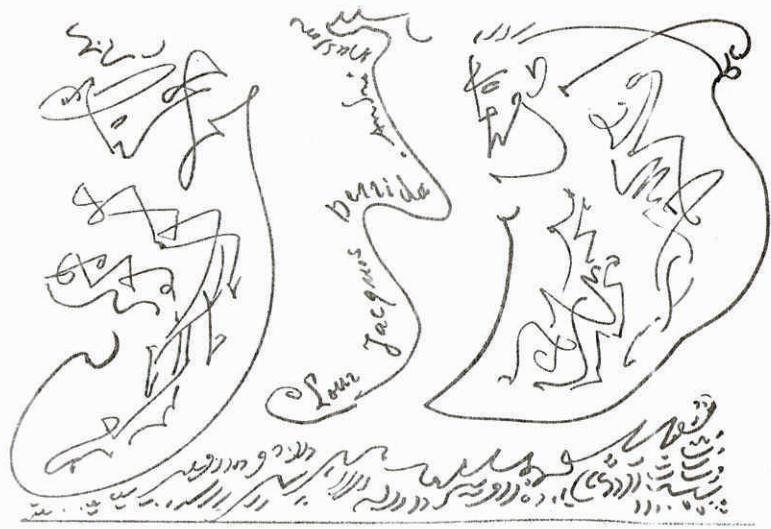
FONDATEURS: JACQUES DECOUR, FUSILLÉ PAR LES NAZIS, ET JEAN PAULHAN (1884-1966)
DIRECTEUR: ARAGON

N° 1429 — DU 29 MARS AU 4 AVRIL 1972 — HEBDOMADAIRE — PRIX: 4 F.

Jacques Derrida

Hommages réunis par Jean Ristat
avec Roland Barthes

Catherine Backès-Clément, Hubert Damisch
Bernard Dufour, Jean Gillibert, Jean-Joseph Goux
Denis Hollier, Roger Laporte, André Masson
Claude Ollier, Jean-Michel Rev
Paule Thévenin, Jean-Noël Vuarnet
et Jean Genêt



Dessin d'André Masson
reproduit à grandeur

Figura 5

4.5. Desapropiaciones del nombre

4.5.1 Devenir planta, devenir animal

La operación de escritura era el implante de un sobrenombre, de un nombre de más, que desplaza los poderes del nombre presuntamente propio, convirtiéndose en el nombre por antonomasia, e incluso en la función antonomásica misma, que ensalza al sujeto mientras lo prende en las redes del orden y la ley. Esa operación nominadora embarullaba las fronteras entre lo propio y lo común; y entre “yo” y el “otro”. Tras ella nos queda como resto Genet, bautizado con el apellido de su madre. ¿Estamos ante un nombre propio? *Chances* de la lengua y de la historia literaria, el nombre de Genet es también un nombre común, un nombre propio-común cuyas transformaciones ya tienen un lugar, aunque menor del que Derrida le concede, en sus textos. Hay múltiples *genets*, hay un volverse animal o planta en el proceso de nominación que le hace, a la inversa del proceso hegeliano, no volverse cosa, sino explorar, en la materialidad significativa de su apellido, la línea genealógica ficticia que lo hace retornar a la esfera de los nombres comunes. El yo se vuelve cosa al dar(se) nombres; la inversión de ese enunciado es el recorrido de las metamorfosis de Genet. El aún-no-yo no adquiere realidad efectiva al tornarse cosa entre las cosas como nombre; la disgregación de lo que se ha constituido como sujeto, es más, como mal sujeto, entre las cosas se lleva a cabo por el acto sobreañadido del apodo y por la disolución del nombre propio en su materialidad significativa. Esa disolución se efectúa mediante una resignificación del nombre por paleonimia, una operación genealógica que, en lugar de asignar un origen y de ese modo legitimar al sujeto, deslegitima la función del nombre y el espacio simbólico que éste inaugura. Casualidades de la lengua hacen a Genet tornarse, por añadidos mínimos o emayusculaciones, en *genêt* y *genet*, genista y caballo berberisco, dos imágenes que ocupan un lugar en sus obras completas, que articulan ciertas escenas, acentuadas por Derrida en esa procesión de recortes que construyen desde la obra de Genet el texto de *Glas*.

La coincidencia del nombre propio y el común sólo tiene lugar en francés; el nombre propio nos sitúa en el borde de la traducibilidad. De una lengua a otra siempre queda el resto del nombre, como lo no traducible o lo traducible del todo hasta perderse, esto es, hasta integrarse completamente en otra corriente lingüística y volverse ajeno a su propietario original. Traducir un nombre propio tiene algo de arcaísmo, de vieja práctica de traducción; la tendencia es ahora mantener el nombre propio en su lengua. Como el propio Derrida señala en el inicio de *Glas* para esa águila de Hegel, contrapunto aéreo de los animales y las plantas genetianas, y que sólo aparece en francés. Si el movimiento de

traslación llega a resultar ridículo en lo que respecta al nombre de pila, el apellido familiar es el punto ciego de cualquier traducción, lo intraducible, lo radicalmente idiosincrático por haberse sustraído al flujo de la lengua. Un apellido es apenas una palabra, incluso aunque tenga significado, en cierto modo lo ha perdido fijándolo, petrificándose como identificador. Haciendo retornar a la significación el apellido de Genet, trabajándolo en su coincidencia con al menos dos nombres comunes, Derrida saca las consecuencias radicales de la traducción para la idea de un sistema de la lengua. La firma se sustrae al idioma: no hay idioma absoluto, ni firma sino como efectos de *glas*, un trabajo de duelo sin sentido y quizá sin cadáver. La caída del nombre propio en el común, la magnificación del adjetivo como nombre, la alteración de los géneros y de la inscripción de la filiación en el padre no dejan de tener consecuencias para la lengua como sistema y para el idioma. Los restos de éste pueden reintegrarse, el apellido puede volverse nombre y retornar al flujo de la lengua, pero la lengua resulta afectada por un resto cuya intraducibilidad es la exigencia de la traducción como tal:

« Un texte n' "existe", ne résiste, ne consiste, ne refoule, ne se laisse lire ou écrire que s'il est travaillé par l'illisibilité d'un nom propre. Je n'ai pas – pas encore – dit que le nom propre existe et qu'il devient illisible quand il tombe dans la signature. Le nom propre ne résonne, se perdant aussitôt, qu'à l'instant de son débris, où il se casse, se brouille, s'enraye en touchant au seing. »⁵⁸⁵

Sólo hay nombre propio en el momento en que se quiebra como tal. La firma trabaja con los escombros del nombre propio. Diseminadas por el texto, las variaciones del nombre propio reproducen más que simulan una serie de escenas genealógicas, o mejor, la gran escena genealógica repetida en la serie de sus multiplicaciones. Resto de la lectura y de la traducción más que límite de las mismas, encerrada en su propia paradoja, que le hace perderse al alcanzar su instante soberano, la firma abre la propiedad del texto. Inversión irónica del *Saint Genet* de Sartre, el nombre propio, prótesis o injerto, funciona no como columna vertebradora del corpus de Genet, sino como proceso auto-inmunitario. En numerosas ocasiones, Derrida hace como si definiese la operación de escritura genetiana o bien como nominación glorificadora, o bien como reconstitución quirúrgica del nombre propio. Fragmentos de sus textos son convertidos en escenas de escritura que tienen a su nombre por objeto. La escritura de Genet sería el largo duelo de un nombre imposible, cuyas transformaciones proteicas trabajan ese imposible que tiene lugar en él, por ejemplo

⁵⁸⁵ *Op. cit.*, p. 41 b.

en los pasajes que Derrida dedica al *Miracle de la rose*.⁵⁸⁶ Este tipo de lectura no es comparable a ninguno de los trabajos anteriores de Derrida; Genet parece a veces un pretexto para la inscripción del nombre propio de Derrida, de su firma, una transformación proteica de sí mismo en otro texto y en otro nombre. Hay demasiados ecos, murmullos ensordecedores que apenas permiten escuchar al “auténtico” Genet, si hubiese tal cosa. Sin embargo, y a la vez, se destaca la atención de Derrida al texto, su lectura minuciosa, detallada y precisa en extremo, fiel al texto desde una amistad infiel, desde una simpatía que se deja ver traicionando el texto que él va a firmar. El trabajo sobre el nombre de Genet tiene algo de arbitrario, pero encuentra su réplica en el texto: es Genet quien ha empezado por trabajar su nombre, y los ejemplos de esto se multiplican. Genet habría comenzado, según Derrida, por poner en escena, pero para en apariencia dejarlo en plantel (*laisser en plant*), el injerto del nombre propio.⁵⁸⁷ El trabajo sobre el lenguaje y su profusión significativa es minucioso; la ausencia de la planta se cubre con la plurivocidad del dejar en plantel, emborronando la distinción habitual entre uso literal y uso figurado de una palabra o expresión, traición lingüística que posibilita que algo esté también donde no está. *Glas* trabaja la palabra ausente: el texto parece construirse en torno a una palabra que falta,⁵⁸⁸ que necesariamente no está y que, sin embargo, hubiese sido necesaria. Semejante palabra imposible no funciona como una matriz trascendental que estructura el texto desde una dimensión *a priori*; es, más bien, lo que la lectura obra en él *après coup*, un implante o una prótesis. Como la auto-nominación, falsa matriz del corpus de Genet, que, haciendo como si reconstituyese la propiedad o el nombre propio, siempre perdido ya, invierte la temporalidad del origen y empieza por hacer resonar el clamor del nombre propio que pone en punto muerto el significado. El injerto, la prótesis no le sobrevienen; en ellas el nombre propio se rompe en mil pedazos, pero alcanza a la vez el máximo despliegue de su *nom propre*. El injerto obra en el nombre propio una emayusculación que lo arranca de su propiedad; una prótesis de más se superpone, cubre el nombre de la madre y lo convierte en un nombre de planta o de flor: es el paso de Genet a *genêt*.

Genêt es el nombre francés del arbusto que en español se denomina genista. Un acento circunflejo de más metamorfosea al nombre en planta, acento circunflejo que es la marca de una “s” que se ha perdido en la evolución de la lengua. Derrida escribe que el acento está ahí para cicatrizar la caída de una “s”, para cubrir un hueco o convertirse en un

⁵⁸⁶ Cf. *op. cit.*, pp. 10, 14, 26, 38-48 b.

⁵⁸⁷ *Op. cit.*, p. 42 b.

⁵⁸⁸ Para un desarrollo mayor de esta cuestión, véase la primera sección del capítulo 5 “La palabra que falta”.

“monumanque pyramidal”.⁵⁸⁹ El acento circunflejo puede también ser un sombrero, un lazo o un adorno que invita a iniciar un proceso de travestismo. La letra perdida cuya falta se cubre de ese modo es precisamente la “s”, la última letra de la (cuasi)palabra *glas*, marca inútil de un singular plural. El texto sigue el recorrido de las múltiples figuras vegetales en Genet, haciendo repercutir sus *gl* (como en las glicinas, los gladiolos o *le seigle*), incidiendo en su indiferenciación sexual, que los acerca a la mujer según la distinción hegeliana de los sexos, enfatizando la función retórica de la flor, que la convierte en un indecible, hasta ensordecir el sonido de su nombre transformado que, sin embargo, recorre el texto como una corriente subterránea que, de vez en cuando, remonta a la superficie. Los meandros de esa herida que el circunflejo cicatriza o encubre dan lugar a curiosas sedimentaciones en su curso. Es el caso del pasaje de *Journal du voleur* que nos lleva de Pepe, personaje de quien se dice que oculta una figura femenina, a Edipo, anunciado por una serie de oposiciones que se suspenden indecidiblemente por el movimiento de un circunflejo, el de *tête*.⁵⁹⁰ Este desarrollo se corta de plano, pero el circunflejo hace retornar a una escena genealógica, la búsqueda de una filiación protética:

«L’accent circonflexe ouvre une autre scène, la sienne, celle de l’accent qui s’annonce : voici qui je suis, où et comment je suis né, comment je me nomme, me baptise moi-même (Jean a baptisé le Christ), je m’appelle, je m’écoute, me surnomme fleur (le baptême est une seconde naissance), je nais une fois de plus, je m’accouche, comme une fleur. La race étant condamnée, l’accent circonflexe se sacre en ouvrant la bouche et tirant la langue –la syllabe traîne un peu– s’élève et se place lui-même en tête couronnée »⁵⁹¹

La reaparición del *genêt* bloquea el discurrir del texto, lo hace balbucear restringiendo el flujo de la lengua. En este pasaje, que nos lleva de una planta con espinas a la diseminación, encontramos tres interrupciones que suspenden tres frases distributivas. La primera interrumpe el texto para introducir la operación nominadora como antonomasia, esto es, como una alienación que al clasificar el nombre en el mundo natural lo arrastra a la economía de la pérdida y lo convierte en algo exterior. La antonomasia como escritura del origen convierte el nombre en algo externo. La firma yerra entre las cosas, equivalente a ellas pero absolutamente sola. El emblema o el blasón, donde el nombre se escribe en la coincidencia de un efecto +l, abre y cierra por un movimiento estricturante la efusión entrecortada de una herida; la economía de la firma no se interrumpe nunca y encuentra su

⁵⁸⁹ *Op. cit.*, p. 43 b.

⁵⁹⁰ *Cf. op. cit.*, p. 199 b.

⁵⁹¹ *Op. cit.*, p. 204 b.

suplemento en la cicatriz que resta como suplemento sobre la carne abierta. En este punto, el texto se interrumpe de nuevo para mostrar el otro lado de esa economía de la pérdida; la firma no es propia, porque conduce a los fondos marinos recubiertos de algas. El alga, en la que resuena de nuevo *lg*, introduce de nuevo la cuestión de la diferenciación sexual; las algas son criptógamas, esto es, plantas que esconden sus órganos sexuales. La criptografía se sirve de ellas para extraviar el nombre propio. El acento de *genêt* —escribe Derrida— resulta una especie de postizo cosido en el lugar de una herida aún caliente y que firma. El postizo se cruza en otro pasaje, el del racimo de uvas, con la polivocidad del estambre y el motivo de la frontera —oscilación o emoción (*émoi* o *moi*), suspenso indecidedo entre dos oposiciones opuestas aunque contiguas— hasta llegar a la diseminación a través de la genista alada, cuyo robo o vuelo se describe en *Le journal*. Esa asociación reitera una cita Genet: «J'eusse plu sur le monde. Ma poudre, mon pollen».⁵⁹² La diseminación del nombre en el texto por los trasplantes, injertos y prótesis conduce al nombre de diseminación. Ese guiño a obras anteriores o repetición de motivos ya elaborados introduce un deslizamiento remarcable en el otro corpus, el de Derrida. El nombre de Genet desencadena una relectura de Derrida por un gesto que parece revelar las claves de la operación que se está llevando a cabo sobre el corpus de Genet:

« On ne vas pas faire ici la théorie du pollen et de la dissémenace. Depuis le début, c'est une autre théorie que nous suivons: la logique de l'obséquence et du parapluie apotropaïque, sous "l'averse aux quatre vents". Il faut toujours la rejoindre mais après d'indispensables détours et des retards à peine calculables. Je suis toujours le mort. Qui me donne le pas.»⁵⁹³

No se trata ya de diseminación, aunque por la multiplicación de las figuras vegetales pueda parecerlo: gramíneas, simientes, algas, helechos, esporas, etc. La afirmación de que ahí se trata de otra cosa, la obsecuencia y el paraguas apotropaico, nos hace volver al *seing*, en el que resuena la madre travesti que escapa al orden simbólico y al tiempo narrativo, como fetiche o postizo del texto. Los costes de ese deslizamiento soberanamente marcado quedan por calcular; pero no hay oposición entre la disimiente y el apotropo; *Glas* elabora más bien el traslaparse de ambos y sus cruces y contaminaciones previsibles o imprevisibles.

Las reescrituras vegetales se doblan del “devenir animal” genetiano, aglutinado en los sentidos múltiples de *genet* emayusculado. *Genet* es también una raza de caballos proveniente

⁵⁹² Citado en *Glas*, p. 283 b.

⁵⁹³ *Op. cit.*, p. 283-284 b.

de España. El otro nombre de Genet nos conduce al espacio impreciso de una península. Numerosos pasajes del *Journal du voleur* se desarrollan en España, entre Cádiz y Barcelona; pero lo geográfico no termina ahí: podríamos decir que *Glas*, también en la columna de Hegel, inscribe al texto en un lugar, en una historia irreductible a la idea de contexto. La historia, emayusculada y estallada en pedazos, y el territorio son restos del texto; no es que el texto los produzca sino que estos lo obran y dejan marcas en él. La noción de contexto como lo fuera de texto se deja de lado para explorar otros modos más complejos que emergen de la caída de la interioridad del texto como repliegue sobre el sentido. Los pasajes a caballo de un Genet insolente insisten en la imagen del Genet jinete, bien sujeto al caballo, para dejar caer, como de pasada, el máximo punto de concentración de interés, la sujeción misma. *Mors*, bocado por el que se sujeta al caballo, es homófono a *mort* y contiene la primera sílaba de *morceau*, otra de las palabras cuyas derivaciones e implicaciones gráficas o fónicas elabora el texto. *Genet* complica la trama de la escritura, se enreda en una maraña muy fina donde la coincidencia mínima es amplificada y repercute en los puntos más alejados, rehuendo el hilo de la argumentación conceptual y fingiendo una aglutinación formal tan necesaria como aleatoria que, sin embargo, produce efectos relevantes sobre el espacio conceptual mismo.

En estas redes el caballo no está solo; hay numerosos animales en *Glas*, algunos como el águila saltando de una columna a la otra, otros como el perro de Giacometti dando una vuelta más a la indecible economía de la firma, el resto dejándose calificar de animales fabulosos, ocupando su lugar en encantamientos apotropaicos como el unicornio, el Fénix glorioso de la otra columna, las figuras marinas indecibles entre lo animal y lo vegetal o el pez apresado en las mallas del metalenguaje que emergerá de nuevo en el dibujo de Adami. Tantos animales como en esa floresta que figura la lengua francesa en “*L’étrange mot d*”, también citado por Derrida. De nuevo el texto remeda su supuesto objeto mientras finge buscar una matriz conceptual. Esa matriz conceptual es siempre, incluso aunque el proceso sea “natural”, un receptáculo monstruoso que tiene lugar en un cuerpo tecnificado. ¿A dónde nos han llevado las vueltas con el *seing nom propre*? Si es que acaso hay tal cosa :

« Commencez donc à vous approcher de la crypte innomable et de l’atelier d’Alberto Giacometti, telle blessure d’un parafé y prend forme animale. Vous vous doutez déjà que si elle est tout cela à la fois, la signature n’est ni une chose, ni une fleur, ni un animal. Reste à savoir s’il y en a. »⁵⁹⁴

⁵⁹⁴ *Op. cit.*, p. 45 bi.

4.5.2 Rebato por una firma impropia

Podría ser que todas estas transformaciones animales no tuviesen nada que decir sobre la firma que parece sustraerse a ellas o, por lo menos, no identificarse del todo. Ni cosa, ni animal, queda por saber si hay firma. Genet ha cultivado los injertos del nombre propio convirtiendo su escritura en una labor, una lucha incluso, contra el deseo de reconstituir, desde el seno de la virgen –dice Derrida–, la fuerza genealógica. El nombre está despedazado en los golpes de *cl* y *gl* que lo fijan al texto, amplificándolo hasta lo inaudible. En el límite del texto y del mundo sólo queda –en palabras de un Derrida que se mimetiza con su objeto– una firma preñada de sí misma tras haberlo engullido todo. El *seing* nos arrastra a un movimiento indecible: la firma no guarda nada de lo que firma, incluso puede funcionar como un mecanismo de sustracción al ocupar el lugar de los objetos y cumplir de ese modo el robo absoluto. El *seing* ha contaminado todo el corpus de Genet, incluso su nombre; y ha infectado también al que crea poder hallar la clave para descifrarlo. No hay posición externa al texto, ni a la firma. Aunque nunca se pueda estar seguro de que una firma haya tenido lugar, de que un texto provenga y pueda ser devuelto a un nombre propio como efecto de un trabajo de duelo.⁵⁹⁵

Los nombres propios, que son siempre sobrenombres, efectos de una clasificación violenta, están ahí para convocar el duelo. ¿No es acaso –se pregunta Derrida– todo trabajo un trabajo de duelo? La escritura como nominación es un trabajo de duelo, un efecto de clasificación o, siguiendo el juego de palabras de Derrida, de glasificación. *Glas*, esa apenas palabra, reúne la clase con el duelo y con el nombre. Pero la firma está en un complejo vínculo con la lógica de la obsecuencia, la firma no queda (*reste*) para nadie, ni se deja calcular por la doble economía del resto, ni por la lucha a muerte que de lo que trata es de sacar un beneficio de ella:

« Le glas est aussi d'une guerre pour la signature, d'une guerre à mort – la seule possible – en vue du texte, donc, qui ne reste finalement, obséquement, à personne. Il ne s'écrit ni d'un côté ni de l'autre, l'un comptant pour l'autre à relever du double, la défaillance, le colosse la colonne, la colonne le colosse. Il bat entre les deux. »⁵⁹⁶

El clamor suena entre los dos, entre los tres: Genet, Hegel, Derrida. Del texto, hacia el final, ya no resta más que la carencia, la desnudez del nombre propio del primero entre los ecos de los otros dos. Del nombre propio de Genet, al final, Derrida hace resonar las letras que faltan, tantas, junto al espacio en blanco de un *judas* inescrible. Derrida

⁵⁹⁵ Cf. *op. cit.*, p. 51 b.

⁵⁹⁶ *Op. cit.*, p. 83 b.

confiesa sentir celos de su madre porque puede cambiar de falo al igual que Genet puede tornarse más y más ligero, ala (*aile* homófono de *elle*) de estambre o ginesta alada. La *chance* de la lengua se fija en el nombre; otro nombre habría dado lugar a otra operación. El desplazamiento sería mínimo y, de hecho, tiene lugar en un “*si peu*”:

« Tout est bloqué au compte maternel. Echéance. Il eût fallu si peu, un A, un R, un G, pour que ça prenne autrement, que ça s'arrête ailleurs, pour que ça ancre dans un autre fond, griffe ou gratte une autre surface, la même pourtant. Pour que ça ne glisse plus. Avec soi, avec sa pompe funèbre, un autre contrat. Un autre legs. Pour solder, soudoyer le déjà de l'aïeul absolu »⁵⁹⁷

En el nombre de Genet, hacia el final, resuena la firma de Derrida. El *déjà* del ancestro absoluto nos remite a la temporalidad no lineal del *après coup*. El ancestro absoluto es *déjà*, el último en llegar al texto. No nos hemos liberado de los fantasmas. Los nombres no nos han conducido al mediodía; hay pedazos de sombra. La repetición mecánica ha generado quizá un germen de libertad, pero que apenas puede recibir ese nombre. Los nombres abrían el camino de la libertad, pues al convertir el nombre en cosa, el aún-no-yo en objeto, abrían el espacio donde el yo llegaría a ser. La firma, gesto último de apropiación en el presente, siempre iterable, de ese sujeto como productor, ha terminado por comerse también el nombre y reducirlo después a excremento. Y, sin embargo, no hemos salido fuera del círculo de la apropiación; la economía de la pérdida siempre está ligada a su contrario. Sería demasiado fácil ver en Genet un Hegel invertido o travestido. La imagen es un poco distinta: imaginemos una figura desfigurada por las capas de pintura excesiva, una figura formada por pedazos de otras que quizá no hayan estado previamente, una cabeza desfigurada por pegotes y amontonamiento de materia pictórica, pero que sin embargo no cae en lo informe y resiste a la figuración. Un poco como en los cuadros de Francis Bacon, donde una gran carga de materia viene a sobrecargar ciertas partes, mientras que en otras el lienzo está prácticamente desnudo. Los pegotes de Hegel permiten que emerja la imagen de Genet; entre los dos, la apariencia de un espacio blanco es el esfuerzo por borrar las huellas siempre ya ahí. Restos de esa borradura se esparcen por el texto a modo de firma encubierta, resguardando también la columna intermedia que Derrida no quiso escribir.

⁵⁹⁷ *Op. cit.*, p. 291 b.

4.6. *Anthèmes*: cuasi-trascendentales y flores

« campánulas pechadas nas súas terribles vaíñas de protección masculina; sería entón a flor [...] »

Chus Pato

Hay muchas flores en el texto de Genet: enredaderas como las glicinas, flores mortuorias, flores de papel o de plástico, flores tatuadas, flores –ya frutas– prendidas en la boca o entre las piernas, flores de retórica. Podría parecer que ha sido el propio Genet, o al menos su texto, el que habría sugerido el “tema” floral en *Glas*: las flores inundan los textos y los escenarios en los que sus obras se desarrollan, como si sus libros tuviesen el olor excesivo de las flores cuando empiezan a pudrirse. Todo esto es perfectamente tópico y convencional, es más, es lo tópico mismo; y en ese deslizamiento del énfasis está el juego. Derrida acusa a Sartre de no haber sido capaz de captar las verdaderas dimensiones de la cuestión floral en los textos de Genet. Sartre redujo la cuestión de la flor al objeto poético por excelencia, disolviéndola en un vago mallarmeísmo y reduciendo a ello toda la poesía de Genet, sin ver que las flores proliferan en el texto de Genet contra la flor, la figura retórica por excelencia. Las flores del texto de Genet son todas esas flores que se simulan a sí mismas, que escapan de la naturalidad de la flor y de sus posibilidades figurativas y exploran todo el campo de un artificio que no es tal, pues la *physis* resulta ser una potencia mimética, pero no de algo trascendente sino de sí misma. La flor simula lo trascendental, por ello pudiera parecer lugar privilegiado de lo indecible, si no fuese porque no hay tal cosa como un lugar privilegiado. Dicha flor no es nunca una figura única, y se destruye especialmente como tal cuando aparenta figurar toda la serie que pretende recoger con el nombre de *anthème*:

« La difficulté de principe, c'est qu'il n'y a pas d'*unité* d'occurrence: forme fixe, thème identificatoire, élément déterminable comme tel. Des anthèmes seulement, éparpillés partout, se rassemblant en tout lieu. Si, par exemple, la machine ne sélectionnait que les mots ou les thèmes, elle pourrait tous les prendre dans un filet des trois pages, trois pages et demie: *Le pêcheur du Suquet* que j'aurais pu faire semblant de commenter, de cerner d'un interminable commentaire, sans jamais le citer. Vous n'avez qu'à vous y reporter, vous y retrouveriez tout ce lexique, toute cette thématique, mais cela reste un autre texte. »⁵⁹⁸

La palabra *anthème* (antena desde ahora) abre la posible organización temática o de contenido sobre la flor. La anto-grafía desperdiga el sentido impidiendo que la

⁵⁹⁸ *Glas*, p. 233 bi

multiplicidad de figuras vuelvan a una fuente única. Los temas aparentes quizá no sean tales, pues el “an-” de antemas también puede leerse como un privativo; ni palabras, ni temas, ni fonemas, los antemas recorren sin embargo la serie completa sin detenerse del todo en ningún punto. Son recortes del texto, restos de una lectora mecánica que funciona como una máquina universal de lectura, productora de textos, que, mientras fingen comentar este texto aquí y ahora, están leyendo otro en *contrebande*:

« Si vous suivez ce fil, ou un autre, du funambule au *Ticktack des kleinen Glücks*, au *Klang einer Glocke* et à la morsure de soi, tout près de la fin, vous disposez ici, comme en contrebande, de tout le nécessaire pour une lecture à peu près complète, littéralement littérale, de *Zarathoustra*. Vous pouvez vérifier.

Reste à détailler une fois encore. »⁵⁹⁹

En los antemas se trabajan las paradojas de un metalenguaje que no puede comentarse a sí mismo sin volverse loco, pero que no puede evitar que ese pliegue acaezca. La flor, entre la retórica y la *physis*, figura de lo cuasi-trascendental, sirve también para representar un sexo que oscila indecidiblemente. Las apenas figuras que se desperdigán por el texto, extraídas de Genet o incrustadas en él, repercuten el golpe de la flor. A la vez femenina y masculina, himen y falo, leche materna o *phármakon*, castración y fetiche, la flor se enreda en todas las paradojas del significante y expone así la imposibilidad de un orden simbólico como garantía trascendental. Las flores de *Glas* son flores cortadas del texto de Genet, pero arrancadas de él intervienen, alteran o afectan a discursos múltiples. El *double bind* de la flor se expone en el movimiento contradictorio del texto. La flor no es un significante, si bien simula funcionar como tal, pero “significa” la virginidad, la sexualidad femenina o la Inmaculada Concepción. En su análisis de *Les bonnes*, Derrida introduce entre su texto y el de Genet toda la retórica psicoanalítica del falo y la castración, anunciando la tópica del fetichismo en la funda púbrica y la vaina floral. Las criadas de la obra se dedican a reflejar, reflexionar y reemplazar un sexo por otro, invirtiendo el falo hasta tornarlo vagina o traslapando la castración con la virginidad; para ello es necesario —señala Derrida— que la flor se dé la vuelta como un guante (*gant*) y su estilo como una vaina (*gaine*). El hilo antemático se enmaraña y las flores nos llevan hasta el veneno. El *phármakon* es la leche envenenada de un verdugo nodriza y la flor que funciona como veneno contra-veneno; pero es también el himen que conduce de la virginidad al gran armario (*penderie*) de la señora, que cada criada desea para sí. La genealogía de la flor nos arrastra a la Inmaculada Concepción de una madre fálica y, de ahí, puntuada al margen en un *judas*, a una ley

⁵⁹⁹ *Op. cit.*, p. 117 b.

galáctica, simulacro de la ley o parodia que no se opone a la dialéctica, sino que la traslapa en zonas mínimas de indiferenciación o coincidencia.⁶⁰⁰ El texto opera esos desplazamientos por acumulación y disolución de *gl* y de sus variaciones: *glas*, *glaviaux*, *gland*, *glaièul*, *gants*, *lait*, *crachats*.

La flor, pene y vagina, himen y castración, es un significante que no funciona por su excesiva productividad y pone en riesgo a la lengua como sistema y como orden simbólico en el que un sujeto se constituye. La lectura de *Les bonnes* reabre una discusión con Lacan iniciada en *Positions* y anticipa los desarrollos de “Le facteur de la vérité” en *La Carte postale*. La división tripartita de Lacan (imaginario, simbólico, real) funciona presuponiendo el buen funcionamiento del significante y ahí precisamente se emborrona. Derrida parodia la división tripartita lacaniana entre lo real, lo imaginario y lo simbólico en la reescritura de la obra de Genet: el verdugo arrullador (*bourreau berceur*), homólogo fálico del amante de la señora, funciona como un cuarto excluido, ausente y efectivo, al que representa cada término del trío identificatorio y especular, que componen las dos criadas y la señora; pero el señor o el verdugo lechero aparecen sólo bajo la no-especie de una escritura sin firma. No hay trayecto propio, las cartas pueden siempre no llegar a su destino; frente al Nombre del padre, la Inmaculada Concepción abre un espacio irreductible al orden simbólico y que emborrona las distinciones que lo configuran.⁶⁰¹

Esta circulación entrecortada que deshace la estructura se repite en la reescritura del juicio a *Notre-Dame*, personaje de una novela de Genet. *Notre-Dame* ha matado con una corbata, figura fálica, que no poseía inicialmente y que termina pasando de mano en mano en el momento crucial del juicio (los miembros del tribunal examinan sucesivamente el arma del crimen). El acusado con nombre de Virgen ha nacido de una virgen y resulta ser la Inmaculada Concepción.⁶⁰² La circulación del falo de la Virgen Madre reescribe en esa escena una flor calificada de vaginal, palabra que traslapa por una alteración de la ortografía la verga y la vagina. La corbata, el falo, no pertenece al presidente, ni a *Notre-Dame*, parece pertenecer a la víctima, pues es la suya; pero el esfuerzo por devolver la flor

⁶⁰⁰ *Op. cit.*, p. 66-67 bi.

⁶⁰¹ Quizá, sin reconocerlo, la crítica de Derrida a Lacan haya forzado una revisión y una reinscripción de su obra. Jacques-Alain Miller ha insistido en sus seminarios en los diversos paradigmas que conforman la trayectoria de Lacan, insistiendo en el desplazamiento de la división tripartita de imaginario, simbólico y real, a la distinción real/semblante, donde lo real es definido como aquello que escapa a la estructura y al sentido y que en Lacan, aunque al principio tratase de asirlo mediante el recurso al matema, finalmente era un elemento residual, muy próximo a la noción de resto tal y como la elabora Derrida en *Glas*. Miller ha tratado de limpiar el corpus lacaniano de incrustaciones metafísicas o de ingenuidades filosóficas; aunque la posible influencia de Derrida y su lectura de éste no haya sido reconocida, los puntos de coincidencia invitan a pensar en una reescritura *après* Derrida. Cf. Miller, J.A. *Los signos del goce*. Buenos Aires, Paidós, 1998, pp. 394- 395; y *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 21, 55, 228-229.

⁶⁰² Cf. *Glas*, p. 97 bi.

fracasa: ningún trayecto circular y propio puede hacerla volver a su destino. Esa circulación económica se traba en *lettre seing* de la madre, que se esconde y se pierde en los nombres propios de la flor. La expresión *lettre seing* trabaja desde la materialidad lingüística y fónica las diseminaciones de la flor y las aglutinaciones a las que ésta da lugar. *Lettre seing* es homófono de *l'être sein* y de *l'être ceint* entre otros, a lo que hay que añadir que *lettre* puede significar tanto letra como carta. Esa yuxtaposición de términos aglutina, pues, en la discusión de la letra o carta en Lacan el problema de la firma y de la reproducción sobre las cuestiones del ser y la estricción. La cosa se complica aún más cuando a esto le sucede la afirmación de que la flor no es nada, no tiene lugar porque no es ni artificial ni natural, no tiene tampoco ningún borde asignable, ningún *être-ceint*.

Las flores repercuten, desde sus nombres, los golpes de *gl, lg, cl, lc*; desperdigados por el texto de Genet, los motivos florales repiten insistentemente la clausura agonizante del metalenguaje y su duelo. Derrida afirma que el texto del *Journal* y el traje de los presidiarios, que se encuentra con la flor en las dos acepciones de la estameña, están cortados de la misma estofa. Las flores conforman en el texto una antológica de lo indecible. La proliferación floral no se detiene y da lugar a una serie de reemplazos que llevan de la virginidad perdida a la rosa de estambre (copia de copia) que la reemplaza. Los reemplazos o desprendimientos (*détachements*) mezclan indefinidamente todos los géneros. La inversión de un género en el otro, la proliferación de las flores, producida por un mecanismo que corta los flujos textuales, produce un lugar irrepresentable por el que se cuelan ecos de la otra columna, describiendo sobre el texto de Genet una operación (im)posible en la que ontología y dialéctica no se distinguen. A contraluz del aroma de las rosas y del olor de los pedos emerge el Espíritu, gas que se eleva de la descomposición del muerto, y la irreductibilidad del resto:

« l'essence de la rose est sa non-essence: son odeur en tant qu'elle s'évapore. D'où son affinité d'effluve avec le pet ou avec le rot: ces excréments ne se gardent pas, ne se forment même pas. Le reste ne reste pas. D'où son intérêt ou son absence d'intérêt. Comment l'ontologie pourrait-elle s'emparer d'un pet? Elle peut toujours mettre la main sur ce qui reste aux chiottes, jamais sur les flousses lâchés par les roses. Il faut donc lire l'anthropie d'un texte qui fait péter les roses. Et pourtant le texte, lui, ne disparaît pas tout à fait, tout à fait aussi vite que les pets qui le soufflent. Les paravents qu'on peut ressentir comme l'énorme parade d'un pet produit depuis le premier mot ("Rose!"), restent, se relisent, se répètent. Ce suspens entre le reste et le non-reste du reste, cette suspension du texte qui retarde un peu – il ne faut rien exagérer – la dissipation absolue, on pourrait le nomme l'effluve. L'effluve désigne en général des substances organiques en décomposition, ou plutôt leur produit flottant dans l'air, cette sorte de gaz qui se maintient pour un temps au-dessus de marécages, de fluide

magnétique aussi. Le texte est donc un gaz ; pour l'origine et l'enjeu du mot, on hésite, mais cela revient au même, entre l'esprit (*Geest, Geist*) et la fermentation (*gäschen*)

S'il y a un sens au problème de la répétition, c'est donc celui-là. Et pour lire il faut flairer l'expiration. »⁶⁰³

4.6.1 Series antemáticas y desprendimientos en cadena

La repetición impone al texto un ritmo discontinuo e irregular en el que el retorno a ciertos motivos no reproduce, sin embargo, un círculo de apropiación relevadora; el texto avanza para retroceder de inmediato. Los motivos o antemas vuelven una y otra vez pero en ese movimiento oscilante se produce un desplazamiento: las descripciones permanecen, alteradas apenas, pero el escenario ha cambiado y puede que sea otro texto o un texto radicalmente distinto el que se describa. Las rosas, los gladiolos, la leche envenenada, la funda o vaina, las prótesis, la anterección como lugar indecible aparecen y desaparecen para retornar algunas páginas más tarde. El mecanismo no es tanto el del flujo de una corriente subterránea, como el de una compuerta que corta los flujos que así construyen texto. Los llamados antemas forman una serie, al menos en apariencia. La importancia de esas palabras cuya productividad semántica parece condensar la tensión de la operación de *Glas* ha sido especialmente destacada por Gayatri Spivak que dedica a cada uno de esos términos un breve análisis en su artículo ya citado.⁶⁰⁴ Sin embargo, esa serie es una serie abierta que no se limita a las palabras inventadas por alteración de algún término común. Todas las palabras de *Glas* están en cierto modo en una oscilación intermitente o una deriva semántica contenida. La operación de creación terminológica no se diferencia del trabajo sobre la plurivocidad ínsita en muchos términos de la lengua común. En ambos casos el significante lingüístico es estirado al máximo para que, a la vez por condensación y despliegue, revele una diseminación semántica que oscila hacia lo indecible; así *penêtre* y *mors* que, sin embargo, deben separarse de los términos cuya proliferación excesiva a través del texto los arranca incluso de la posibilidad de ser llamados antemas, como *reste, déjà o tombe*. Los antemas funcionan todavía como tópicos, pertenecen a una economía que si bien oscila hacia su contrario, mantiene la posibilidad del cálculo; los indecibles des- trazan la posibilidad de cualquier lugar, agujerean el texto (al modo como Artaud había agujereado el subjectil), pero sin salirse de la lengua materna. No hay aberturas que nos lleven fuera del sentido, sino desplazamientos, repeticiones, producción excesiva que genera un plus de sentido que lo vuelve inútil o residual. Ninguna distinción se mantiene demasiado tiempo en sus goznes: los antemas son indecibles y la (im)potencia de estos

⁶⁰³ *Op. cit.*, pp. 69-70 bi.

⁶⁰⁴ Spivak, G.: "*Glas*-pieces: a compte rendu", ed. cit., pp. 27-29.

otros términos que yo he pretendido distinguir está únicamente en su nimiedad y en una repetición de más. No podemos pensar, por tanto, esa serie de términos como una serie discreta, pues cada uno de ellos está metamorfoseándose en otro o, simplemente, cayendo en él. Pero esto no reconduce a un significante amo que dirija la serie recogéndola en sus continuos desplazamientos. Cualquier intento de reducirla a una unidad o de privilegiar uno de los términos, como la propia flor, fracasa. Ni siquiera el resto nos proporciona una clave trascendental, pues el cuasi-trascendental es, en sus repeticiones y desplazamientos, una parodia de sí mismo. Los antemas extraídos del texto de Genet o introducidos en él (como *navette*, palabra que no está en Genet pero cuya introducción lo arrastra hacia el *Crátilo*)⁶⁰⁵ funcionan (o fingen funcionar) como cuasi-categorías o cuasi-trascendentales, aunque quizá haya, más bien, que llamarlos restos. Si la flor parece proporcionar la forma del antema, su efecto trascendental resulta truncado. La flor figura la serie a la vez que forma parte de ella, pero eso podría decirse de casi todos sus términos, pues la flor se dispersa en las flores y en los golpes de *gl* de sus nombres.

A lo largo del texto las aglutinaciones significantes dan lugar a encadenamientos que hacen depender el contenido semántico de las casualidades de la lengua. El recurso a la homofonía o a la cercanía gráfica de ciertas (casi)palabras se utiliza en este sentido; los encadenamientos semánticos y conceptuales funcionan por *chances* idiomáticas. La multiplicación de los ejemplos impide designar un caso de esta operación como ejemplar, pero especialmente sangrante es la serie *morceau*, *mors*, *mort*. Sin relación aparente el pedazo, el bocado y el muerto, o la muerte, trazan una de las principales líneas de lectura sobre las obras completas de Genet. Estos términos podrían no estar en Genet, están de pasada en sus textos. *Mors* (bocado) aparece ocasionalmente en un pasaje de Genet, donde no se encuentra vinculado ni a *mort* ni a *morceau*, pero la homofonía entre *mors* y *mort* y la cercanía con *morceau* permiten elaborar entre los tres una descripción de la técnica del texto y de los entresijos del comentario:

« L'objet du présent ouvrage, son style aussi, c'est le *morceau*.
 Qui se détache toujours, comme son nom l'indique et pour que vous ne l'oubliez pas, avec les dents.
 L'objet du présent ouvrage (code de la couturière), c'est ce qui d'une morsure reste dans la gorge: le mors »⁶⁰⁶

La operación de lectura se inscribe reincidiendo en cada hueco y en cada superposición de la lengua materna, depende de ciertas características gráficas y fónicas del

⁶⁰⁵ Cf. *Glas*, p. 232 b.

⁶⁰⁶ *Op. cit.*, p. 135 b.

francés que, sin embargo, sólo resultan audibles en su traducción a otra lengua. La serie de figuras o términos que denominamos, siguiendo a Derrida, antemas, extraídos del texto para describirlo de modo general o bien introducidos en él para alterarlo desde dentro remedando su lógica, trabajan el espacio indecible entre el texto y el comentario, el contenido y la forma, así como la pertenencia radical a otra lengua y la violencia heterogénea sobre esta. Esa serie que los antemas forman no es una serie uniforme, cada término tiene un estatuto diferente en Derrida y en Genet, pero de algún modo su funcionamiento es similar y los espacios que configuran a su paso se intersecan.

Toison es uno de los primeros lugares de lo indecible que se extraen del texto de Genet. El vello, como posteriormente la funda púbrica, disimula lo que señala: cubre el agujero o la apariencia de un agujero en erección, como el pozo en el corazón de Harcamone, pasaje central del *Miracle de la rose*,⁶⁰⁷ y esconde también la falta de pene en la mujer (las glosas freudianas se suceden, alteradas y parodiadas ellas también) haciendo imposible decidir sobre la ausencia o presencia de pene y, por tanto, sobre si la castración ha tenido o no lugar. El toisón, lugar indecible de la verdad, proporciona una figura a la técnica del texto. Sobre el texto de Genet, Derrida opera un desplazamiento que transforma el toisón en flor a través de la semejanza de los nombres; del *erion* (tejido y vello) al *erianthe*; el texto viene y va deshaciendo y enredando su trama desde las apariciones de éstos en el texto de Genet. El toisón concentra en él cada ocurrencia textual y la textualidad general. Derrida interrumpe el así presentado texto principal para introducir en otra tipografía una referencia a esa intercambiabilidad del toisón y el texto: el texto es el toisón –escribe–, y la escritura resta púbrica porque está presa en el vello. La descripción de la técnica del texto nos lleva del toisón-flor al *gl*: escribir para Genet –pero el nombre de Genet aglutina mucho más que al que firma con ese nombre– es untar los pelos, ungirlos hasta formar una especie de velo. El tejido enmarañado de los hilos asegura *a la vez* la costura y el recorte, el surgimiento fálico y la concavidad vaginal, en torno a la cual proliferan *gl*, *cl*, *gr* remarcando una tópica indecible.⁶⁰⁸ El *erion*, tejido de escritura y vello púbrico, es el lugar atópico del *voire*. En *voire*, ese pequeño adverbio, homófono del verbo *ver*, recaemos también en la columna de Hegel. Como ya hemos señalado, *voire* puede significar “ciertamente”, pero también puede significar “incluso” dependiendo del contexto; por otra parte, su homofonía con *voir* reitera la correlación entre el vello púbrico y el pudor del texto. Como lugar de una cuasi verdad, el *erion*, lugar atópico, vuelve ridículo todo lo que se dice de la verdad y del falo; simula una erección, pero se trata de una

⁶⁰⁷ Cf. *op. cit.*, p. 130 b.

⁶⁰⁸ Cf. *op. cit.*, p. 81 b.

erección irrisoria. La irrisión del travesti, la indecidibilidad del fetiche se dibujan ya en el lugar indecidible del texto como vello, como flor o como adverbio.

La serie de los reemplazos impugna el fantasma de la palabra única y originaria. Un acento circunflejo se pone sobre la *e* para introducir en el penetrar el verbo ser. El término va a funcionar a su vez como un indecidible; el *penêtre*, que pertenece a la dama pero denomina al cuerno del unicornio, se inserta en una escena que narra el viaje de Genet a Polonia, una descripción que trabaja el motivo del límite o la frontera y en la que se cuele una *mer/mère*. El paso de la frontera, oscilación o emoción (*émot*), es el dejar en suspenso la oposición y cancelar el límite, haciendo pasar el adentro en el afuera y viceversa. Al franquear una línea, que es ideal, la penetración cancela la oposición: finalmente –escribe Derrida– lo que se penetra es una imagen, una representación, cosida en el texto y mirando impasiblemente, como el resto del Rembrandt.⁶⁰⁹ La costura de *penêtre* traslapa otros pedazos de texto y, en ella, la cuestión ontológica se condensa y desplaza por un juego de palabras que el texto de Genet ha abierto para que Derrida lo introduzca en él. El contenido de ese abismo representativo es el *penêtre* de la dama, el injerto del pene (falo) sobre la cabeza de un animal fabuloso, el unicornio. El *penêtre* introduce en el ser la lógica indecidible del fetiche por un añadido mínimo, por un postizo o una prótesis. El cuerpo que se desea nunca es un cuerpo propio, y al cuerpo propio sólo se lo desea como prótesis de la prótesis, simulacro de fetiche. En el texto de Genet, Derrida opera cambios de puntuación e incluso cortes bruscos que, al dejar suspendida una frase, producen un hueco o una protuberancia en la trama del discurso por los que se dejan caer o se condensan elementos que ya estaban en él, pero que se ponen a funcionar de otro modo. La escritura se asemeja al implante de una prótesis extraída del cuerpo sobre el que se opera y en la que corte e implante se traslapan.

Otra de las tópicas del texto que pueden ser calificadas de antemas es la *anthérection*. Este neologismo acuñado por Derrida condensa en una sola palabra la erección y la flor. “*Anth-*”: el prefijo, que antecede a erección, parece derivarse de la palabra griega para flor, pero su forma gráfica está muy cerca de “anti-”, marca de oposición. La flor desplaza la oposición y construye un término indecidible entre la erección y su contrario. La anterección se inserta en el texto de Genet en diversos pasajes que tienen en común su condición de indecidibles. En *Journal du voleur* los piojos –de los que Genet y su amante, un mendigo llamado Salvador, se hallan infestados– nos hacen volver al toisón, que se

⁶⁰⁹ Cf. *op. cit.*, 214 b.

interseca con la anterección como espacio indecible.⁶¹⁰ Algo semejante sucede respecto al sintagma *fonction du baigne*, extraído también de Genet y que designa la anterección. Derrida inserta una cita de Genet sobre la Guyana que termina: « C'est donc en fonction du baigne que je cherchais l'amour ». ⁶¹¹ La "*fonction du baigne*" conduce de nuevo a una flor en la que se traslapan elementos contrarios. La *anthérection* es el tiempo de la erección traslapada o intersecada por su contrario en el lugar de la flor. La *contrebande* trabaja la erección desde el interior; la produce cortándola, pues la erección es por adelantado anterección de anterección y castración de castración. Derrida opone al psicoanálisis una lógica de lo indecible que está ya operando desde el momento en que hay texto. La lógica de la generalidad y del ejemplo se deshace en el texto, incluso cuando parece ponernos ejemplos. El lugar de la anterección se describe como un espacio necesariamente clausurado o una región desligada de la madre, que se sustrae, y sustrae todos los nombres, precediéndose a sí misma. El lugar de la anterección no es una región única; se trata más bien en ella de una serie de sustituciones o desprendimientos (*détachements*) en cadena. La anterección funciona a modo de una prótesis que se traslapa con su contrario. Dicha prótesis interseca la tópica de la anterección con el *reste* y la *bande*:

« "Ce qui reste devient plus fort", plus ça reste mieux ça bande. Reste égale bande. En toute occurrence, jouez à remplacer rester par bander, le reste par la bande. Vous commencerez à penser ce qu'est un événement, un cas, disons plutôt un occurrent. Il ne faut pas simplifier la logique de l'anthérection. Ça n'érige pas contre ou malgré la castration, en dépit de la blessure ou de l'infirmité, en châtrant la castration. Ça bande, la castration. L'infirmité elle-même se panse à bander. C'est elle qui, comme on dit encore aujourd'hui dans la vieille langue, produit l'érection: une prothèse qu'aucun événement de castration n'aura précédée. La structure de la prothèse appartient à l'intumescence. Rien ne tient debout autrement. »⁶¹²

4.7 La reproducción de otro cuerpo textual : paréntesis, injertos, prótesis, restos

« De quoi s'agit-il en somme? De citer, de réciter le genêt à la longueur de pages? ...Une anthologie? de quel droit? Et le texte complet on nous le dissimule?»⁶¹³

⁶¹⁰ Cf. *op. cit.*, p. 184 b.

⁶¹¹ *Op. cit.*, p. 149 b.

⁶¹² *Op. cit.*, p. 156-157 b.

⁶¹³ *Op. cit.*, p. 135 b.

Quizá no haya singularidad genética; de algún modo el texto funciona como una lectora mecánica que siempre puede leer de más, leer otra cosa, mezclar los textos y los comentarios.⁶¹⁴ En esos puntos significantes se aglutina una operación que excede al texto de Genet; sin embargo, esos pedazos estaban ya en sus textos, de donde se extraen para alterarlos, ya sea sobrecargándolos o magnificándolos, ya modificándolos por una mutación mínima. *Glas* se pega al texto de Genet y lo reescribe citándolo hasta el exceso, dejándolo, aparentemente, comparecer sin más. Esos extractos de Genet componen otro texto mediante amplificaciones que alteran el sonido y repeticiones que modifican el ritmo. El supuesto comentario avanza a tirones, deteniéndose en piezas minúsculas y reescribiéndose como metalenguaje imposible. Entre el detalle minúsculo y las afirmaciones omniabarcantes no hay producción de generalidad; la capacidad de extender la referencia reposa en un proceso que no pasa por la generalidad, sino por la fijación y maximización en un punto singular e iterable. Las extracciones funcionan como añadidos, pues el suplemento es originalmente un corte, a la vez exceso y extracción. El proceso de reescritura a través del cual se lee a Genet traza la compleja economía del resto, indecible entre la castración y el fallo, entre un exceso que es falta o su contrario. En la forma del texto e incluso en sus contenidos semánticos mínimos se hallan, como vertidos tóxicos, las cuasi-categorías que tomarán la forma de comentario; por un complejo movimiento que no puede ser exactamente calificado de bucle, el texto de Genet lee a Derrida.

La prótesis, el injerto como castración, no son sólo el objeto del texto, sino también su técnica. Desde el momento en que su tema es, como vimos, el *morveau*, el *mors* o el *mort*, el texto ya no es un organismo; el pedazo, el bocado y el muerto nos remiten a lo que no puede mantenerse naturalmente unido, a la erección, la aglutinación y la costura de unos pedazos que nunca han pertenecido a un todo, y que no son naturales. Lo que no puede naturalmente unirse necesita injertarse; el injerto, cosido en el texto, opera la sustitución del *seing* como suplemento. El injerto, elemento heterogéneo introducido para alterar el desarrollo normal del organismo, es una sustitución de algo que a su vez es ya un suplemento. La sustitución del *seing* suplementario y el injerto recosido sobre ella constituyen texto.

La técnica del injerto, que da forma a *Glas*, habría sido ya aplicada por Genet. Eso sucede, por ejemplo, en *Journal du voleur*. Derrida dice que, de todas las costuras del texto genético, va a extraer seis líneas entre paréntesis. ¿Por qué el uso del paréntesis en este caso? No se trata de una de esas *mises en abîme* con las que el autor finge intervenir en el

⁶¹⁴ Cf. *op. cit.*, p. 170 b.

texto para introducir otra cosa. En apariencia, esas seis líneas no son más que un simple desplazamiento de cámara que da la vuelta a la línea cronológica del relato, un procedimiento lo bastante banal para no necesitar ni paréntesis ni cursivas. Si hubiese que definir esa operación –prosigue Derrida–, ésta consistiría en extraer el injerto del órgano parentético para luego, tras un tratamiento que sobre todo no consiste en curar, volver a ponerlo en su lugar, recosiéndolo. La totalidad orgánica no se apacigua en esa constitución restaurada, al contrario, queda más despedazada que nunca. Esta operación no funciona sin reiterarse y desplazarse; de hecho supone que se cite al menos dos veces: es el caso de la vestimenta de los presidiarios que, escribiéndose como un artificio vestimentario, inscribe la flor, *topos* indecidible, describiendo el texto. Por un movimiento indecidible el texto dibuja la doble columna que intenta registrar la economía del resto. La economía de la prótesis sólo puede decirse entre paréntesis y la función del paréntesis es –escribe Derrida– el tiempo de la escritura, que se describe con el adverbio *presentemente*. El paréntesis se abre para inscribir un tiempo distinto al tiempo en que tiene lugar la narración. El presentemente ficticio abre un paréntesis en el paréntesis, por estar cada presentemente preñado de otros. El otro presente es ya un pasado, que resuena todavía. El paréntesis inscribe la resonancia de un *déjà*, del tiempo como duelo, en la economía de la prótesis.

4.7.1 Prótesis genéticas

La prótesis no es un sustituto, sino aquello que produce la erección. El añadido de la prótesis hace que la erección se traslape con la castración, impidiendo determinar en lo que a ésta respecta. La economía de la prótesis responde a cierta economía del resto que elabora la cuenta del texto de Genet del que éstas (pues las prótesis son más de una) se extraen. La primera que se pone en escena es la pata de palo de Stilitano en *Journal du voleur*. Tras haber comentado la coquetería con la que se exhibe la prótesis o adorno siguiendo un pasaje de Genet, Derrida añade, que la prótesis no está para compensar el miembro de menos, sino para producir la erección que ella misma es. La prótesis reescribe la doble cuenta o columna del resto; el corte produce la erección y se traslapa con la prótesis como plusvalía. La pata de palo hace las veces de un coloso pétreo, doble del muerto, que sobrevive al que la porta; al igual que la madre, sigue la lógica de la obsecuencia como otra figura del duelo. Esta economía de la prótesis se complica aún más al tocar el racimo de uvas postizo y se convierte en una prótesis de la prótesis que desplaza a la anterior. En la novela de Genet, Stilitano cubre su miembro con un racimo de uvas falso para burlarse de sus admiradores en la sala “La criolla”. Esa prótesis pues es ya un postizo que sustituye a la fruta real antes

de operar sobre el cuerpo de Stilitano una falta suplementaria. El postizo no cubre una falta, sino que opera una sustitución. Las falsas uvas recubren el pene disimulándolo y operan así un desplazamiento sobre la otra falta. Derrida caracteriza la economía de la prótesis como una cuenta extraordinariamente exacta que registra la producción de plusvalía. La prótesis (re)produce la falta como un exceso originario que hay que compensar recubriéndolo. El racimo (*grappe*) conduce a la cuestión del fetiche por un pequeño corte en el texto, simulacro de castración, prótesis suplementaria sin falta que la preceda. Desde el texto de Genet la lógica del psicoanálisis ha sido desplazada: el fetiche ya no es un sustituto del falo de la madre, al que el niño no quiere renunciar y al que erige para economizar la castración, sino una herida postiza que opera como sustituta de una falta que no hay. El racimo de uvas, sustituto de sustituto, se desdobra por un nuevo suplemento: la rosa de estambre que reemplaza la rosa natural que reemplaza la virginidad. Los efectos encadenados de reemplazo tienen lugar entre lo que Derrida denomina *coupture* y *contracoupture*, términos en los que la inserción de una letra de más reúne la costura (*couture*) y el golpe (*coup*). Los suplementos de suplementos que se elaboran por ese trabajo de *coupture* se traslapan con la anterección y mezclan indefinidamente todos los géneros. El suplemento de suplemento como lugar de la anterección proporciona –dice Derrida– no el tema, sino el alcance (*portée*) de la operación literaria. La rosa de estambre como contrapunto femenino del fetiche vegetal de Stilitano se elabora a la vez que se abisma o se aja el fetiche literario, pues aquella se inserta en el texto tras la castración de otra columna y la posterior monumentalización de la herida en las honras fúnebres que una delegación de travestis rinden a un urinario público en Barcelona.

El texto parece plegarse sobre sí, recorriendo su propio borde para producir e inmediatamente dejar caer un efecto cuasi-trascendental al insertar en esa descripción la de un espacio en blanco entre dos anterecciones separadas la una de la otra.⁶¹⁵ Entre ambas la (an)economía de la prótesis oscila indecidiblemente y produce la falta que produce la erección. Desde ella se reinscribe la cuestión del sujeto en literatura como erección de un muñón (*moignon*). En el *moignon* resuena contenido un *moi* que aglutina en la prótesis la oscilante cuestión del sujeto: siempre podemos buscar un sujeto pero es el muñón el que se venda, y el que se empalma (*bander*).⁶¹⁶ La banda o la venda cubren la columna e impiden la decisión respecto a la falta, por lo que permiten una nueva lectura del argumento de la *gaine* y el fetichismo. La palabra *gaine*, funda o vaina, proporciona una figura radicalmente distinta

⁶¹⁵ «Un blanc, comme toujours, entre deux anthérections, une marge intérieure entre deux colonnes supplémentaires qui semblent l'une de l'autre détachées» *Op. cit.*, p. 266 b.

⁶¹⁶ Véase asimismo en el segundo capítulo, “Entre los escombros del libro, el acontecimiento del subjectil”, el epígrafe “(el resto) se suspende” en el sexto apartado “+2”.

a la tónica de la prótesis. Lo que se añade es, en este caso, una especie de venda que oculta o disminuye. La funda se da la vuelta y el interior y el exterior resultan indeterminables, a la monumental erección de la columna no se opone la elasticidad móvil de la *gaine*, sino que la rodea. Esa funda envuelve a la lengua y a la apenas glosa *gl* dándoles la vuelta en todos los sentidos:

« C'est ici que l'argument de la gaine se contredit nécessairement – dans sa logique domestique, déjà – d'un parergon qui n'est jamais, comme on sait, interne ou externe. D'où l'intérêt et la difficulté du texte. Toujours une lettre en plus et en moins. »⁶¹⁷

La prótesis puede tomar la forma de un signo gráfico residual que complica infructuosamente la ortografía, como en el caso del circunflejo, que operaba también para reescribir un *genêt* emayusculando el nombre propio y convirtiéndolo en planta. En el nombre se ha operado un exceso que arranca la propiedad; el exceso del circunflejo opera una falta. La reescritura de Genet/*genêt* marca la economía de la prótesis suplementaria, agujero en erección. Los suplementos protéticos imprimen en el texto una serie de puntos en los que éste se pliega describiéndose a sí mismo. Las figuras extraídas del texto de Genet reproducen o reinciden en la operación que está teniendo lugar en su nombre: del acento circunflejo de *genêt* al racimo de uvas que Stilitano lleva dentro de sus pantalones tenemos que habérmolas con una prótesis que cumple la función de fetiche. En ambos casos, estamos ante una especie de postizo insertado en el lugar de una herida viva y que firma, dice Derrida. La costura del postizo es, a la vez, el corte que lo introduce en el texto; ambos no sólo producen restos en forma de cicatrices, sino que son restos de una economía que, pese a ello, no les precede. La *contracapture* y el mecanismo de la prótesis figuran en el texto su técnica y elaboran, al alterar y diseminar los nombres, otro cuerpo y otro espacio sobre el corpus de Genet.

4.7.2 La economía de la prótesis y el resto

La economía de la prótesis se acerca a la doble cuenta del resto tal y como se describe, describiendo a su vez el “Ce qui est resté...” de Genet, en las primeras páginas del libro. ¿Qué (re)produce el injerto de la prótesis si no se trata de compensar el miembro que falta? ¿Cuál es su plus-valor? La prótesis reproduce el sujeto en el que supuestamente se inscribe o injerta, ocultando su falta, como exceso en el sistema. La prótesis funciona sola, sobrevive al portador y prescinde del sujeto a quien, sin embargo, reproduce *après coup*.

⁶¹⁷ *Glas*, p. 277 b.

La pata de palo, el racimo de uvas postizo, la rosa de estambre se transforman en colosos pétreos, dobles de algún otro al que reproducen en su falta; el coloso pétreo, arrancado de la otra columna. En los bordes de esta economía de la prótesis la figura del fetichismo oscila entre Freud y Marx y desplaza cualquier intento de economía política.⁶¹⁸

La economía de la prótesis se inscribe en la oscilación entre la falta y el exceso que la produce. Hay que guardarse de ella, quizá a través de algún encantamiento apotropaico que, de nuevo, participe de su lógica, porque ese exceso que entraña produce temor. *Glas* radicaliza las prótesis, que funcionan ya en todo texto como su mecanismo de construcción, mediante sus encadenamientos en serie, con los subsecuentes desprendimientos, y sus injertos diseminantes. La operación de escritura es violenta, porque no se guía por el organismo supuestamente natural, sino que lo desorganiza. Sobre la imagen del texto como organismo, la operación de Derrida revela su carácter artificial, incluso artificioso. Siempre se corta mucho, se cita mucho, se pega mucho o demasiado poco; no hay modo de asir lo que en el texto está en juego y emitir sobre ello un juicio, cuando se quiere juzgar ya se está inmerso en un *double bind*. Esa doble oscilación de la escritura, extraída e injertada de nuevo sobre el texto de Genet mientras se lo describe, está ya funcionando en todo texto desde el momento en que hay inscripción, huella. Esa es la condición del signo, puesto que destacar o despegar (*détacher*) un signo supone cortarlo de su lugar natural de emisión. La separación, sin embargo, nunca es perfecta y la diferenciación no llega a consumarse; siempre queda un resto, de *gl*:

« Le détachement sanglant est aussi – répétition – délégation, mandat, délai, relais. Adhérence. Le détaché reste collé par le glu de la différence, par l'a. L'a de *gl* agglutine les différents détachés. L'échafaud de l'A reste gluant.

Donc on protestera: vous coupez trop, vous collez trop, vous citez trop et trop peu. Les deux réquisitoires sont bien connus, ils relèvent de la logique dont il est fait ici objet. »⁶¹⁹

⁶¹⁸ Respecto a *L'Anti-Oedipe*, Lyotard considera que la crítica de fondo no es tanto al psicoanálisis cuanto al marxismo; pero dicha crítica no es explícita, sino que toma la forma de un dejar de lado. Cf. Lyotard, J.F.: "Capitalisme énergumène", en *Des dispositifs pulsionels*. Paris, Christian Bourgois, 1980, pp. 12-13.

De algún modo, eso mismo podría *casi* decirse de *Glas*. Si no fuese porque Derrida no lo deja de lado; lo hace entrar en el texto por el subterfugio de las mirillas y por desplazamientos a problemáticas cercanas. Desde el momento en que una de las líneas más nítidas de *Glas* es la economía del fetichismo, los ecos de Marx se amplifican y desbordan las referencias explícitas a sus obras. El seminario "Religion et philosophie", que la columna Hegel reescribe, comenzaba con un análisis de la crítica de la religión en Marx, limitado a sus primeros textos y sin entrar en sus trabajos sobre economía, cuyo contenido resultaba bastante convencional. Esos desarrollos quedan en *Glas* reducidos a la mínima expresión, pero quizá en el texto se abra otra lectura de Marx y un Marx distinto al que Derrida se confrontó a lo largo de sus escritos.

⁶¹⁹ *Glas*, 188-189 b.

De nuevo, una palabra aglutina y hace proliferar las redes conceptuales y lingüísticas sobre las que se interviene, en este caso *détachement*, cuya plurivocidad se inscribe para introducir el complejo mecanismo que pone en marcha la técnica del injerto en diversos pasajes, que no se limitan sólo a la columna de Genet y que se inscriben, aunque de modo diverso, en la de Hegel. El desprendimiento nunca es absoluto; se interseca con su contrario y deja un resto pegajoso que permite nuevas inserciones en corpus diversos: el corte produce un resto adherente. La adherencia (*adhérence*) se reescribe como *différance*. Este es el único momento en *Glas* en el que aparece el término *différance* y lo hace trasladando el mecanismo de la prótesis y la iterabilidad. Si la prótesis es irrupción de lo otro en el cuerpo propio, eso sólo funciona gracias a la economía abierta por la *différance*, que permite volver a pegar *après coup* lo desprendido. La economía de la prótesis, la repetición del *détachement*, remite a la iterabilidad de la cita y al funcionamiento de la *différance*. El *gl* reescribe la *différance*, reiterándola a su vez. Derrida destaca y recorta de Genet una serie *gl*. El *gl* salpica el texto –dice Derrida– de esperma, saliva, lapo, baba o vómito etc, sustancias, espesas y blancas, que se aglutinan, se aglomeran, se estiran en el borde de todas las figuras y se deslizan por cualquier canal:

« Les gloses semblent donc résonner en tous sens sous les voûtes d'un palais. Le glu d'aléa fait sens. Toutes les causes y déploient leurs discours, leurs effets, leur substance dans des voiles en tous genres, dans des toiles d'araignée ou de pantalon. La langue fait glisser tous les mots sur sa surface humide. »⁶²⁰

La indeterminación de estos pasajes, es más, de toda la operación de reescritura a la que Derrida somete el texto de Genet, pasa por la finta que hace al texto –fingiendo describir otra cosa– contarse a sí mismo su propio modo de composición. El texto es a la vez el texto de Genet y el texto de Derrida, leído anticipadamente por el otro, donde breves imágenes ocupan el lugar de cuasi-categorías que contienen la proliferación imparable y autoinmunitaria del presunto metalenguaje. Así el escupitajo (*glaviaux*), arrancado de Genet, proporciona la forma de *Glas* remitiéndonos inmediatamente a la (in)operancia indecible del resto: el quedar en suspenso del velo o del escupitajo, el tiempo de elaboración del excremento y la indecisión referencial. El texto se moldea a la manera de un excremento, de una secreción, Derrida lo denomina *texto glótico*:

« L'association est donc une sorte de contiguïté gluante, jamais un raisonnement ou un appel symbolique; la glu de l'aléa fait sens, et le progrès se rythme par petites

⁶²⁰ *Op. cit.*, p. 159 b.

secousses, agrippement et succions, placage –en tous les sens – et pénétration glissante. Dans l’embouchure ou le long d’une colonne. »⁶²¹

Las aglutinaciones no sólo aferran la masa significativa, adhieren el sentido; la analogía entre el gladiolo, el escupitajo (*glaire*) y la espada (*glaine*) sólo obra texto por un resto de *gl*.⁶²² El comentario se pega al texto hasta confundirse con él, lo reitera introduciendo *a posteriori* una prótesis originaria por el trabajo de *contrecoupture*. Un resto de *gl* deshace y rehace por el mismo gesto el cuerpo del libro y del firmante. Indecidiéndose entre el soporte, el sujeto, el objeto y la herramienta se deja resonar el subjectil. *Gl* arranca el sexo, el cuerpo y la voz; el género como mecanismo de producción de cuerpos diferenciados por un binarismo sexual es el espacio de juego de otra de las figuras que se escurren entre Derrida y Genet, el travesti.

4.7.3 Geografías del travestismo

« L’incorporation de tous les sexes à la fois – on table encore sur un banquet ou une cène, les poissons sont mangés “presque toujours sans pain ni sel” – suppose la coupure et le supplément à l’intérieur de la double bande. Mais dès qu’en raison de la coupture supplémentaire (la fleur entée), il y a deux bandes, s’agit un double sexe indécidable qui gaine père et mère tout à la fois.

Cette opération économique (économie de la mort indécidable) *affecte* le linguistique, le verbal, le sémiotique, le rhétorique ou le dialectique, elle n’en dépend pas. »⁶²³

Extraída de *Journal du voleur* la figura del travesti condensa los dos sexos, envuelve padre y madre, constituyendo un suplemento en el interior de la *double bande*. Por haberse nombrado a sí mismos, los travestis de “La criolla” en la novela de Genet se sustraen a la primera violencia clasificatoria invirtiendo y desplazando los mecanismos de construcción del sexo. El nombre, de la madre siempre, y el *seing* envenenado provienen de ellas/ellos; la madre, el hijo y el simulacro del padre se confunden en *el* travesti. La caída de la propiedad del nombre abre el espacio donde adviene un cuerpo impropio, que escapa a las leyes del significante que lo constriñe a ser dos. Hay dos, sólo dos, sexos: esa es la premisa del llamado falogocentrismo. Hegel analiza en la filosofía de la naturaleza el proceso de la sexuación: hay únicamente dos sexos, que se oponen; si bien para Hegel esa diferenciación que desemboca en oposición es, inicialmente, la diferencia entre lo diferenciado y lo indiferenciado. Un sexo es la inversión del otro, puesto que hay una correspondencia entre

⁶²¹ *Op. cit.*, p. 161 b.

⁶²² Cf. *op. cit.*, p. 169 b.

⁶²³ *Op. cit.*, p. 275 b.

las partes genitales de la mujer y las del hombre. En el fondo de esa equivalencia subyace un cuerpo primigenio previo a la partición que, por una oscilación mínima y no deducible, termina jugando a favor del varón y convirtiendo al principio masculino en el principio diferenciado y activo. El travesti traslapa las dos bandas, interseca las dos columnas y se inscribe, de pasada, en el análisis de la feminidad de Kant. La feminidad es siempre una especie de travestismo, especialmente en el caso de la mujer culta, pues la mujer quiere ser hombre para mejor desarrollar sus designios de mujer, adueñarse de los hombres. El texto kantiano se indecide. La rigidez binaria de los cuerpos sexuados oscila también, en el momento mismo en que los discursos que la dan por sentada o tratan de reproducirla se enredan en una serie de contradicciones internas.⁶²⁴ El resto que produce y que interrumpe desde los bordes la marcha de esos discursos recibe en *Glas* nombres diversos, irreductibles al nombre único.

El travesti traslapa los elementos contrarios e interseca las diversas tópicas ya analizadas. La escena del travestismo tiene lugar en un espacio indecidible, en un oriente condensado en la tierra más occidental. Se desarrolla entre el mar y la tierra en una península (*presqu'île*). *Presqu'île* resulta homófono de *presque il* (casi él) redoblando el efecto indecidible entre el espacio geográfico y la asignación sexual. El movimiento del espíritu hegeliano de oriente a occidente se suspende en la parodia del travesti que lo cumple efectivamente. La atópica de travestismo reescribe de otro modo la geografía del espacio colonial y los límites de su representabilidad. El travesti condensa todos los cuerpos dentro de sí, y elabora una geografía no discreta que se mezcla con capas diversas de historias y lugares dando lugar a una corpo-política del travestismo que deshace la geografía al imprimirle una oscilación indecidible. Entre paréntesis Genet narra la anécdota de su intento de travestirse, situando en Barcelona una escena que habría tenido lugar en Cádiz y que termina con la devolución al mar (*mer* homófono de *mère*) de los adornos empleados para ello, metamorfoseados en repugnantes tripas tras su fracaso. Esa escena tiene lugar en una península, lugar ideal del travestismo:

« Cette mascarade (quelque part il définit de ce mot la féminité), carnaval entre les deux paranthèses contre-pointées, elle regarde donc à la fois vers l'Est et vers l'Ouest, terre et mer, le lever et le coucher du soleil. Tout le monde bande et s'incorpore dans le travesti, les opposés en tout genre, le soleil et le poissons d'un côté, la mer et la nuit de l'autre. "A l'extrême occidentale j'avais soudain la synthèse de l'Orient." »⁶²⁵

⁶²⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 143-149 a.

⁶²⁵ *Op. cit.*, p. 274 b.

El travesti concentra en él sexos y regiones, traslapando la dispersión de nombres y temas en el texto. La columna de Genet no es sólo una, ni el texto de Genet, ni el *genet/genêt* que lo firma; en su corpus se hacen proliferar múltiples nombres y sexos múltiples. El travestismo demarca la geografía de *Glas* y su cuerpo textual y sexual, trabajando ambos por un mismo gesto y reinscribiendo por adelantado en el trabajo con el subjectil las relaciones entre sujeto e historia.

4.7.4 Reescribiendo el cuerpo *gl*

Lo que da a la columna de Genet una articulación tan difícil de captar es la indeterminación de su operación respecto a un supuesto objeto literario. El corpus de Genet aglutina antes de tiempo el corpus de *Glas*; ambos se dislocan y trabajan en algo que no es un mero devenir indiferenciado. La lectura encuentra su lugar en los bordes del texto, que resultan ser agujeros aleatoriamente efectuados. Las materialidades significantes mínimas, las *chances* de la lengua des-trazan el plano que dibujan los conceptos y la articulación entre los estratos diversos de un texto. El cuerpo sexualmente dividido, indisociable de la lengua, no resta indemne: *gl* no tiene sentido, ni sexo, y en su trazado ha arrancado también la voz. La escritura de *Glas* dibuja y se dibuja en el cuerpo del transgénero, que reúne todos los sexos a la vez, que emborrona y reescribe la geografía, por un artificio indumentario que incide en un supuesto real, y que a su vez es extraído y re-injertado en el corpus de Genet produciendo como resto, de pasada, *otros* textos.

El texto está escandido, cortado, interrumpido por un incesante cuestionamiento de la operación de reescritura. Esos cortes nos recuerdan que la operación sobre las obras completas de Genet es una operación violenta, sobre todo porque ese Genet se ha transformado y reescrito metamorfoseándose en flor a través de un acento circunflejo. La prótesis o el injerto como castración son la técnica del texto, no sólo su objeto. El cuerpo de Genet es un cuerpo despedazado: los trozos del *genêt* re-citados erosionan la monumental reunión de las obras completas. El texto completo disimula una falta que por ese mismo gesto produce. El comentario trabaja sobre pedazos (*morceaux*), que nunca han pertenecido al todo y que aglutinan mucho más en su grafía. La reescritura de Genet remite a una especie de trabajo de duelo, reincisión sobre lo que ha sido ya hecho pedazos, de sustracción del pedazo y de reproducción sin referencia al todo. El *seing* suplementario es un *seing* de más, introducido en el texto en forma de *déjà*, por *ejemplo*, que reduce al mínimo o simplemente deja caer la problemática del autor o del sujeto, al hacer resonar la temporalidad desajustada de la escritura intersecada con el tiempo del *Sa*. La lectura es ya

reescritura desde el momento en que el desarrollo del texto sólo puede tornarse legible por medio de una prótesis. La prótesis como estrategia de lectura y escritura es justo lo contrario de la emergencia de un sentido que funcione como matriz trascendental. El efecto trascendental es un injerto, una prótesis suplementaria que abre a la sustituibilidad y a la reiteración, constituyendo texto. La prótesis se introduce en el texto de Genet mediante las numerosas figuras que, sin darle ese nombre, remiten a ella (pata de palo, racimo de uvas postizo, circunflejo o rosa de estambre) y por su cercanía gráfica con el paréntesis, figuración de la prótesis en el texto. Si la prótesis se introduce en Genet por medio de las escenas narradas en su texto, el paréntesis se extrae y se recose de nuevo.

Esa retorcida estrictura pone en juego una economía auto-inmunitaria, una gráfica del archivo y del duelo, un exceso primario *a posteriori* que produce la falta y se produce como falta. El *reste* diseminado se desliza describiendo al texto que se escribe a su vez, se (re)produce, al sustraerse o insertarse, con los nombres de prótesis, paréntesis, injerto, fetiche, tras las marcas de la geografía atópica del travestismo. El texto ni siquiera se finge comentario; la lectura se confunde con una escritura que lo despedaza todavía más por medio de injertos, de la prótesis, paréntesis, tmesis, mirillas, suspensiones, extracciones; pero esa serie no agota, si es que lo cerca, el *objeto* de la obra. Los intentos de reducirlo a una tesis fracasan; a la tesis se le añade el exceso de un “pro” que la transforma en otra. El cuerpo textual de Genet no es objeto de una lectura, sino de una reescritura que trabaja sobre el subjectil, remarcando su indecisión. En el subjectil forma y contenido no se distinguen, como no se distinguen el texto que se lee y el texto que se superpone para comentarlo. Si el subjectil puede dar cuenta del “Genet” de Derrida *après coup* es porque en él se incide en un supuesto soporte que no se diferencia de la operación sobre él. En el subjectil suena como carne el fin de todo supuesto metalenguaje. Esa operación no es una subida del fondo a la superficie, o a la inversa, sino más bien la producción de un agujero y de una falta en la superficie antes lisa e inecentada. La inscripción pertenece a la economía del resto; la escritura es siempre injerto de más, prótesis suplementaria.

5. Hetero-tanato-grafías

5.1 La palabra que falta

« Il faut un mot dont je m'étais toujours demandé, avant de tomber dessus, si un allemand l'avait jamais fait comme j'avais eu la tentation de le faire moi, en tant qu'étranger à la langue allemande, *en tant qu'égyptien si vous voulez et non greco-germain* »⁶²⁶

Derrida, hablando sobre Hegel en el seminario intitulado *Religion et philosophie*, que sirvió de material para la elaboración de *Glas*, desliza esta frase en primera persona que le atribuye, poniéndose en el lugar de un otro cualquiera, una (no)pertenencia que es un borde externo de la cultura europea. Esa asignación de (no)pertenencia viene tras una confesión en primera persona en la que se requiere una palabra que falta. Hace falta una palabra que no está ni en el texto que se comenta, ni en su lengua, ajena quizá a la lengua alemana y al alemán Hegel. Es Derrida quien ha sentido la tentación de jugar con las palabras para hacerla aparecer, en las traslaciones entre dos lenguas. Falta la palabra que se precisa, y sólo puede ser enunciada por el extranjero que se designa a sí mismo como tal. En *Glas* Derrida juega con las palabras en cuanto extranjero a la lengua alemana, en cuanto egipcio, o eso nos dice.

Como veíamos en el capítulo primero, se ha subrayado el gesto autobiográfico que se amaga en *Glas*, la inscripción del que firma como Derrida resonando entre las dos columnas y la escritura como duelo por el padre, del que se porta el nombre.⁶²⁷ Derrida escribe desde una radical idiosincrasia, quizá nunca del todo suya, introduciendo la palabra que falta, desorganizando los corpus (más de dos) con la inscripción de su nombre, confesándose en primera persona. Ese gesto rompe con la pretensión de generalidad del discurso filosófico desde el espacio precario, e indeterminable en los bordes del texto, de un yo extranjero. El “yo”, sobre-impreso en la firma que sostiene la legalidad del discurso vinculándolo a su supuesta fuente “viva”, se convierte en resistencia dentro del texto, haciéndose ver con violencia subrepticia en el ejercicio escolar de la lectura. Esa resistencia es un resto como acontecimiento de inscripción, un trabajo de duelo como resto. Derrida, el autodenominado egipcio,⁶²⁸ elabora en una lengua extranjera el molde para la palabra que

⁶²⁶ “Religion et philosophie 1972-1973” (seminario inédito), en Jacques Derrida Papers. Critical Theory Archives. University of California Irvine. Caja 11/ carpeta 19, sesión 8ª, p. 7.

⁶²⁷ “The words derrière les rideaux (behind the curtain or veil) remind Derrida of the name of his own father recently deceased at the time of the writing.” Spivak, G.: “*Glas*-Pieces: a Compte-rendu”, ed. cit., p. 22.

⁶²⁸ Tras la muerte de Derrida, Peter Sloterdijk publica un libro, que proviene de una ponencia presentada en Francia, con el título *Derrida. Un egipcio: el problema de la pirámide judía* (Buenos Aires, Amorrortu, 2007). El libro se abre apelando a la noción de supervivencia en Derrida como hilo que recoge, sin reducirlo, toda su obra. Sin embargo –y aunque dedica un capítulo a Hegel con Derrida, o a la inversa– Sloterdijk no hace ninguna

falta. Esa lengua en la que es extranjero no es sólo la lengua extranjera; la lengua materna, como dirá muchos años después en *Le monolingüisme de l'autre*, no es tampoco propia, el origen es siempre una prótesis de más.⁶²⁹ El yo que se autodenomina en su lengua como otro, el que interrumpe con sus confesiones la traducción escolar de una lengua extranjera, resulta de la elaboración incesante del duelo por ese origen que no hay. Lo biográfico reescribe el acontecimiento único, pero iterable, de cada muerte; el yo que se narra es un yo enunciable por la muerte y asediado por ella. La posibilidad de lo “biográfico” se enclava en el duelo, en los duelos, que obran al yo y a los que éste no preexiste. En ese sentido, la biografía es una suerte de tanatografía, pues el espacio de la textualidad general en la que se inscribe es el lugar indecible de la vida, la muerte. Esa tanatografía reinscribe la enunciación en primera persona; la ficción normativa del yo producida por el testimonio recae en un resto del lenguaje inasimilable por el discurso. El espacio ahuecado de la escritura recorta otra geografía que emerge del trabajo idiosincrático de cierto “yo” (entrecomillado, recitado, siempre otro) con la alteridad irreductible de la lengua. Si la figura de la madre asedia y recorre espectralmente ambas columnas, aunque muy especialmente la que trabaja los textos de Genet, la lengua como lengua materna se dobla también de lo que resta, del resto y del carácter siempre póstumo de “lo maternal”. Entre las lenguas oscila el resto de la eco-nomía, que no le precede sino que es más bien producida por él.

Derrida, el egipcio, el así autodenominado extranjero, disemina su nombre y su apellido, disolviéndolo en la lengua. Esa operación no es reductible a un gesto único que se deje captar por lo habitualmente denominado autobiografía. Es el “auto”, prefijo de esa palabra, el que en primer lugar queda alterado, desdoblándose o diseminándose hasta tornarse otro. La autobiografía como tanatografía –y el yo emerge de los restos de un duelo entre el otro y un sí mismo que no le preexiste– resulta ser una escritura desde otro. Ahora bien, “otro” y “yo” no son entidades homogéneas clausuradas en un espacio interior fuera de la materialidad histórica. En esta reinscripción de lo “autobiográfico” las nociones habituales de contexto, de historia y de geografía resultan desplazadas y alteradas, abriendo a nuevas inscripciones. El afuera de la filosofía no es un espacio externo al corpus de textos que constituye el canon occidental, sino un resto o una cripta en el lugar que delimita su discurrir. En *Glas* la relación entre la filosofía y su otro se reescribe desde el trazado temporal y geográfico que la historia colonial instaura sobre sus pasos. El resto, o mejor,

referencia a *Glas*, ni a la escritura “autobiográfica”. El título queda, pese a todo, como una intuición interesante que deja emerger un resto persistente en la obra derridiana.

⁶²⁹ Cf., por ejemplo, Derrida, J.: *Le monolingüisme de l'autre*. Paris, Galilée, 1996, pp. 127 y ss.

los restos, diseminados e irreductibles a un género único, son también restos de esa historia, espectros que desajustan el tiempo del presente suspendiéndolo y revelando la violencia de cualquier implante protético del origen. Es el caso de las figuras de “el judío” y “el negro” en Hegel, de la geografía del travesti en el límite de occidente, del estrecho de Gibraltar que, en los nombres múltiples que ha recibido en su profusa historia colonial, se recorta en la tercera mirilla de la columna Hegel. Todas esas cuasi-figuras se vierten en un “yo” que trata de reinscribirlas y de reinscribirse en su trazado, convocando al duelo por sus muertos y por los otros, en el espacio del libro. La elaboración del duelo por el padre o la rememoración del ritual de la Toráh en una sinagoga de Argelia se desbordan, se exceden en la inscripción que los inserta en el texto. El libro es la superficie en la que se reitera una marca de pertenencia no elegida, reproduciendo el corte sobre la carne, que no es sólo la de uno ni la propia desde ese momento. *Glas* desliza la idiosincrasia del que escribe entre la generalidad de un nosotros, donde puede parapetarse el filósofo como ventrílocuo del Espíritu, para que otras voces aparezcan, débiles, al dejar resonar el borde o el envés que permite que semejante “nosotros” pueda ser enunciado: la historia solapada de los restos que no caben en ese “nosotros”, otros de esa historia, aplastados quizá por ella.

Nadie sabe a ciencia cierta qué “yo” se juega en el texto. La (im)posibilidad del testimonio, el secreto de la literatura, se juega en la posibilidad, que la escritura abre, de entrecomillar una palabra, de esquivar e indeterminar la distinción entre su uso y su mención. El vínculo entre la muerte y el yo como efecto trascendental reitera la imposibilidad de un fundamento originario, que se elabora en el texto como trabajo de duelo. Invaginar al firmante en el texto reescribe el prefijo “auto” de autobiografía sacándolo de sus casillas e invocando a todos los espectros que lo componen, recortando el borde impreciso de un resto tan inasimilable que no puede ni ser objeto de duelo. Ese trabajo no tiene lugar en un afuera de la filosofía, sino en los adentros de su canon, en un Hegel doméstico e irrecuperable escribiendo, al modo semita, en su correspondencia privada, según el uso extendido entre sus amigos, su nombre sin vocales como Hgl; o en los bordes del mundo greco-alemán o greco-francés. El que escribe como extranjero no encuentra la palabra que falta, la introduce, como una memoria injertada, que hace crecer una tercera pierna incluso antes de la división de un uno immaculado.

Las dos columnas de *Glas*, horadadas desde el interior, proliferando de un modo que la imagen arquitectónica apenas logra detener, están separadas por un espacio en blanco colmado de líneas de enlace o de fuga. Podría verse en ese espacio en blanco, entre las dos, una tercera columna de *Glas*, que llevaría el nombre de Derrida; pero ni el “Prière

d'insérer", fuera de texto, fingiendo desde su condición de prótesis facilitarnos las claves, permite dirimir u orientarnos sobre o en la operación *gl* por completo. En esa breve hoja exenta Derrida nos ha dejado su firma y nos ha hurtado su nombre, que es más o menos, otra cosa en cualquier caso, que un nombre. En este capítulo será ese nombre el que se persiga en sus proliferaciones imparables, en su deshacerse, deshaciendo de ese modo al firmante: nombre reducido a siglas y encriptado en un adverbio que lo hace omnipresente y a la vez lo pierde, gesto apotropaico, doble e indecible, narcisismo traslapado por su contrario. El adverbio *déjà*, inversión de J. D., y la frase "derrière les rideaux", tomada de un comentario de Marx, dispersan en el texto algo que ya no es un nombre, aunque lo guarde. Un acercamiento a la llamada cuestión de la autobiografía en Derrida no tiene que pasar sólo por la cuestión de la iterabilidad de la firma, sino recorrer y dar cuenta de ese nombre guardado residualmente en una palabra cualquiera que se le asemeja. Un adverbio usual de la lengua francesa no puede referir sin más al nombre de Derrida, pero no puede dejar de evocarlo desde el momento en que ese vínculo se ha establecido, lo que sucede muy especialmente en la inscripción que recubre, antes de la muerte, la lápida del panteón familiar. Reducido a adverbio, el nombre pierde su propiedad y ni siquiera un monumento funerario puede conservarla.

El trabajo que arranca la propiedad del nombre propio, la insistencia en la no-clausura del duelo, la reinscripción de un duelo fuera de la interiorización o introyección que domestica al otro para incorporarlo a la economía del yo, se lleva a cabo por un trabajo de escritura sobre un soporte que no es algo distinto del contenido, ni del firmante. El que pierde su nombre, incluso antes de firmar, trabaja su cuerpo en el cuerpo del texto y marca en él su goce. El sujeto de la escritura entre la vida la muerte (irreductible a la biografía) ya no se deja nombrar como tal; incluso antes de que reciba ese nombre, nos encontramos de nuevo con el subjectil, que se deja leer en *Glas* en los bordes de la escritura autobiográfica. De ello queda el goce como el resto que la (re)produce. Ese goce acaece ya en *Glas*, en puntuales ocasiones, como aquello que excede la economía abriendo, en ese exceso, la posibilidad de un duelo más allá de la apropiación y de la monumemorización de los restos. A partir de la confesión, quizá meta-confesión o cita encubierta, cierto goce llega al texto y lo hace por un trabajo de escritura que embarulla el soporte y el sujeto, indecible "yo-j.d".

"En cuanto egipcio y no greco-alemán", de ese modo ha querido nombrarse Derrida a sí mismo y al deseo que le hacer introducir en el texto una palabra que no puede estar, pero que al final se encuentra. Egipto se halla en el norte del continente africano, al borde del mediterráneo, un espacio que para Hegel pertenecería, en cierto modo, a la historia

europea; pero que preexiste asimismo como un origen enigmático e inapropiable del que sobreviven los restos de unos grandiosos monumentos funerarios recubiertos en el interior de extraños jeroglíficos. La figura de Egipto aparece en *Glas* al final del texto de Genet y en una referencia breve a la *pyramis* en Hegel; y había ya aparecido en el artículo dedicado al signo y al lenguaje en Hegel, “Le puits et la pyramide”. El corpus de Derrida se deja imantar por una asignación de pertenencia imposible, por una civilización lejana, no reclamable como herencia al modo en que Grecia lo es, petrificada por la historia de una transmisión en tercera persona. La civilización de las pirámides, nombre dado por los griegos, aparece asediada por un culto a la muerte, al muerto como resto monumental en las impecables cámaras mortuorias geométricas. El resto de Egipto es el culto monumental y cristalizado de los muertos. Este elemento fue también destacado por Genet en sus *Fragments*, quien sabe si sugerido por el *Glas* de Derrida: la no pertenencia a una civilización espectral, organizada en torno al trabajo de duelo y la escritura.⁶³⁰ En cuanto egipcio y no greco-alemán, la palabra buscada no es quizá una palabra, ni un monumento fúnebre, sino otro modo de llamar al duelo y de llamarse en él.

5.2 El espacio autobiográfico y al propiedad del nombre

« Nommez, nommez, Il en restera toujours quelque chose. Surtout si la personne que vous nommez c’est vous »⁶³¹ advierte Phillipe Lejeune en una revisión, más de diez años después, de su ya clásico *Le pacte autobiographique*. En ese libro pretendía ofrecerse una definición de la autobiografía que permitiese distinguirla de otros géneros literarios afines, en un contexto cultural y literario donde la noción de género llevaba varios años siendo puesta en entredicho y transgredida en las prácticas de escritura, como es el caso del *nouveau roman* todavía vivo en la época en la que se publica el libro. Lejeune encuentra la especificidad de la autobiografía literaria en el pacto referencial, acordado tácitamente entre el lector y el autor, que instituye el nombre del autor y firmante como “nombre real”, determinación a la que llega tras haber establecido una distinción tripartita entre nombre real, nombre imaginario y nombre ausente. Sin embargo, las elaboraciones de este autor resultan más complejas de lo que esa afirmación deja entrever y revelan en su oscilación el carácter poroso de la autobiografía. En el primer capítulo de *Le pacte autobiographique*, Lejeune admite que nos movemos en un terreno vago o difuso en cuanto entraña la dificultad de determinar qué y quién es ese “yo”. Pese a todo, Lejeune arriesga una

⁶³⁰ Genet, J.: *Fragments... et autres textes*. Paris, Gallimard, 1990.

⁶³¹ Lejeune, P. : *Moi aussi*. Paris, Seuil, 1985, p. 72.

definición cuyo núcleo es la presunta identidad entre narrador y personaje principal. Esa identidad no se establece en el interior del texto, sino en un fuera de texto que determina como la realidad, resultante de un pacto social que instituye lo literario como tal y sus relaciones con el mundo circundante. En el nombre propio se concentran la problemática, pero también la posibilidad del texto biográfico; la identidad entre la primera persona en el texto y el nombre propio del que lo firma es la condición de que el espacio de lo autobiográfico pueda tener lugar en el campo literario:

« Ce qui définit l'autobiographie pour celui qui la lit, c'est avant tout un contrat d'identité qui est scellé par le nom propre [...] Le sujet profond de l'autobiographie, c'est le nom propre »⁶³²

Que el nombre propio sostenga el espacio de lo autobiográfico implica una teoría de la referencia en la que el nombre designe a un sujeto con una existencia social real fuera de texto y reconocida como tal por el lector; pero el nombre propio, que se trata de poner como fundamento firme de la autobiografía, está afectado por una contaminación que hace oscilar nuevamente el frágil espacio de lo autobiográfico. El propio Lejeune reconoce que la autobiografía es un espacio doble, estereofónico, cuyo efecto se mantiene en un borde difuso, ni intra-textual ni extra-textual, que –al igual que el nombre propio que la sostiene – encuentra consistencia en el movimiento referencial que remite a un supuesto espacio real fuera de él. Lejeune trata de huir del esencialismo o del realismo ingenuo apelando a la noción de contrato y a una realidad socialmente constituida, pero la autobiografía continúa siendo un espacio fluido: el nombre propio, “seule marque indiscutable d'un hors texte”,⁶³³ se contamina y contamina el texto que abre hacia un afuera que tal vez no esté en otro lugar que en los huecos que se abren en la maraña de los textos.

Diez años más tarde, en el ya citado *Moi aussi*, la oscilación incontenible de lo biográfico es de nuevo puesta en escena a lo largo del capítulo “Autobiographie, roman et nom propre” donde Lejeune analiza una serie de textos que se presentan a sí mismos como novelas siendo, sin embargo, públicamente identificados como textos autobiográficos. En esos textos el nombre real puede estar encubierto, pero los rasgos que denotan al autor son fácilmente reconocibles. Los límites de la autoría se revelan en esa treta encubierta para deshacerse del peso del propio nombre en la intención declarativa de escribir una ficción; pero el autor no se libera de esa propiedad escribiendo “novela” en la cubierta de su libro.

⁶³² Lejeune, P. *Le pacte autobiographique*. Paris, Seuil, 1975, p. 33.

⁶³³ *Op. cit.*, p. 23.

Lejeune destaca que fueron las denuncias e imputaciones de terceros implicados las que vinieron a revelar el carácter autobiográfico del texto, dejando patente que el límite de la autoría pasa por la responsabilidad legal del narrador y el respeto a la intimidad de los otros ante lo que el lector identifica como real. Desde estos hechos, el autor insiste en que la potencia de la autobiografía reside en la propiedad del nombre y en el efecto referencial que introduce en el texto. Las tesis del libro anterior no han cambiado: hay nombre propio y esa ficción legal tiene efectos reales, fuera de texto, que convierten a esa escritura en autobiografía. Por lo demás, si bien la oscilación indecible entre novela y autobiografía tiene que ser reconocida, la propiedad del nombre no es cuestionada en ningún momento. Lejeune quiso ignorar el trabajo de Derrida a este respecto, un trabajo que parece leerle y contestarle por adelantado a través de un gesto que es también, aunque de *otro* modo, “autobiográfico”.

Le pacte autobiographique fue publicado un año después de *Glas*, pero no hay referencias a la obra de Derrida. De algún modo, *Glas* había adelantado cuestiones que impedían semejante establecimiento de lo biográfico. Jane Marie Todd, por ejemplo, ha dedicado un artículo precisamente a la cuestión de la autobiografía en *Glas* enfrentándolo a la lectura de Lejeune. “Autobiography and the case of the signature” reescribe *Glas* como un artefacto desde el que criticar, o mejor enmarañar, la definición de autobiografía propuesta por Lejeune. Todd sostiene que *Glas*, desde el momento en que opera sobre las nociones habituales de género para desfigurarlas y trabaja la firma en el texto, incorporando de este modo el supuesto afuera, efectúa un desplazamiento de los límites fundacionales de lo autobiográfico tal y como los establece Lejeune. La autobiografía –continúa Todd– sólo puede ser su propio doblar de campanas al incorporar el afuera del discurso en el texto. Para mostrar el modo en que se incorpora en el texto ese afuera, la autora hace un cuidadoso recuento de los principales recursos retóricos de *Glas*, centrándose muy especialmente en la antonomasia. Ésta, al trabajar en la producción de una conversión infinita del nombre propio en común y viceversa, sería –señala– una estrategia eficaz para minar las nociones de autoría, firma y propiedad.⁶³⁴ Jane-Marie Todd se limita al análisis de ciertos recursos que, extraídos de Genet, se dispersan por la columna izquierda descuidando el gesto autobiográfico que *Glas* parece amagar con el nombre de Derrida. En cualquier caso, eso no resta interés al intento de reescribir desde otros parámetros la definición literaria de autobiografía desde *Glas*.

⁶³⁴ Cf. Todd, J.: “Autobiography and the Case of the Signature: Reading Derrida's *Glas*”, ed. cit., pp. 18-19.

Si bien Jane Marie Todd está en lo cierto cuando reprocha a Phillipe Lejeune no haber reconocido que, al incorporar el afuera del texto en el texto, estamos sujetos a una oscilación que no se deja captar con una noción metafísica de referencialidad, tampoco ella ha atendido a los restos y las resistencias de lo autobiográfico tal y como se producen en el texto de *Glas*. Desde el momento en que la enunciación de cierto “yo” parece poder sustituirse por el nombre propio del firmante –lo que siempre sucede cuando se escribe “yo” e incluso cuando no se escribe–, el efecto autobiográfico está en marcha, como un residuo del texto abierto por la indeterminación referencial de ese deíctico. El fuera de texto de la firma es un resto que interrumpe el espacio nunca del todo clausurado sobre sí mismo de cualquier libro. La firma puede estar ahí no para legitimar un pacto, sino para deshacer cualquier pretensión de pacto entre las partes, desde el momento en que el uso del lenguaje no encuentra anclaje en una realidad fuera de texto. El efecto autobiográfico puede usarse para interrumpir el texto que se escribe, para impedir cerrar un contrato con el que lee o un pacto de alianza, para destruir desde su interior el lenguaje legal que tiene en los efectos de firma su aval. Sobre todo cuando esa autobiografía tiene lugar en un texto que debería estar limpio de la idiosincrasia de un yo cualquiera, moviéndose en el terreno de una generalidad impoluta.

En “*Glas-Pieces: A Compte-rendu*” Gayatri Spivak situaba el radical de la propuesta de *Glas* en el gesto autobiográfico que este amaga.⁶³⁵ Lo autobiográfico se da por sentado, el “auto” no se problematiza, ni el presunto sujeto de esa biografía. Ese gesto al poner en juego el origen supone, según esta autora, un punto de inflexión en la deconstrucción:

«The autobiographical enterprise of *Glas* engage the other side of the economy of dissemination and deconstruction, and marks the legend, between two columns legs, of the place of the ancestor and of origin.»⁶³⁶

La afirmación de Spivak parte del supuesto de que el origen no entra en la economía de la diseminación; *Glas*, duelo por el padre, apertura del lugar del origen, implicaría por ello el otro lado de la deconstrucción. Esto presupone una concepción del origen como fundamento previo y al que cabe retrotraerse, sólo en ese sentido cabe inscribirlo en una lógica diferente a la diseminación. Sin embargo, la “empresa autobiográfica de *Glas*”, si admitimos ese término, se abre a un espacio más complejo. El origen no queda como el anverso de la lógica de la diseminación, sino que es su resto. Resulta siempre un origen protético y *a posteriori*. Esa estructura temporal de lo *a posteriori*, que *Glas* pone

⁶³⁵ Cf. Spivak, G.: “*Glas-Pieces: A Compte rendu*”, ed. cit., p. 22.

⁶³⁶ *Op. cit.*; p. 29

incesantemente en escena como *après coup*, es el tiempo de un origen siempre retroactivo. El origen son los restos del duelo no concluido por el sujeto, ni siquiera criptas, que se producen siempre como previos cuando todo ha pasado ya. Esos restos pueden ser el nombre del padre o el propio nombre, que se diseminan por el texto, por un doble gesto y un doble deseo. En cierto modo Spivak lo reconoce cuando afirma: « Autobiography can be a mourning for the perpetual loss of the name –one’s proper word thing ». ⁶³⁷ Sin embargo, ese duelo es reincorporado de inmediato en la economía clásica del duelo. *Glas* se convierte entonces en una escena familiar, una extraña estructura edípica en la que Hegel retorna como el padre de Derrida en ese clamor al que se le adjudican propietarios. La lectura de Spivak oscila, imantada y repelida por un texto que le resulta, a juzgar por su escritura, indigerible; aunque hay que reconocer que, si bien no somete su propio uso del término autobiografía a crítica, da pie con algunas de sus observaciones a otra lectura de lo autobiográfico, desde el momento en que reconoce como huella diferencial de *Glas* su reinscripción de la cuestión del sujeto y del cuerpo. Entre las dos columnas, un nombre; pero también la escenificación del espaciamento, del desajuste entre lectura y escritura que da a leer la suplementariedad originaria. La descripción de la estructura del texto oscila entre lo biológico y lo arquitectónico, pero esa oscilación marca la inscripción de otro cuerpo y de otro sujeto en lo autobiográfico. Spivak sugiere que la doble escritura de *Glas*, su leyenda de los dobles es, a la vez, el lenguaje más íntimo del cuerpo y aquello que constriñe el edificio. Nosotros continuaremos ese trabajo sobre el soporte desde el gesto supuestamente autobiográfico de *Glas*, pero para destituir esa asignación genérica más que para, como hace Spivak al final del texto, señalar el fracaso de Derrida y su monumentalización en el texto; algo que *Glas* ya adelanta y recorre. Como dice Derrida a propósito de los textos de Bataille sobre Genet, la pertinencia del valor de fracaso quizá no tenga lugar en esa economía indecible del resto.

Es Spivak, sin duda, quien más ha destacado la relevancia del gesto autobiográfico en *Glas*. Tras ese libro Derrida ha profundizado en él, incidiendo en la indecibilidad de lo autobiográfico, para introducir lo otro en la transparencia del *autos* y contaminar el discurso filosófico con una idiosincrasia que tendió a ser considerada como residual. Sobre ese asunto versa una monografía firmada por Robert Smith e intitulada, justamente, *Derrida and Autobiography*. Smith centra su lectura en la alteración interna del *autos*, de la vida y de la escritura por la operación sobre lo autobiográfico y autobiográfica que Derrida lleva a cabo, acompañándolo por otros autores como Nancy, Heidegger o Lévinas. Pese a situar el eje

⁶³⁷ *Op. cit.*, p. 24

del problema en la contraposición Hegel/Derrida, partiendo del supuesto de que ha sido Hegel quien trató con mayor empeño de transmutar la contingencia del filósofo en discurso absoluto, no lleva a cabo una lectura pormenorizada de *Glas*; aunque lo más destacable de su propuesta sea, precisamente, el resto que queda en toda operación filosófica al tratar de eliminar la subjetividad del filósofo. Así refiriéndose a Hegel:

« Long after the subjective has been taken up and incorporated in the universal, there are remains: a remarkable specificity which is the “subject” of this book, a tendency rather »⁶³⁸

Ese resto funciona como un borde en el sistema, algo que puede recibir también el nombre de suerte o *chance*. En los breves pasajes que dedica a *Glas*, Smith destaca la estrategia que pone en juego el nombre propio, los escombros o desechos del nombre, y la función del vocablo, aún no nombre, ni siquiera palabra en ese texto, con una función que él califica de autobiográfica.⁶³⁹ Con ese gesto la comprensión habitual de lo autobiográfico y del firmante como garantía del texto quedan alteradas; la relación entre firma y derecho se trastoca reinscribiendo la noción de contrato y de derechos de autor. Todos esos restos, tan pronto como hay escritura, trabajan el *autos*, y la vida. En el fondo de la cuestión autobiográfica resuena otra vida y otra relación con la muerte más allá de su oposición, como Smith destaca al final del texto. Ese camino Derrida lo había abierto ya leyéndose a sí mismo y leyendo a los otros, incluso confundiendo su sí mismo con el del otro, muy especialmente en los textos dedicados a Nietzsche, objeto también previamente de un seminario titulado “La vie la mort”. La problematización de la noción de autobiografía que esos autores apuntan y destacan en Derrida –y mucho más en los textos que se dejan calificar de autobiográficos, textos que asumimos con Spivak que se inician en *Glas*– invita a reiterar el vínculo entre la vida, la muerte, la escritura y la posibilidad de decir “yo”.

5.3 La vida la muerte: acontecimiento y escritura

« Il y va ici d'un événement pur, de l'événement absolu qui ne se serait produit qu'une fois mais dont cette unique production aurait consisté à se reproduire, à se diviser pour se reproduire, à se replier pour se multiplier et disparaître donc comme événement au sens courant de ce mot, lié à la production et non à la reproduction. »⁶⁴⁰

⁶³⁸ Smith, R.: *Derrida and autobiography*. Cambridge University Press, 1995), p. 9

⁶³⁹ *Op. cit.*, p. 118 y ss.

⁶⁴⁰ Derrida, J.: “La vie la mort” (seminario inédito) Caja12, carpeta 11, sesión 6 p. 19.

El mismo año en el que *Glas* se publica en Francia, Derrida imparte un seminario intitulado “La vie la mort”, del que extraemos este pasaje. Hay un acontecimiento puro, un acontecimiento absoluto, que se ha producido una única vez, pero cuya producción consiste en reproducirse, multiplicarse, replegarse y, de ese modo, desaparecer como acontecimiento. Tal acontecimiento puede recibir el nombre de “vida”, pero también podría recibir el nombre de firma. En ese seminario Derrida analizó el modo en el que la escritura funciona como mecanismo para describir el funcionamiento de la vida en las llamadas ciencias biológicas. En ese espacio del texto, irremediabilmente, vida y muerte se cruzan, se traslapan en esa “lógica” o en esa an-economía del acontecimiento.

El término “*événement*” había aparecido ya en *Glas*, resonando entre Genet y Hegel; pero es en ese momento del seminario, en su imbricación a la vida, la muerte, donde Derrida enuncia con más claridad las formulaciones por venir. En el acontecimiento, en su *différance*, la vida y la muerte como escritura llegan a pensarse fuera de la oposición que las distingue. El acontecimiento no se opone a la *différance*, es más bien el espaciamento que la abre; la irrupción de lo absolutamente singular no se opone a la reproductibilidad, pues lo que acontece en el caso de los efectos de vida, o de firma, es precisamente la reproducción, la diseminación que fuerzan a otro pensamiento del origen y del acontecimiento; la vida no se opone a la máquina, al ser aquella reproducción, reproductibilidad, ambas se entrecruzan; tampoco a la muerte se opone a la vida, puesto que la vida está trabajada por ella. Partiendo de los hallazgos de la biología en los últimos años, Derrida afirma que se hace necesario establecer de otro modo las relaciones entre el animal y la máquina, trabajados ambos por una economía entrópica. De algún modo, cada uno de esos dos sistemas funciona como un modelo para el otro; lo que anula, en su circulación, la función de modelo. Esta circulación entre lo animal y lo maquinal es un efecto de la inconcebible lógica de la reproducción. La sexualidad y la muerte funcionan como suplementos del ser vivo, inscribiendo como ley interna aquello que viene de afuera. El ser vivo está trabajado desde el interior por un afuera que lo asemeja a la máquina; las ciencias de la vida han dado cuenta de ello al describir el proceso de la vida como un proceso de lectura y escritura con el descubrimiento del ADN. Esta analogía, que asumida en toda su radicalidad desborda el pensamiento analógico, que permite describir el animal como máquina, reposa, pues, sobre una analogía más general entre lo viviente y lo no-viviente: la estructura de lo viviente definida como escritura.

La vida es texto y está por ello sujeta a la contaminación, a la iterabilidad, a la entropía, a la reproducción maquinal de un acontecimiento originario cada vez. El texto

como modelo de la vida desborda la noción de modelo; es precisamente lo que resiste o lo que queda como resto. La vida como acontecimiento es un texto. Dice Derrida: “Ici l’événement est un texte”;⁶⁴¹ el texto comienza siempre por su traducción, por su descripción, por su reproducción. Esas consideraciones en torno a la noción de vida tal y como emerge de las ciencias biológicas permiten perfilar las traslaciones y las distinciones entre lo biológico y lo biográfico, entre una biografía al uso y una tanatografía (im)posible, no como opuestos sino como dos campos que se traslapan. Desde ahí, la noción de firma recibe otra determinación. Esa singularidad infinitamente repetible comparte con la vida el rasgo de ser, desde el inicio, un acontecimiento que resta.

La relación entre firma y vida respecto al corpus de un autor va a ser elaborada después de *Glas* en torno al nombre de Nietzsche y de Ponge, texto este último en el que Derrida reincide en motivos también trabajados respecto a la columna Genet de *Glas*.⁶⁴² Muchos años más tarde, Derrida retorna a Nietzsche en *L’oreille de l’autre*, una serie de conferencias que tuvieron lugar en Canadá y donde se aborda estrictamente la cuestión de la autobiografía. Esos textos repiten ecos que nos recuerdan a un *glas* posible, rumores apagados en la elaboración de la obra, en la que el nombre de Nietzsche, solapado, tiene una incidencia mayor de la que a primera vista se podría esperar. El problema de la vida y la firma se interseca ahí con el pensamiento del eterno retorno. Derrida apuesta en los textos publicados en *Otobiographies* que esa es la inscripción autobiográfica de Nietzsche en su obra. Tal gesto complica singularmente el modo de entender las relaciones entre vida y obra en un autor. No sólo Nietzsche ha prestado en sus textos una inusual atención a la “vida”, sino que él ha sido también uno de los pocos que ha firmado con su nombre, que se ha inscrito en sus textos; aunque ese nombre podría ser un nombre prestado, un sobrenombre que se da a sí mismo. En el seminario anteriormente citado “La vie la mort” Derrida revisa la lectura que Heidegger llevó a cabo de Nietzsche. Al pensador de la diferencia ontológica hay dos cosas que se le atragantan: el supuesto vitalismo de Nietzsche y el pensamiento del eterno retorno. Ambos restos de Nietzsche resultan inasimilables para el corpus de Heidegger. El doble rechazo de Heidegger a lo biológico y a lo biográfico en Nietzsche se recorta contra el fondo del tiempo y la repetición. Así, Derrida afirma que la operación de Heidegger, toda ella, intenta anular la fuerza de esta cuestión: ¿qué pasa

⁶⁴¹ *Op. cit.*, sesión 3, p. 2.

⁶⁴² « Il y a trois ans, me débattant avec les styles de Nietzsche j’avais ici prononcé: “La femme sera mon sujet”. “Francis Ponge aujourd’hui sera ma chose”, direz-vous, c’est autre chose. La phrase est bien différente. Vous pouvez toujours le dire et serez d’autant plus justifiés à le faire para la différence d’aujourd’hui”.

Mais aujourd’hui est encore un vol. Lui volant son aujourd’hui, je lui vole sa signature, à savoir son volet [...]». Derrida, J.: *Signéponge*, ed. cit., p. 15.

cuando se pone un nombre propio entre comillas:⁶⁴³ Heidegger, por tanto, no sólo habría obviado la cuestión del nombre y la repetición, sino que lo habría hecho en el modo de la denegación, tratando de re-asimilar o suprimir lo que de inaceptable, *indigerible*, tenía el corpus de Nietzsche para su filosofía. En la cuestión del nombre, intersecando los campos diversos que la palabra vida abre, resuena un pensamiento del tiempo como repetición. Efectivamente –dice Derrida – para Heidegger lo que Nietzsche avanza respecto al tiempo es indigesto, penosamente indigesto.⁶⁴⁴ ¿Qué se le atraganta ahí a Heidegger? Quizá algo así como otro pensamiento de lo maquinal que asedia ya la vida desde su fondo e impide hablar de un acontecimiento propio y propicio. Otro pensamiento de la máquina del que el filósofo es el primero en no salir indemne, desde el momento en que pone en juego, en el texto, su nombre “propio”.

Glas adelanta esos motivos desde su abrupto principio, que parece proseguir un texto que no hay, desajustando la forma tradicional del libro. La columna de Hegel recita el “aquí y ahora” hegeliano y en esa temporalidad del acontecimiento como reproducción inscribe la problemática de la firma, traslapando las dos columnas heterogéneas. La palabra firma traduce con pérdida el término francés *seing*, como ya hemos señalado, que, desde la *chance* de la lengua francesa que lo hace homófono de *sein*, inscribe, por una parte, el autor y su derecho –el nombre propio del que Lejeune afirmaba era condición lo biográfico– y, por otra, la generación y el género en el cuerpo. Junto a ese seno, objeto parcial “ejemplar”, que no le pertenece se dibuja el cuerpo de la madre. La madre se inscribe en *Glas* y retorna en los textos sobre Nietzsche, en el espacio que deja la borradura de la mujer. El nombre de la madre se inscribe en la firma de Genet, alterando la filiación patrilínea hegeliana reinscribiéndola más que oponiéndose a ella. “Reste la mère”: la madre es lo que resta y su papel de figurante infigurable se denomina en *Glas* lógica de la obsecuencia. Por una serie de giros que amenazan con perder el hilo de la argumentación la firma y la vida retornan a la madre pero ese retorno es la reproducción de un acontecimiento puro, que es ya resto. La figura de la madre, a la que sería demasiado fácil leer como origen, es el resto, matriz protética que queda tras la escena, que sobre-vive. Esa “figura” está ya disolviéndose, en esos textos, en lo infigurable del subjectil o la *kbôra*. La supuesta apelación al origen lo deconstruye desde su fondo tan pronto como la madre es la que elabora el duelo, la posibilidad de decir “yo” “para nosotros aquí ahora”.

⁶⁴³ Derrida, J.: “La vie la mort” (seminario inédito). Caja 12, carpeta 14, sesión 1, p. 7.

⁶⁴⁴ *Ibid.*

5.4 « yo »: el secreto de la literatura

« Je m'écris là-dessus. Sur la hune, entre les deux. Je m'entends dire, de loin, tout ce que j'écris. Je l'imite moi-même, je m'édite moi-même, j'apostrophe tous les verbes hauts. Je les assourdis. »⁶⁴⁵

Escandiendo el texto, interrumpiendo la paráfrasis escolar o la cita literal, encontramos en *Glas* múltiples frases que se inician con un sujeto no determinado, pero que parece jugar a confundirse con el que escribe y firma ese texto como Jacques Derrida. Un *yo* interrumpe el texto para describir su operación, para confesar sus miedos, para exponerse en sus deseos. Frente al nosotros mayestático de la filosofía, el yo que interrumpe el texto parece una individualidad idiosincrática que no se deja apropiarse o camuflar en el uso convencional de un plural que facilita el tránsito hacia el Espíritu como figura omniabarcante, ni siquiera identificable como la unidad trascendental de la experiencia o el principio de la libertad como axioma especulativo. Sin embargo, ese “yo”, que ya no funciona como garante de la enunciación y que se pierde en el texto que escribe diseminando un apenas nombre, juega al trascendental del trascendental al introducir un exceso en el texto que semeja una reflexividad suplementaria. Un “yo”, que parece identificarse con el que escribe y firma el libro, comenta su propia operación, introduciendo en el texto una dimensión metalingüística; pero esa reflexividad no encuentra su fuente, pues nunca podemos asignar con certeza una referencia unívoca a ese “yo” que se dispersa en cada enunciación. Nunca sabremos con quién tratamos, menos aún cuando el propio Derrida juega a despistarnos, haciendo de ventrílocuo de un Genet, incluso de un Hegel, que ya no se reconocen bajo su inscripción. La oscilación indecible del texto se dobla a sí misma en ese yo que es ya un trabajo de duelo, pero no como negatividad superada, ni libertad absoluta que puede darse a sí misma sus propios contenidos porque ha descubierto que lo dado no era tal. El yo proviene de un trabajo de duelo: la posibilidad de la enunciación se encanta siempre en un resto inasimilable. *Glas* reescribe ese duelo, trabajando lo que muchos años después –retomando, quizá, pero sin decírnoslo el enigmático final de la columna de Hegel– llamará el secreto de la literatura. Ese secreto de la literatura será uno de los motivos de *Passions*, un breve texto, que forma parte de una trilogía en torno al nombre, asediado por el espectro de *Glas*. El don y la deuda se

⁶⁴⁵ *Glas*, p. 255 b.

reescriben junto al nombre en el borde indecible de lo literario, un borde que se nombra en el texto para volver a él en otro espacio liminal, el que ocupan las notas al final del libro:

« Quant au secret exemplaire de la littérature, qu'on me permette d'ajouter cette note pour finir. Quelque chose de la littérature aura commencé quand il n'aura pas été possible de décider si, quand je parle de quelque chose, je parle de quelque chose (de la chose même, celle-ci pour elle-même) ou si je donne un exemple, un exemple de quelque chose ou un exemple du fait que je peux parler de quelque chose, de ma façon de parler de quelque chose, de la possibilité de parler en général de quelque chose en général, ou encore d'écrire cette parole, etc. Par exemple, mettons que je dise "moi", que j'écrive à la première personne ou que j'écrive un texte, comme on dit, "autobiographique". Personne ne pourra sérieusement me contredire si j'affirme (ou sous-entends par ellipse, sans le thématiser) que je n'écris pas un texte "autobiographique" mais un texte sur l'autobiographie dont ce texte-ci est un exemple. Personne ne pourra sérieusement me contredire si je dis (ou sous-entends, etc.) que je n'écris pas sur moi mais sur "moi", sur un moi quelconque ou sur le moi en général, en proposant en exemple : je ne suis qu'un exemple ou je suis exemplaire »⁶⁴⁶

La indecidibilidad obra en el origen de la literatura. Una oscilación indecible afecta a la lengua; no hay singular determinable como referencia unívoca, pero tampoco lo general puro puede darse en ella. Para Hegel la llegada al lenguaje, entendido como la obra de un sujeto soberano que da nombre a las cosas, abría al elemento del espíritu al reasumir la negatividad, vencer la muerte y abrir a una dimensión de generalidad que la porta. Sin embargo, ese lenguaje está también amenazado por la oscilación indecible del lugar que él abre. La cuasi-trascendentalidad, la posibilidad de una autorreferencialidad nunca garantizada del todo no pueden reapropiarse por un proceso de reflexión absoluta; cada vez que hay inscripción, queda un residuo que nunca llega a asimilarse por completo. La diferencia entre uso y mención, que trata de poner orden en esa oscilación y resolver las paradojas que entraña el carácter metalingüístico de cualquier fragmento de lenguaje, no llega realmente a zanjar ahí, pues sigue siendo una diferencia pragmática que no aparece marcada lingüísticamente, pues un fragmento de lenguaje no puede portar su marca.

En ese borde indeterminable se encenta la literatura, no reducible a los corpus institucionalmente legitimados que portan ese nombre, que es siempre algo distinto de sí misma. Ese borde indeterminable, estrictura de la huella, textualidad general, resto como indecidibilidad resuenan con fuerza en *Glas, ejemplarmente*. No se puede zanjar respecto a qué es un ejemplo y qué generalidad; la lógica del ejemplo se burla de la esencia, como se dice en *Glas*. Esa indecidibilidad constitutiva pasa también por los nombres, nunca se sabe en *Glas* qué se nombra con el nombre Hegel o Genet, ni de quién tratamos; esos nombres han sido –transgresión de lenguaje– puestos entre comillas. El nombre de Derrida,

⁶⁴⁶ Derrida, J.: *Passions*, Paris, Galilée, 1993, p. 89.

encriptado en el texto, elaborando un duelo que no puede darse nombre sino dejándolo caer, disuelve al que lo firma. Imperceptiblemente, las comillas –que todavía intentan zanjar con lo indecible marcando en un texto que algo se menciona y no se usa– se diseminan, o se citan a sí mismas entre la borradura y la re-marca. La estructura de la cita, operando también en la firma, conlleva el efecto cuasi-trascendental que la posibilidad siempre ahí de la muerte abre. Esa iterabilidad se pone en juego en el texto de *Glas* en todas sus formas. Tal vez, cuando parece decirse “yo” –y no hablar del “Yo” para ponerlo como garantía trascendental– en *Glas*, se esté citando (tras haber borrado las comillas) un yo-genet, un yo-hegel, incluso un yo-derrida que tampoco puede identificarse con el firmante del texto. No sólo el “nosotros” mayestático de la filosofía ha caído en un “yo” aparentemente idiosincrático, sino que la individualidad o la idiosincrasia sólo son, estrictura de la huella, en cuanto iterables. No podemos determinar quién dice yo, ni cuál es su deseo, trabado en la doble pérdida de una operación apotropaica y narcisista, donde el cuerpo se expone para salir ileso, donde se finge perder para salirse con la suya. El yo inasimilable en el nosotros del espíritu puede ser una treta para no perderse en la indecibilidad de la enunciación, para salir ileso del cuerpo a cuerpo con el lenguaje:

« Pourquoi faire passer un couteau entre deux textes? Pourquoi, du moins, écrire deux textes à la fois? Quelle scène joue-t-on? Que désire-t-on? Autrement dit, de quoi a-t-on peur? qui? de qui? On veut rendre l'écriture imprenable, bien sûr. Quand vous avez la tête ici, on vous rappelle que la loi du texte est dans l'autre, et ainsi à n'en plus finir. À engrosser la marge – plus de marge, plus de cadre – on l'annule, on brouille la ligne, on vous reprend la règle droite qui vous permettrait de délimiter, découper, dominer. On ne vous laisse plus savoir où est la tête et où le corps de ce discours, on vous dissimule le cou pour que vous ne puissiez porter le vôtre [...]

Si j'écris deux textes à la fois, vous ne pourrez pas me châtrer. Si je délinéarise, j'érige. Mais en même temps, je divise mon acte et mon désir. Je – marque la division et vous échappant toujours, je simule sans cesse et ne jouis nulle part. Je me châtre moi même – je me reste ainsi – et je joue à jouir.

Enfin presque.

(Ah!) tu es imprenable (eh bien) reste.

Entrave donc deux fois.

Car si mon texte est (était) imprenable, il ne sera(it) pas pris, ni retenu. Qui serait puni, dans cette économie de l'indécidable? Mais si je linéarise, si je mets en ligne et crois – niaiserie – n'écrire qu'un texte à la fois, cela revient au même et il faut encore compter avec le cout de la marge. Je gagne et je perds à tous les cas dans mon dard »⁶⁴⁷

El texto se interrumpe para inscribir lo que parece una reflexión metalingüística sobre la operación global de *Glas*, sobre el origen, el deseo o el querer de los que emana el

⁶⁴⁷ *Glas*, pp. 76-77 b.

texto: “he aquí el motivo de este texto doble” parecen decirnos esos párrafos; sin embargo, la determinación de la referencia es bastante más retorcida. El primer párrafo se abre con un “*on*”, “se” o “nosotros” inclusivo. El que escribe, o podría escribir, ese texto doble se llama con una partícula cercana al impersonal. Se pone a sí mismo como caso o ejemplo de una situación general: escribir un texto doble. En el párrafo siguiente, ese “*on*” se transforma en un “*je*”, opuesto a un “vosotros” también indeterminable. Con esa primera persona el que escribe parece hacernos una confesión, testimoniarnos el deseo que desde la sombra habría urdido la trama de *Glas*. Sin embargo, lo que esa confesión quizá simulada pone en juego es la doble cuenta indecible del resto en la doble erección como defensa apotropaica; el tema que *Glas* corta y recose del Rembrandt de Genet para amplificarlo hasta lo insospechado.

¿Quién es entonces ese “yo” que interrumpe el texto para recoger y dar cuenta de la operación que en él se trama y en ese momento lo pierde en su oscilación permanente? ¿En qué nombre propio se deja reescribir? En el texto se crea el efecto de que firmante y narratario se identifican, que esta vez es el autor quien nos habla; pero ese efecto se complica tan pronto como se encabalga en ese extracto una cita de Genet, quien escribió antes de *Glas* un texto doble. Derrida hace de ventrílocuo de Genet; le roba su yo. Sin embargo, en ese yo que no es tal tiene lugar el efecto, que resiste y resta, de que es Derrida quien escribe, de que tocamos el deseo sin fondo de *Glas*. El lugar de la enunciación no está escindido o quebrado; oscila, se indetermina. No es que la reflexión esté rota o la trascendencia sólo sea posible como algo incompleto, precario; es que éstas tienen lugar por una oscilación incesante que contamina los diferentes planos y pone en riesgo al yo que enuncia, indeterminado también él, incapaz de sostener algo así como la experiencia o el sentido, efecto residual de la misma. Esto tiene efectos para la posibilidad de lo biográfico y para la institución del autor, fuente de la propiedad intelectual o no. La firma, instancia de legitimación por excelencia, es uno más de estos efectos.

Los nombres se entrecruzan, se confunden y desorganizan, desde el borde que lo funda, cada corpus. El efecto cuasi-trascendental y la oscilación indecible de la traza remarcan el yo que encabeza el enunciado. Se desdibujan los contornos y las voces se confunden. Eso tiene lugar, sobre todo, en la columna de Genet, pero en la otra columna volvemos a encontrar un guiño al deseo, dividido para salvarlo, que al final siempre pierde; aunque nos haga dudar, de nuevo, si con esa confesión no se trata de obtener una ganancia absoluta. En la página 158 a, encontramos la frase « je perds à tous les coups... », que se inserta en un comentario de los textos de Hegel en los que opera una economía de la

deuda. La introducción de la primera persona rompe el tono de la exposición, aunque inmediatamente puede ser reintegrada como un ejemplo de “yo”, en lugar de referir al que escribe. La oscilación proviene del texto de Hegel y vuelve a él. En cualquier caso, la doble lectura es irreductible y el efecto metalingüístico residual resulta ingobernable. A partir del texto de Hegel, Derrida describe su operación confesándose en el otro; o eso finge para hacérselo creer. La imitación, el fingimiento, el juego del “como si” ocupan en *Glas* un lugar relevante: es el caso de lo verdaderamente fingido de la castración que cruza las dos columnas o el del goce como simulación, que aparece como el efecto del gesto apotropaico de dividirse en dos:

« Je – marque la division et vous échappant toujours, je simule sans cesse et ne jouis nulle part. Je me châtre moi même – je me reste ainsi – et je “joue à jouir” »⁶⁴⁸

“Je” está exento, separado del que podría ser su verbo por un guión que permite leer “marque” como nombre o como verbo. El uso de ese guión es extraño; corta la frase, descabezándola y descolgando al que parece su sujeto. Derrida divide la frase para dividir el “yo” que la sostiene mediante un símbolo auxiliar sin contenido semántico. La estructura de la marca vuelve a marcar la división entre el sujeto y el predicado dificultando la lectura de la frase. El yo que marca la división está, a su vez, dividido. La doble escritura reescribe el fetichismo generalizado y el corte determinante de la castración. Esa indeterminación que el corte imprime a la frase recorre el campo entero de lo que hay en la indistinción oscilante de la huella. Además, ese goce simulado –pero imposible de distinguir del goce real, pues es la posibilidad de su repetición la que hace a ambos posibles en cuanto diferentes– es un goce iterado, citado y extraído de un texto de Genet, un goce entre comillas. El goce en Derrida trabaja en la contaminación y en la indefinición que altera la estructura y la historia de la mimesis. Opera también en la reinscripción de otra lengua y de otra economía de la huella reinscribiendo el resto, resto como acontecimiento y a la inversa, que les da lugar.

Dividirse para de ese modo restar: el resto ha producido *a posteriori* la división, creando un efecto de finalidad ilusoria. “Jouer à jouir” reescribe la doble cuenta incalculable del resto reinscribiendo un goce indistinguible de su simulación o repetición paródica. El goce aparece como resto de un simulacro de castración en el espacio del texto. La indecidibilidad radical de la huella, que esconde el secreto de la literatura, se repite por adelantado en el intento de apropiación de un sujeto que se finge soberano. Apropiarse de la propia pérdida infligiéndosela para sacar una plusvalía de goce entraña nuevamente el

⁶⁴⁸*Glas*; p. 77 b.

vínculo indecible del deseo desdoblado que se inscribe como texto. Esto aparecerá, en otro momento, hacia el final de la columna de Hegel, como “Telos du culte, spéculer la jouissance de Dieu et se la faire”.⁶⁴⁹ Especular con el goce conduce a la economía del resto, a la indecible oscilación de la inscripción, al principio an-económico de cualquier archivo. El goce que sólo se alcanza en su simulación y es indistinguible de ésta participa junto a una prótesis originaria de la imposible economía de un resto que nunca ha sido parte de un todo, y que tampoco, aunque lo parezca, es el efecto de una operación. El término goce reaparece en “Forcener le subjectil”; la llamada cuestión del sujeto, resonando distorsionada en *Glas*, se reescribe al pie de la letra, radicalizando su supuesto fondo, en la reescritura del subjectil. Si el “Yo” no ha salido indemne de *Glas*, preso en la oscilación indecible de su inscripción, la operación que tenía lugar con el soporte en el libro reincide en ese corte. El goce del subjectil reinscribe las huellas de *Glas* resonando, una vez más, como un eco *a posteriori* de lo que ahí estaba teniendo lugar.

5.5 La firma del otro: la indecidibilidad de una correspondencia a pedazos

Si hay un gesto (auto)biográfico en *Glas*, desborda el *autos* para incrustarse en los nombres de los otros, en sus firmas y en los textos que éstas ratifican como propios. La escritura desvía el gesto autobiográfico, lo extravía y lo contamina con un resto de muerte y de tiempo: una firma, una fecha, incluso un nombre propio, pueden siempre ponerse entre comillas. Hemos visto ya de qué modo el nombre de Derrida se confunde con nombres comunes o adverbios; “yo” se indetermina en pasajes cuyo sujeto es indecible. De esa apenas operación el nombre de Hegel parece salir indemne; sin embargo, Derrida destacó que ese Hegel, que parecía difuminar la precariedad de su yo individual en la epifanía del Espíritu como nosotros, no logró eliminar completamente los restos de su vida, cuya impronta en el texto Derrida remarca y amplifica; y, sobre todo, no pudo lograrlo desde el momento en el que en su corpus, aunque como “género menor”, se integran sus cartas, borde indecible de la vida, pero asediado ya por un resto de muerte, en cuanto que una fecha y una firma suplen el “presente” en la escritura. En el borde del corpus de Hegel su correspondencia dibuja otra figura, irreductible a la clara transparencia del texto del filósofo como ventríloco del espíritu. La hetero-tanato-grafía de *Glas* se juega entre varias firmas y nombres, en la correspondencia entre las columnas y en los desvíos de la correspondencia

⁶⁴⁹ *Op. cit.*, p. 190 a.

de un filósofo preso en el vínculo desdoblado de tratar de borrarse a sí mismo para amplificar transmutado su yo idiosincrático.

En la página 171, de la columna derecha, algo interrumpe el curso del libro en el momento en que Derrida interviene en el texto de Hegel para remarcar el papel que en él desempeña Antígona, figura que según Derrida escande e incluso interrumpe a su vez el texto hegeliano. El corte introduce en el texto una referencia, aparentemente biográfica, a la hermana de Hegel, Christiane, y a una muchacha criada en la casa familiar, Nanette. Antígona, la hermana eterna, nos devuelve a la hermana de Hegel: el detalle biográfico no sólo no sería ajeno al texto hegeliano, sino que estaría operando en el centro mismo de su sistema. Sin embargo, la situación es bastante más compleja –como previene Derrida– tan pronto como esa referencia va a proseguirse citando diversas cartas de Hegel. Desde el momento en que se trata de la correspondencia de un autor ya no puede hablarse sin más de operación “biográfica”, pues la materia de las cartas es textual. Las cartas pertenecen a su corpus –dice Derrida–, aunque de un modo singular, porque implican la firma del autor de un modo radicalmente distinto a cualquier otro pedazo de escritura. Derrida interrumpe al Hegel canónico y a su propio texto para introducir, entre comillas, de la mano de unos textos irreductibles a líneas doctrinales nítidas, la firma de Hegel, una firma extraña, singular, que desvía al que la escribe confundiéndolo extrañamente con los restos de su pretendido sistema. Así afirma, tajantemente, Derrida:

« Considérez que je ne cite telles lettres de Hegel à Nanette, ou à sa fiancée nommée Marie, que pour rappeler, au passage, que la signature faisait le plus souvent sauter ses voyelles pour s’abrégé, sémitiquement, en HGL »⁶⁵⁰

Se puede sospechar de la transparencia de esa afirmación; la selección de las cartas no se deja reducir a ese motivo polémicamente expuesto, aunque resulta revelador que el Hegel que las cartas hacen aparecer en *Glas* se nombre a sí mismo al modo judío, resto histórico ejemplar. La selección que opera Derrida sobre la correspondencia de Hegel puede parecer curiosa desde el punto de vista de un estudioso de Hegel: las cartas privadas que Derrida cita no parecen ofrecer nada de relevancia para la interpretación o la genealogía de su pensamiento. En ellas se destacan, como de pasada, subrayando entre paréntesis términos en alemán, ciertos términos coincidentes con tópicos o figuras que traslapan las dos columnas. Eso sucede, por ejemplo, en la primera carta citada por Derrida, dirigida a Nanette Endel, donde aparecen subrayados: *remplacer (ersetzen)*, *jalousement*

⁶⁵⁰ *Op. cit.*, p. 171-172 a.

(*neidisch*), *le son de votre voix* (*den Ton ihrer Stimme*), *le reste de cette vie* (*alles übrige Leben*), poniendo de relieve problemáticas cercanas al desplazamiento que Derrida trata de operar, en *Glas* y en textos anteriores, sobre el corpus de Hegel. Entre Antígona, la Hermana, y la hermana de Hegel la relación parece directa: la fascinación por la figura de Antígona podría reducirse a una trasposición especulativa de una relación afectiva conflictiva en el plano empírico o psicológico, funcionando esta última como explicación del papel cuasi-trascendental de la figura de Antígona en la *Fenomenología* y posteriormente en la lecciones sobre Filosofía del derecho. Pero la relación entre el “corpus” y la “vida” es en cualquier caso mucho más compleja, como muestran esos pedazos de escritura, fechados y firmados, respondiendo en cada caso a circunstancias particulares o a otros textos. La crítica de Hegel al matrimonio en Kant y su propia comprensión del mismo anticipan huellas en las cartas a su futura esposa, pero sin dejarse reducir. En el borde textual de la correspondencia, la relación entre vida y obra presupuesta por las concepciones ingenuas de lo biográfico, y asimismo por sus críticos, se difumina al contaminarse con algo otro en el espacio indecible de la escritura. Esas cartas, pedazos residuales de escritura que Hegel ha firmado, pertenecen también a su corpus. Toda correspondencia es desde el inicio restos de una correspondencia quemada, ceniza pues, resto de un “aquí y ahora” que la fecha que inicia cada una de las cartas guarda y pierde como un archivo originario.⁶⁵¹ Una carta necesita de la inscripción del acontecimiento de su escritura porque siempre presupone la ausencia del destinatario y del remitente. Una carta se escribe para ser enviada, y en ese envío, al que el desvío le es consustancial, corre el riesgo de perderse. La economía de la *différance* está funcionando en las cartas, como en cada pedazo de escritura, y éstas pueden no llegar nunca a su destino o, peor, guardarse como un archivo y reintegrarse en un corpus haciendo correr el riesgo de perderlo, si es que alguna vez lo hubo.

Las cartas de Hegel interrumpen dos veces el texto de la columna derecha de *Glas* con el nombre de Christiane, y tal vez en su nombre, como un espectro del que el texto de Hegel querría en ciertos puntos elaborar el duelo. Derrida no ha sometido el texto de las cartas a una reelaboración tan marcada como el resto de los pasajes citados; en el seminario “La famille de Hegel” Derrida se refiere a la hermana de Hegel, pero en ningún momento cita las cartas. Todo indica que éstas habrían llegado después a la columna, extrañas prótesis que contribuyen a hacer todavía más oscuro e irreconocible, por una masa de sedimentos ya interiorizados, el corpus de Hegel. Derrida sigue cuidadosamente la serie de cartas relativas a la hermana, supuestamente afectada de desórdenes mentales, del profesor

⁶⁵¹ Cf. Derrida, J.: “Envois”, en *La carte postale*, ed. cit., p. 28, 29, 32, 39 (referencia explícita a Genet), 71 y ss, 272 (referencia a Christiane Hegel) y 273.

Hegel, hasta que ciertos detalles mínimos, un busto y la medalla ofrecida por sus alumnos, desvían el texto o lo elevan de nuevo al vuelo aquilino del concepto. El busto de Hegel quebrado y la efigie del filósofo en metal repiten la primera página de *Glas*, donde Hegel/*l'aigle* es llamado “le philosophe emblémi” y el águila blanca o roja se suelta, de pasada, en el texto. Esa figura extraída de una carta a su hermana introduce en el texto otra correspondencia, que pone en juego un trasvase de lenguas y un traspasar ciertas fronteras geográficas y quizá filosóficas. La última carta que Derrida cita en el texto, precedida de un párrafo de presentación imantado en torno al vuelo de la susodicha águila, proviene de la correspondencia de Victor Cousin con Hegel; de águila a águila y de imperio a imperio, los mismos que han instituido problemáticamente las fronteras nacionales europeas y construido a su antojo la geografía colonial. En palabras de Derrida, en la correspondencia Cousin/Hegel se trataría de dejarse penetrar o incluso fecundar, en nombre de Francia, por el concepto aquilino, que previamente se había arrodillado, y únicamente, frente al águila napoleónica.⁶⁵² Por una deriva impredecible la hermana espectral nos conduce a un problema entre la filosofía y la cuestión nacional. La evolución de las cartas parece remedar, salvo que esto ocurre de modo completamente contingente, el proceso que disuelve la familia en la sociedad civil. La selección heterogénea de las mismas revela la heterogeneidad de la correspondencia dentro de un corpus y la heterogeneidad de cualquier texto. En el proceso los diversos tonos y las diversas firmas de Hegel resisten o restan. El que firma “Wilhelm” o “Hgl” ha interrumpido la exposición que disemina sus textos, deshilachando los hilos diversos que parecían mantenerse unidos en ellos. Las cartas parecen obrar otras aglutinaciones en el corpus, y, sin embargo, Derrida las mantiene separadas, en el injerto de otra tipografía, del resto de la columna; no son citadas a comparecer junto a los otros textos, su diferencia de status textual parece respetarse. Derrida amaga, en este punto, un gesto tradicional; pero, en el momento en que ese injerto se produce, todo el resto queda contaminado por una proliferación textual que, con todo, le es irreductible. Antígona no es Christiane, ni una funciona como principio explicativo genealógico de la otra; pero la firma sustraída del autor de la *Fenomenología* se reintegra protéticamente a su obra y queda convertida en ceniza de ceniza. Hegel ha firmado en sus textos –nada más propio que una carta, y siempre puede perderse por el camino–; pero esa firma resuena amplificadas y desestabiliza la economía y la propiedad del resto de su obra.

Junto a esa última carta, en la otra columna, otra firma se reproduce; pero en este caso es ya una reproducción de reproducción. Se trata de la firma de Genet, tal y como

⁶⁵² Cf. *Glas*, p. 207 a.

aparece en una mala edición –en palabras de Derrida– y que éste reproduce en *Glas*. La firma de Genet junto a su imagen no garantiza nada, es un mero adorno; pero en el medio de la página, con un amplio borde blanco, imanta la mirada del lector. De una firma a la otra, se inscribe el resto del acontecimiento, en los márgenes que deja una correspondencia imposible entre Hegel y Genet: «La signature est un cliché. Sans droits de reproduction».⁶⁵³ La firma es un cliché, repetición de repetición, sin derechos de reproducción y de hecho reproducida, abierta y diseminada en un espacio que el derecho ya no controla.

5.5 Restos del nombre, reinscripciones del duelo

« là, derrière l'absolu d'un déjà, qu'y-a-t-il »⁶⁵⁴

La posibilidad de ser puesto entre comillas, la indecidibilidad que constituye el texto, afectan irremediamente al “yo” como fuente de enunciación, garantía del texto como presencia diferida, perpetuo desplazamiento del “aquí y ahora”. Frente a los deícticos, el nombre como identificador fijo persiste funcionando como nombre en cualquier mundo posible;⁶⁵⁵ sobre todo si ese nombre es un nombre propio, el nombre por antonomasia. Así entendido el nombre es la Cosa entre las cosas, designador fijo invariable en las mutaciones imaginarias del espacio-tiempo. Como ya hemos indicado, la columna de Genet reinscribe la nominación en una economía indecidible con un gesto y un deseo que es doble. Derrida opera en el borde externo de esa operación convirtiendo al nombre propio en nombre común, nombre de flor o de animal; y no sólo con el nombre de Genet o en su nombre, pues también la columna de Hegel trabaja, desde su firma, la inscripción por la que el nombre se pierde como propio, el borde impreciso que le hace escurrirse a otras categorías gramaticales. El *gl*, la apenas glosa, se deja seccionar del acrónimo con el que Hegel firma sus cartas. Ya dijimos de pasada, al hacer referencia a los artículos de Jane Marie Todd, que *Glas* trastoca la comprensión al uso de la autobiografía al invaginar en el texto el límite que la constituye, esto es, la firma: el acontecimiento como reproductibilidad que funda el derecho sobre el texto en una instancia externa, a la vez que abre el campo a todas las desapropiaciones. Queda por ver, lo que trataremos de hacer en lo que sigue, los complejos mecanismos que insertan ese supuesto afuera en el texto.

⁶⁵³ *Op. cit.*, p. 208 b.

⁶⁵⁴ *Op. cit.*, p. 9 ai.

⁶⁵⁵ Cf. Kripke, S.: *El nombrar y la necesidad*. México, UNAM, 1985, pp. 11 y ss.

Derrida introduce su nombre, encriptado, en el texto. La imagen de la cripta aparece en *Glas* con Antígona. La cripta no es un refugio para escapar en el texto a la economía del sentido; la operación que disemina su nombre asume la doble cuenta de la compleja economía indecible del texto. Lo biográfico se inserta en el corpus de los otros; aunque ese injerto no prende sin problemas en el otro organismo, de hecho, la metáfora biológica estalla en los mecanismos que introducen al que parece ser yo-Derrida en el texto. La “anécdota biográfica” interrumpe el texto no en su nombre, sino con él; esa operación es la de un resto *en suspens*. El “rito del origen” se desvía e impide la clausura de sí mismo. El nombre propio que firma el libro recae en el texto transformado en un adverbio, que fue, a su vez, extraído de un pasaje de Genet:

« Derrière: chaque fois que le mot vient en premier, s’il s’écrit donc après un point, avec une majuscule, quelque chose en moi se mettait à y reconnaître le nom de mon père, en lettres dorées sur sa tombe, avant même qu’il y fut.
A fortiori quand je lis *Derrière le rideau* »⁶⁵⁶

Esa confesión se inserta a partir de una cita de Genet. La palabra *derrière* se extrae del texto de Genet, pero se desliza hacia una confesión en primera persona que establece una relación de semejanza, o mejor, de coincidencia entre esa palabra y el nombre de Derrida, un nombre que viene del padre. *Glas* elabora, lo vimos con Spivak, el duelo por el padre de Derrida; ese resto de vida y de muerte se incorpora en el texto a partir del texto del otro. Se pierde en su especificidad, pero no se anula; queda interrumpiendo el texto y marcando un yo idiosincrático, vulnerable, irreductible a la exposición magistral y al nosotros mayestático. El nombre propio llega al texto por su relación más o menos arbitraria con un adverbio. Al introducirlo en el texto, pierde su propiedad y entra en la doble economía del resto. Derrida hace abiertamente una referencia biográfica en lo que respecta a *derrière* (término que volverá a aparecer en el texto para referirse a la madre y a la lógica de la obsecuencia);⁶⁵⁷ aunque la dispersión más radical de su firma en el texto tiene lugar en la inscripción por doquier –no sólo en su texto, sino también en las citas, situándonos ante la imposibilidad de limitar dónde empieza la operación y dónde la proliferación incontrolable que amenaza con tragárselo todo– del adverbio *déjà*, inversión de las iniciales J.D, que tampoco son del todo suyas desde el momento en que esas letras aparecen en un pasaje de Genet extraído de *Pompes funèbres* como las siglas de Jean Décarnin.⁶⁵⁸ El nombre deja de ser

⁶⁵⁶ *Glas*, p. 80 b.

⁶⁵⁷ *Op. cit.*, p. 182 b.

⁶⁵⁸ *Op. cit.*, p. 12 bi.

propio en la serie de coincidencias que lo dispersan en el texto del otro y, al mismo tiempo, resuena cada vez que esa palabra se inscribe en el texto de los otros, donde la firma de Derrida se ha colado sin pedir permiso. Sin embargo, el que dispersa así su nombre deja a la vez ciertas pistas en el texto que impiden que prolifere hasta el punto de no dejar ni resto de la operación que ha iniciado. Así en la página 26 b, Derrida apunta a leer el *déjà* como sigla:

« lire le *déjà* comme sigle. Quand je signe, je suis déjà mort. J'ai à peine le temps de signer que je suis déjà mort, je dois abrèger l'écriture, d'où le sigle, parce que la structure de l'évènement "signature" porte ma mort en lui-même. En quoi il n'est pas un "évènement" et ne signifie peut-être rien, écrit depuis un passé qui n'a jamais été vivant. Écrire pour des morts, depuis eux, qui n'ont jamais été vivants : c'est ce désir (formulé par exemple dans *l'Atelier d'Alberto Giacometti*, mais sans cesse d'ailleurs rengainé) qui s'interroge et résonne ici comme glas pour laisser enfin entendre l'inouï, l'illisible d'un *déjà* qui ne reconduit à plus rien de *présent*, fût-il passé. »⁶⁵⁹

La casualidad lingüística, que hace coincidir en francés la temporalidad espectral de *déjà* con las siglas de Derrida, permite reinscribir literalmente el problema de la iterabilidad del acontecimiento y de la firma. Derrida ya desde sus primeros textos, especialmente en *La voix et le phénomène*, había insistido en el resto que asedia la plenitud del presente en las filosofías de la presencia como la condición de la trascendentalidad que apuntala su discurso;⁶⁶⁰ en *Glas* esto se pondrá en juego con su nombre y con el del otro remarcando el vínculo entre la firma y el duelo. El clamor deja oír lo inaudito y lo ilegible de un *déjà* que se sustrae a la presencia; pero que la destaca como una sombra desajustándola de sí misma. Ese *glas* se deja leer como un nombre, refiriendo al libro que lo contiene. En la proliferación de los nombres, donde la predicación de propiedad se extiende hasta devorarse a sí misma, el *déjà* queda como un resto que flota entre ellos, traslapando las dos columnas, y al que las firma, pero sin fijarse en una instancia determinada. El reino de los

⁶⁵⁹ *Op. cit.*, p. 26 b.

⁶⁶⁰ «Ma mort est structurellement nécessaire au prononcé du *Je*. Que je sois aussi "vivant" et que j'en aie la certitude, cela vient par-dessus le marché du vouloir-dire. Et cette structure est active, elle garde son efficience originale même quand je dis "je suis vivant" au moment précis où, si cela est possible, j'en ai l'intuition pleine et actuelle. La *Bedeutung* "je suis" ou "je suis vivant", ou encore "mon présent vivant est" n'est-ce qu'elle est, elle n'a l'identité idéale propre à toute *Bedeutung* que si elle ne se laisse pas entamer par la fausseté, c'est-à-dire si je puis être mort au moment où elle fonctionne. Sans doute sera-t-elle différente de la *Bedeutung* "je suis mort", mais non nécessairement du fait que "je suis mort". L'énoncé "je suis vivant" s'accompagne de mon être-mort et sa possibilité requiert la possibilité que je sois mort; et inversement. Ce n'est pas une histoire extraordinaire de Poe, mais l'histoire ordinaire du langage. Plus haut, nous accédions au "je suis mortel" à partir du "je suis". Ici nous entendons le "je suis" à partir du "je suis mort". L'anonyme du *Je écrit*, l'impropriété du *j'écrit* est, contrairement à ce que dit Husserl, la "situation normale". L'autonomie du vouloir-dire au regard de la connaissance intuitive, celle-là même que démontre Husserl et que nous appelions plus haut la liberté du langage, le "franc-parler", a sa norme dans l'écriture et le rapport à la mort.» Derrida, J.: *La voix et le phénomène*, ed. cit., p. 108.

muerdos para el que Genet escribe, el “*déjà-là-du-pas-encore*” que permite el paso dialéctico según Derrida, la reproductibilidad del acontecimiento de la firma dejan resonar ese *déjà* cuyo eco el texto de *Glas* multiplica. Explícitamente el texto recae en el *déjà* y lo hace tema, lo elabora reapropiándolo en cierto nudos. Seguir la serie de esas recaídas puede ser un modo de reelaborar el corpus textual de Derrida, el espacio entre su firma y el duelo, en esa estructura a doble columna que se inclina hacia el lado de Genet. Así, en la página 92 b la anterioridad del *déjà* vuelve a resonar junto a la muerte:

« Ça résonne. Pourquoi appeler ça mort? Parce que ça a déjà eu lieu.
Il faut déchiffrer cet étrange *déjà*. »⁶⁶¹

Y al lado, reincidiendo en el *déjà*, encontramos la siguiente mirilla:

« *déjà*. La mort a déjà eu lieu, avant tout. Comment déchiffrer cette étrange antériorité d’un déjà qui vous met toujours un cadavre sur le bras [...] le *déjà* que je suis forge son propre glas, signe lui-même son arrêt de mort, vous regarde d’avance, vous voit avancer sans rien comprendre à ce que vous aurez aimé, suivant, en colonne, la marche funèbre d’une érection dont tout le monde entendra désormais disposer »⁶⁶²

Lo que resuena, convocando al duelo que nombra, es un tañido fúnebre que no anuncia una muerte previa. El clamor no es de nadie. El *déjà*, lo que ya ha tenido lugar, la estructura temporal de lo que precede, a la que Derrida llama en *Glas* “lógica de la obsecuencia”, no es un presente pasado y tampoco se deja asignar una propiedad, aunque pueda parecer que trabaja con vistas a su adquisición. El *glas* que resuena antes de la muerte (ya o *déjà*) inscribe el espacio de lo impersonal en el texto; pero se desdobla, en la mirilla que ocupa su borde, en un “ya” o “no deja ya de” que “soy” y que suena un clamor que le precede. El yo se enuncia por un duelo que no es de nadie, pero que le hace firmar. El duelo escribe en el espacio que queda en el texto de otro, del que toma prestados los motivos para hacerlos doblar de otra manera. Derrida está comentando a Genet y ese “*déjà que je suis*” oscila en la indecidibilidad de la asignación; también el nombre de Derrida oscila entre los dos adverbios que lo dejan resonar en el texto y que Derrida sólo hace aparecer juntos de nuevo en una mirilla de la página 97:

« tout est toujours attaqué de *dos*, écrit, décrit par derrière. À tergo. Je suis *déjà* (mort) signifie que je suis *derrière*. Absolument derrière, le Derrière qui n’aura été jamais vu de face, le *Déjà* que rien n’aura précédé, qui s’est donc conçu et enfanté lui-même, mais

⁶⁶¹ *Op. cit.*, p. 92 b.

⁶⁶² *Op. cit.*, p. 92 bi.

comme cadavre ou corps glorieux. Être derrière, c'est être avant tout – en rupture de symétrie. Je me retranche – derrière – je saigne au bas de mon texte. “L’auteur d’un beau poème est toujours mort.” (*Miracle de la rose*).

En même temps, à me retrancher, à soustraire ma présence, à mourir, j’échappe d’avance aux coups. Le Derrière et le Déjà me protègent, me rendent illisible, m’abritent au verso du texte. Je ne suis accessible, lisible, visible que dans un rétroviseur. Toutes les fleurs de rhétorique dans lesquelles je disperse ma signature, dans lesquelles je m’apostrophe et m’apotope, lisez-les aussi comme des formes de refoulement. Il s’agit de repousser la pire menace et pour cela, d’avance, de soi-même, se retrancher : le genêt est une sorte de *reseda morbos*, une incantation de l’un pour se cacher derrière l’autre, s’enfermer dans son enceinte »⁶⁶³

En esa mirilla Derrida parece hacernos partícipes de su secreto, anticiparnos una confesión, hacernos creer que la verdad del texto se nos revela. Los adverbios que camuflan su nombre en el texto, reproduciéndolo por doquier, responderían al gesto apotropaico de parapetarse tras el nombre del otro para conjurar la amenaza de perderse a sí mismo; aunque la invitación a leerlos de ese modo parece, en cierta medida, sospechosa. De nuevo el gesto apotropaico se dobla de lo indecible y se pierde; nunca termina de funcionar, pues fingir perder para ganar no puede frenar la irremediable oscilación de la economía del resto. De esa afirmación queda como resto el nombre de *genêt* emayusculado y dos adverbios que reinciden en la compleja temporalidad del acontecimiento de la firma, que trata de devolver el texto a una fuente, inscribir una madre protética *a posteriori* como lo que siempre ha estado ahí, reproduciendo el origen como reproductibilidad originaria. El *déjà* apunta, en la coincidencia elíptica con el nombre, a otro origen, trabajado desde el inicio por el duelo. Ese origen se deja llamar con el nombre de la madre, también confundido entre la homofonía de *mer* y *mère*. Como ya hemos visto respecto al nombre de Genet, la lógica de la obsecuencia en el repercutir del clamor retorna a la madre. De nuevo, Derrida pierde su nombre, encriptado en el texto, para designarla, y lo guarda para sí al enunciarse a sí mismo de ese modo:

« je suis la mère. Le texte. La mère est *derrière* – tout ce que je suis, fais, parais – la mère suit. Comme elle suit absolument, elle survit toujours, futur qui n’aura été présentable, à ce qu’elle aura engendré, assistant, impassible, fascinante et provocante, à la mise en terre de ce dont elle a prévu la mort. Logique de l’obséquence »⁶⁶⁴

La “madre que yo sigo y soy” es una madre *a posteriori* que sobrevive siempre. La madre es el espacio protético que la fallida doble cuenta del resto abre en el texto, el eco de

⁶⁶³ *Op. cit.*, p. 97 bi.

⁶⁶⁴ *Op. cit.*, p. 134 b.

un tañido fúnebre que precede a la muerte. En la página 152, el *déjà* se deja acompañar por el adjetivo “absoluto”:

« comme la mort, la mère fascine depuis l’absolu d’un *déjà*. La fascination produit l’excès de zèle. Autrement dit la jalousie. La jalousie est toujours excessive parce qu’elle s’affaire d’un passé qui n’aura jamais été présent et ne peut donc jamais se présenter ni laisser espérer la présentation, le présentement. On n’est jamais jaloux devant une scène présente – fût-elle la pire imaginable – ni future, du moins en tant qu’elle serait grosse d’un théâtre possible. Le zèle ne se déchaîne qu’au fouet du passé absolu. Madame Edwarda serait une niaiserie inoffensive et d’elle-même désamorcée, produisant son apotrope dans le spectacle, pour autant *qu’elle ouvrirait à une expérience présente*. Elle n’a chance d’être terrible qu’en enfonçant en elle un passé, un absolu déjà : en se donnant à lire et non à voir »⁶⁶⁵

El ya absoluto se da a leer; tiene lugar en la superficie de inscripción cerrada como libro, en la escritura como acontecimiento y como resto. No es el único momento en que encontramos esa expresión en *Glas*; en la columna dedicada a Hegel, en un metido que habla de Antígona y la mujer como ironía de la comunidad, aparece de nuevo: « la loi divine, le recours de la femme est toujours déjà là. Le déjà absolu : côté de la femme. »⁶⁶⁶ En la última página de *Glas*, en la columna de Genet, ese adjetivo absoluto aparece de nuevo, repitiendo un eco de la página 169 b, que acompaña no ya al *déjà* sino al *aïeul* (antepasado):

« Le glas est –donc –de l’idiome ou de la signature.
De l’aïeul absolu »⁶⁶⁷

En la última página de *Glas* “*l’aïeul absolu*” proviene del nombre de Genet o resuena en él: « Avec soi, avec sa pompe funèbre, un autre contrat. Un autre legs. Pour solder, soudoyer, le déjà de l’aïeul absolu ».⁶⁶⁸ La inscripción sobre el nombre propio y el nombre del otro, incluso sobre el nombre propio en el nombre del otro, no responde a una decisión y apenas se deja pensar como trabajo. El asunto del nombre toca el otro lado del trabajo, el espacio de la doble cuenta indecible del resto, el cuerpo del lenguaje y su ley. La diseminación entre las dos columnas pierde el nombre al ganarlo, y a la inversa. Años más tarde, la diseminación del nombre propio y la biografía serán objeto de una discusión en una mesa redonda en torno a una biografía reescrita como “otobiografía”. Esta es la respuesta de Derrida a una pregunta de Claude Lévesque:

⁶⁶⁵ *Op. cit.*, p. 152 b.

⁶⁶⁶ *Op. cit.*, p. 213 a.

⁶⁶⁷ *Op. cit.*, p. 169 b.

⁶⁶⁸ *Op. cit.*, p. 291 b.

« Évidemment, je suis tout à fait d'accord pour ce que tu as dit au début, du nom disséminé, "derrière le rideau", et qui dans *Glas* est déjà l'objet d'un certain travail. Et effectivement mettre en jeu, jouer avec son nom propre, c'est un effet ce qui se fait toujours, ce que j'ai essayé de faire d'une manière un peu plus explicite ou systématique depuis un certain temps dans un certain nombre de textes. Mais évidemment, ça n'est pas quelque chose qui se décide, on ne dissémine pas son nom, on ne joue pas avec son nom. La structure du nom propre en elle-même engage ce processus. Le nom propre est fait pour ça. Le désir de perdre, le désir apparent de perdre son nom en le désarticulant, en le disséminant, est évidemment travaillé par le mouvement inverse. En disséminant, en perdant mon nom, naturellement, je le rends de plus en plus envahissant, j'occupe tout le terrain et par conséquent autant de bénéfiques pour lui : plus je perds, plus je gagne, à concevoir mon nom propre comme nom de chose "derrière un rideau", etc., et plus naturellement je monumentalise mon nom propre. Chaque fois que vous prononcerez le mot "derrière" maintenant, eh bien, vous paierez un impôt à mon nom, vous passerez à la caisse. La dissémination d'un nom propre est en fait une manière de mettre la langue à son propre service, de faire la loi de la langue. [...] Perdre son nom en le transformant en nom commun ou en morceaux de nom commun c'est aussi bien le célébrer. C'est le risque pris à perdre son nom en le gagnant, et inversement. Et ça arrive toujours dès qu'il y a du nom propre, cette scène est en place et on perd ce que l'on gagne, on gagne ce que l'on perd. C'est ça entre autres choses le *double bind* de *Glas* ; c'est ce que j'ai essayé d'organiser autour du nom propre, non seulement du mien, bien sûr, parce que je me suis occupé d'autres noms propres qui sont soumis à la même opération, qui est chaque fois naturellement différente, chaque fois singulière ; elle se joue différemment avec le nom de Ponge, le nom de Hegel, le nom de Blanchot, etc.

Donc, ça joue, le nom propre, et c'est fait pour jouer tout seul, pour gagner et pour perdre la partie sans moi, c'est-à-dire qu'à la limite, je n'ai plus besoin, moi, de tirer les ficelles, d'écrire ainsi ou ainsi, cela s'écrit tout seul comme ça. Le rapport entre le propre et le commun, en fait de nom, est déjà le programme de tout ce scénario ». ⁶⁶⁹

Tan pronto como se establece el nombre como propio, el proceso de diseminación se inicia. Entre el bautismo y la economía hay una relación estrecha; dar nombre implica clasificar y fiscalizar, en primer lugar, la lengua, de la que el nombre es elemento privilegiado. Puede que el portador quiera controlar la operación, llevar la cuenta de las pérdidas y beneficios de la proliferación imparable del nombre en la lengua al arrancarle la mayúscula inicial; pero ese deseo lleva en sí su propia pérdida y, además, el nombre propio ya ha iniciado su propia diseminación al inscribirse sin contar con el sujeto que lo porta. El pasaje se concluye con una referencia a la impropiedad del nombre, a la confusión irreductible entre nombre propio y nombre común; pero la no-operación es todavía más compleja. En efecto, Derrida no sólo emayuscula su nombre, como ha hecho con el *genêt*/Genet, sino que lo lleva al ni siquiera nombre, al adverbio. Cierto que es difícil sostener una lingüística discreta que ponga coto a las oscilaciones categoriales de sus

⁶⁶⁹ Derrida, J.: *L'oreille de l'autre: otobiographies, transferts et traductions*. Montréal, VLB éditeur, 1982, pp. 104-106.

elementos; pero eso no exime de que, en ese movimiento que lo convierte en *déjà* o *derrière*, Derrida pone aún más en juego su nombre que los nombres de los otros, pues del nombre ya no queda ni la “cosa”. La pérdida sustancial del portador deja el resto del nombre aún más desnudo: gana más y pierde más. Así reescrito no queda más que un resto de tiempo, acontecimiento de inscripción, pura resonancia del duelo. El deseo del nombre que habita su diseminación, deseo sin nombre y sin sujeto, deja resonar un duelo que no puede elaborarse, ni inscribirse, como trabajo. La imposibilidad de la genealogía, el origen inscrito cada vez como nombre y en el nombre, recorta un duelo fuera de la economía que hace del resto herencia. El *Derrière* remite en un movimiento auto-contradictorio al nombre del padre inscrito sobre una tumba vacía. La herencia paterna se pierde: ya no es la tumba la que guarda los restos, sino todo el espacio del lenguaje, y apenas los contiene. En ese punto la herencia, que presupone la ley de la propiedad, del lenguaje y la familia, apenas puede ya escribirse. El lugar donde el nombre ha sido ya inscrito de antemano es siempre una tumba vacía en torno a la que el duelo se elabora como lugar. La herencia imposible es siempre una genealogía que escapa al *lógos* y que no pertenece a nadie. Una memoria no individual emerge en la inscripción que la instaure. La diseminación del nombre no es un gesto autobiográfico: el *autos* y la vida se dislocan en escritura, y el texto se abre como el lugar de esa memoria no clausurable en el sujeto. Derrida incrusta en un pasaje de Genet, entre la rememoración y la anécdota, el ritual de la Toráh como un recuerdo de infancia posible. Entre los dos, el texto se expone en su cuerpo y reescribe el nombre de Derrida:

« En Algérie, au milieu d’une mosquée que les colons auraient transformée en synagogue, une fois sortie de derrière les rideaux, la Thora est promenée dans les bras d’un homme ou d’un enfant, baisée ou pélotée au passage par les fidèles. (Ceux-ci, on le sait, sont enveloppés dans un voile. Certains le portent tout enroulé, comme une corde, une écharpe, ou une cravate dénouée, autour du cou. D’autres plus amplement déployé sur les épaules et sur le buste, trainant jusqu’au sol. D’autres – et tous dans les moments déterminés – sur la tête. Le voile est parfois rayé bleu et blanc, parfois noir et blanc. Parfois, presque jamais, comme par chance ou élection, il est purement blanc. On enveloppe le mort dans son *taletb* – c’est le nom du voile – après avoir lavé le corps et obturé tous ses orifices.) »⁶⁷⁰

La descripción del ritual de la Toráh en *Glas* –la rememoración de una memoria de infancia que pone en juego el cuerpo marcado y el nombre, siempre del otro, padre o madre en que se inscribe la filiación o el origen– prosigue un pasaje de Genet. La Toráh llega a Derrida desde el texto de Genet, quien ha elaborado, quizá sin saberlo, esa memoria que es un duelo anticipándole. Esa descripción se inserta en una tmesis, hacia el final de la

⁶⁷⁰ *Op. cit.*, p. 268 b.

columna de Genet, que interrumpe el texto principal cortando por la mitad un *moi-gnon* (muñón), para arrojar al lector la siguiente frase: “vous pouvez toujours chercher le sujet. Rien ne bande jamais, semble-t-il, qu’un moignon”. El espacio para lo biográfico se abre en el texto a partir de la imposible determinación de un sujeto y un objeto del texto. La biografía interrumpe y elabora un yo cortado, cuya completud es además una falta. La casualidad semántica lleva del *bander* a las *bandes* que envuelven a los amantes de Genet, a los niños, a los muertos e incluso a las columnas. *Glas* inscribe o incrusta, en el cuerpo del libro para instituirlo, la cicatriz, el tatuaje, las entalladuras de la columna o de la carne. *G/* obedece en su forma –escribe Derrida– a la ceremonia de los tatuajes, que Genet habría descrito sucesivamente en *Miracle de la rose* y *Notre-Dame-des-Fleurs*. En esa descripción Genet lleva de los cuerpos tatuados al cuerpo del libro, resonando en ambos el misterio de la inscripción, la resonancia opaca de un soporte que reúne cuerpo y corpus:

« Mille et mille petits coups d’une fine aiguille frappent jusqu’au sang la peau, et les figures les plus extravagantes pour vous s’étalent aux endroits les plus inattendus. Quand le rabbin déroule lentement la Thora, un mystère saisis de frissons tout l’épiderme, ainsi quand on voit se déshabiller un colon. Tout le bleu grimaçant sur une peau blanche revêt d’un prestige obscur mais puissant l’enfant qui en est couvert, comme une colonne indifférente et pure devient sacrée sous les entailles des hiéroglyphes. »⁶⁷¹

Entre la superficie de la Toráh y el cuerpo tatuado de los jóvenes presos se juega la inscripción de la cuestión del sujeto y el objeto del texto. *Glas* adelanta la reinscripción que unos años más tarde Derrida lleva a cabo del término subjectil y el trabajo de Artaud con el papel. Pero antes de que reciba ese nombre, ese trabajo ya ha empezado. El nombre que se pone en juego, hasta perderlo, en un gesto que remeda lo biográfico para imitar el origen de la literatura,⁶⁷² suspende la ley del lenguaje, se elabora en un espacio entre el texto y el cuerpo. Con su nombre Derrida ha puesto en juego su cuerpo. Ese cuerpo no es un cuerpo individual, sino el espacio de un cuerpo colectivo e inmemorial cuyas marcas se portan. En este pasaje, obsesionado en torno al origen como secreto y la inscripción como acontecimiento, el “yo” escindido que interrumpe lo biográfico resulta inseparable de la cuestión del judío que Derrida es. *Glas* es el primer libro donde esta pertenencia compleja aparece elaborada en su nombre; aunque Derrida había dedicado previamente textos a Lévinas y a Jabès donde podíamos vislumbrarla, sólo aquí se pone en juego con toda la fuerza del nombre y de la escritura del origen. El judío cuelga entre ambas columnas, resto

⁶⁷¹ *Op. cit.*, p. 267 b.

⁶⁷² *Cf. op. cit.*, 269 b.

histórico paradigmático.⁶⁷³ Derrida pone en juego su nombre encriptado que estalla en el modo de una confesión simulada en la columna de Genet. En cualquier caso, esa figura, o mejor, ese resto que asedia a Derrida sin ser el único ni el privilegiado reincide en la cicatriz que constituye el sujeto en el acontecimiento de la inscripción siempre ya ahí en la vulnerabilidad del cuerpo del que escribe, por haber sido ya inscrito desde un origen que no se recuerda y que se sustrae a la presencia. Frente al filósofo, que disuelve su cuerpo idiosincrático en su condición de ventrilocuo del Espíritu en su epifanía,⁶⁷⁴ Derrida expone su temor al escribir sobre otro y su cuerpo vulnerable:

«Je cherche la bonne métaphore de l'opération que je poursuis ici. Je voudrais décrire mon geste, la posture de mon corps derrière cette machine»⁶⁷⁵

La metáfora que se busca no es tal metáfora, esa frase se deshace a sí misma, sino la búsqueda de un lenguaje literal que revele el suplemento de la escritura: el gesto del cuerpo en la máquina, la prótesis de escritura condición del texto. El cuerpo tras la máquina es también el cuerpo que corta y pega, el que se juega a sí mismo en el ensañamiento con el papel y con el soporte del libro. *Glas* pone en escena con una violencia inusual en el campo de la filosofía el goce del texto, el reverso del sentido. La cuestión del *autos*, del yo como condición de apertura del campo trascendental se juega en el borde indecible entre el cuerpo y el corpus.

⁶⁷³ Tras *Glas* Derrida retorna en numerosas ocasiones a esa herencia judía. En el curso de una entrevista Elizabeth Weber pregunta a Derrida por la relevancia en *Glas* de la cuestión judía. Derrida reconoce que, aunque el libro trata de Hegel y de Genet, ese asunto lo atraviesa de cabo a rabo. En esa misma línea, Weber le plantea la función de la cripta y la condición de resto, de cuasi-trascendental, del judío como aquello que permite organizar el espacio de posibilidad de la filosofía occidental. Derrida acepta el planteamiento de Elizabeth Weber, pero matizándolo. El judío es una de las figuras excluidas, pero no es ni la única, ni la predominante; puede tratarse del extranjero o de la mujer, y Derrida vuelve a remitir a la figura de la hermana en Hegel, o cualquier otro que ocupe la posición de la cripta excluida en el interior. La serie no admite posiciones privilegiadas, al igual que la construcción de la cripta no es *la* estrategia de resistencia. Cf. Derrida, J. y Weber, E.: *Questioning Judaism. Interviews*. Stanford University Press, 2004, pp. 45 y ss. La relación de Derrida con esa herencia judía es sin duda compleja y su asignación de pertenencia, desde el momento en que su única lengua es el francés, difícil de establecer; al igual que sus coincidencias con otros pensadores judíos, que sí participan de esa herencia, como Lévinas. Sin embargo, es importante destacar que en esa cuestión que pone en juego lo biográfico, hay más en juego; así lo destaca Anidjar, insistiendo en ese carácter de resto ilegible entre lo empírico y lo trascendental: “the Abrahamic as condition reveals itself as exceeding legibility. It is, in other words, difficult to read. More than a historical moment (be it a general historical moment or a so-called “personal” or autobiographical moment in Jacques’s Derrida history), the Abrahamic instead constitutes the occasion for an interrogation of the empirico-trascendental distinction, opening onto “what constitutes our history and what produced transcendental itself?” Anidjar, G.: *The Jew, the Arab: a history of the enemy*. Stanford University Press, 2003, p. 38.

⁶⁷⁴ Ese gesto resulta más complejo, muy especialmente en el caso de Hegel, y el propio Derrida lo destacó, frente a una contraposición Hegel/Nietzsche lanzada por uno de sus interlocutores en la discusión que tuvo lugar tras el coloquio ya referido. Cf. Derrida, J.: *L'oreille de l'autre*, ed. cit., pp. 78 y ss.

⁶⁷⁵ *Glas*, p. 228 b.



Figura 6

6. (Conclusión): geografías de los restos: reinscripciones del duelo en *Glas* de Jacques Derrida

« La tribu conviée au festin
s'enivrait de la danse et du régal que
serait ce jeune mort cuisant dans un
chaudron. Il m'est doux et consolant,
parmi les hommes d'un continent
noir et bouleversé dont les tribus
mangent leurs rois morts, de me
retrouver avec les naturels de cette
contrée d'Erik, afin de pouvoir, sans
danger, sans remords, manger la chair
du mort le plus tendre, de pouvoir
l'assimiler à la mienne, prendre avec
mes doigts les meilleurs morceaux
dans leur graisse, les garder sans
dégoût dans ma bouche, sur ma
langue, les sentir dans mon estomac
et savoir que l'essentiel d'eux
deviendra le meilleur de moi-même.
L'ennui des préparatifs m'y était
épargné, sauf que la danse servait la
cuisson, la bonne digestion et la plus
sûre efficacité des vertus de l'enfant
qui bouillait. »⁶⁷⁶

« den aufs Verdauen kommt es doch an; [...] Dort helfen also auch äusserliche Mittel, **Vomitife**, Abführungen »⁶⁷⁷

« Ce glas peut-il être lu comme l'analyse interminable d'un vomissement, d'un écoeuement plutôt dont je m'affecte et qui me fait écrire: "Je m'éc." »⁶⁷⁸

⁶⁷⁶ Genet, J. *Pompes funèbres*. Paris, Gallimard, 1953, p. 297.

⁶⁷⁷ Hegel, G.W.F.: "Naturphilosophie" de *Jenaer Systemwürfe III* Gesammelte Werke vol. 8. Hamburg, Meiner Verlag, 1976, p. 180.

⁶⁷⁸ *Glas*, p. 22i.

6.1 Reinscripciones del duelo

Digerir, tras haberlos cocinado, los restos despedazados del cadáver del amado era para Genet en *Pompes funèbres* la fantasía del duelo cumplido. El proceso de la digestión asimila lo otro al organismo, hasta no diferenciarlo de sí, para la supervivencia y el crecimiento de aquél; tras la digestión ya no hay otro, y los restos que quedan (lo abyecto y repugnante por antonomasia) deben abandonarse por completo para asegurar la continuidad del individuo. Hegel analizaba la digestión antes de la enfermedad y la muerte; la supervivencia del organismo pasa por la capacidad de hacer suyo lo otro. La lectura, la escritura pueden también inscribirse como una especie de digestión que asimila, como saber, un corpus ajeno. Los despojos del amado, al convertirse en alimento, vuelven a un circuito que no es el del mero residuo; pues, al comerse el resto, se lo economiza, elevándolo y rentabilizándolo de ese modo. La fantasía del duelo perfecto, que hace del muerto alimento y así vence su condición de cadáver, sólo podría tener lugar, para Genet, en un continente oscuro, poblado de tribus salvajes que devoran a sus reyes, mediante una ceremonia colectiva que devuelva al comedor de sus muertos a una tierra y a una pertenencia. La geografía soñada para el duelo se sitúa, de nuevo, en un África mítica, el continente del fetiche. ¿Qué hacer con los restos? Comérselos para que nada se pierda puede ser una opción, pero hay otras; en cualquier caso, la ingestión no lo resuelve *a priori*, pues el proceso de digestión puede no llegar ni siquiera a iniciarse. Repitiendo a Genet, Derrida escribe, en una mirilla del libro que también nosotros intentamos digerir a lo largo de estas páginas, que ese *glas* puede leerse como el análisis de un vómito interminable. Cabe la posibilidad también en un festín caníbal como duelo, igual que en cualquier cena, de terminar vomitando al muerto a medio digerir y de que éste no llegue jamás a formar parte del organismo. El vómito constituye un resto de los restos, un límite de la interiorización y de la operación económica que trata de convertir la muerte en (otra) vida sin restos. Ese vómito interminable, curiosamente, se deja inscribir, analizar y leer; resto de restos, el vómito, los reinscribe y los detalla.

La lectura reinscrita como ingestión y asimilación elimina, aparentemente, los restos de la escritura, el texto como resto, pues al asimilarlo y reincorporarlo deja de ser residuo. Idealmente, la elaboración de una tesis se acercaría a un proceso de digestión —en mayor medida cuando esa tesis versa sobre un libro caracterizado como inasimilable, resto él mismo del saber de una época—, aunque quizá la asimilación no llegue a producirse, el proceso de digestión sea interrumpido y el aprovechamiento del texto en el campo

académico no tenga lugar. Hay modos diversos de tratar los residuos, pero unos oscilan indecidiblemente hacia los otros. La erección de la lápida sepulcral guarda en un monumento el nombre propio del muerto, que permanece como resto venerable; las monumentales construcciones egipcias para conservar a los reyes lo (re)presentan ejemplarmente en *Glas*. El monumento guarda el muerto como tal para impedir su regreso a la vida, para confinarlo en un recinto reservado a los muertos donde no enturbie los presentes vivos. La pompa fúnebre como trabajo social de duelo, a la vez que lo monumentaliza, asegura, sellándolo, la condición de resto no contaminante del cadáver. Frente a esta monumentalización de los despojos se halla el procesamiento de residuos, cuyo fin es su eliminación, a poder ser sin dejar restos. El residuo perfecto es el que termina por biodegradarse reintegrándose en el ecosistema; el consumo del muerto en el festín caníbal muestra que, en el sueño del duelo cumplido, anida el deseo de la completa reintegración del cadáver y la desaparición de sus restos. En “Duelo y melancolía” Freud determina el duelo como trabajo de reubicación o reinversión de la energía libidinal. El duelo como trabajo responde a una caracterización económica del psiquismo, pero esa economía psíquica oscila en su formulación. La liberación forzosa de la carga libidinal puesta en un objeto desaparecido, y la subsiguiente reinversión necesaria para superar la desaparición de ese objeto, no es una cuenta exacta y en ese proceso se producen restos, que amenazan con desestabilizar la noción de duelo, establecida por Freud como un dominio evidente de suyo que puede servir, además, para explicar el fenómeno de la melancolía. Tras Freud el duelo se sigue asumiendo como un trabajo, aunque las relaciones entre el yo y el objeto amado desaparecido se vuelven más complejas. Maria Torok y Nicolas Abraham, partiendo de la noción de introyección empleada por Ferenczi, llevan a cabo una revisión de la noción de duelo en el psicoanálisis en relación al inconsciente y al lenguaje. Maria Torok distingue entre introyección e incorporación, aunque la distinción es menos nítida de lo que pueda parecer en un primer momento. En *Cryptonimie: le verbier de l’homme aux loups*, junto a Nicolas Abraham, define el Yo (*Moi*) como el conjunto de introyecciones y éstas como el encuentro de la libido con los innumerables instrumentos posibles de su manifestación simbólica.⁶⁷⁹ La introyección permite extender las catexis (*investissements*) autoeróticas y de ese modo ampliar el yo; resulta, pues, una inclusión que acrecienta el yo dando, por su condición de ganancia o beneficio, una respuesta económica a la pérdida del objeto. La incorporación, según la distinción de Torok, interviene en el límite de la introyección cuando ésta, por una u otra razón, fracasa. Frente a la impotencia del proceso

⁶⁷⁹ Abraham, N. y Torok, M.: *Cryptonimie: le verbier de l’homme aux loups*. Paris, Flammarion, 1976, p. 89.

de introyección (progresivo, lento, laborioso y mediatizado) se impone la incorporación (fantasmática, inmediata, incluso mágica). Comentando la distinción de Maria Torok en “Fors”, prefacio al libro anteriormente citado, Derrida subraya el *double bind* de la incorporación: se finge tomar al muerto vivo, intacto y salvo dentro de mí, para negarse a amarlo como parte viva, muerto salvo en mí, según el proceso de introyección, como haría el duelo “normal”. Cabe preguntarse si la incorporación guarda o no el otro como otro (muerto vivo) en mí. ¿Se puede guardar el otro *como otro*? Esa cuestión embarulla la precisa distinción de Maria Torok. Quizá toda introyección sea una incorporación, o guarde sus restos, y a la inversa.⁶⁸⁰ La tónica del inconsciente, que el duelo replantea en sus bordes, tampoco permite zanjar al respecto. El duelo triunfante se rige por una economía del beneficio, asimila y se acrecienta con el otro, reinvierte el resto hasta deshacerlo como resto. Pero esa asimilación no termina de funcionar; está siempre al borde de un vómito interno que, al introyectar al otro, produce un espacio radicalmente ajeno al yo en su interior; las distinciones entre lo externo y lo interno, entre la economía y lo an-económico, que sostenían la tónica del duelo, oscilan. El psicoanálisis ha definido el duelo como un trabajo entre el procesamiento de un residuo biodegradable y la monumentalización de la cripta. Lo orgánico y lo arquitectónico, sin embargo, se mezclan en un borde indecible, un objeto-libro, por ejemplo, como relicario. El muerto biodegradable puede convertirse en una cripta al incorporarlo y la elaboración de la cripta monumental puede no impedir el consumo del muerto. Los restos contaminan, en ambos casos, y su procesamiento produce nuevos restos.

Este *glas* se deja leer como el interminable análisis de un vómito. Aunque esa imagen no agota el texto; pues el libro se extiende como un compendio de restos irreductibles a una imagen única. Por anticipado, elabora el duelo del duelo en la oscilación indecible de los múltiples tratamientos de los que el resto puede ser objeto. *Glas* trabaja en un duelo que es el propio, pero no del todo, pues es propio al ser del otro. Ese duelo es, en cierto modo, un duelo robado, como vimos al recorrer las transformaciones e indeterminaciones de los nombres propios que pueblan el libro y de aquél que lo firma. Entre la introyección y la incorporación, el banquete caníbal y la erección de una sepultura monumental, el libro deja resonar un duelo que altera desde el interior y desplaza la noción de trabajo. Si la economía, la ley de la casa como fundación de la propiedad, surge del duelo que guarda el muerto intacto para asimilarlo mejor, la oscilación indecible que impide hacer que cuadre la proliferante cuenta del resto, siempre más de dos, inscribe otro duelo y otro trabajo. *Glas*

⁶⁸⁰ Derrida, J. : “Fors”, en ABRAHAM, K. y TOROK, M. : *Cryptonimie: le verbiere de l’homme aux loups*, ed. cit., pp. 16-17.

ha insertado esa problemática en su interior, por una estrictura invaginante, haciendo llegar, de la mano de las derivas del *glas*, la cuestión del trabajo de duelo a la columna de Genet. El duelo en su formulación psicoanalítica como trabajo llega al texto a partir del nombre. Los nombres propios, sobrenombres de clasificación, violentamente impuestos –dice Derrida– suenan para convocar al trabajo de duelo:

« Le travail de deuil, est-ce un travail, une espèce de travail ? Et la thanatopraxie, technique de la pompe funèbre aujourd’hui enseignée dans des instituts, donnant lieu à de diplômes de qualification, la limitera-t-on à une corporation parmi d’autres, à l’intérieur d’une économie sociale ? Tout travail n’est-il pas un travail de deuil ? Et du même coup d’appropriation du plus ou moins de perte, une opération *classique* ? Une opération violente de classe et de classification ? Une décollation de ce qui tient le singulier à lui-même ? Ce travail de deuil *s’appelle* – glas. Il est toujours du nom propre »⁶⁸¹

Derrida escribe la noción de duelo como trabajo entre interrogaciones. El duelo y el trabajo resultan desplazados por la alteración que se produce al yuxtaponerlos en orden inverso. No se trata sólo de criticar la retórica económica que subyace a esa determinación del duelo, y por ende del yo; sino de un gesto más complejo que al radicalizar el vínculo entre duelo y trabajo, en lugar de dar por sentado a este último, excava y desedimenta la lógica que los organiza. La relación entre el duelo y el trabajo se suspende por la interrogación; y el ritmo que marca ese suspenso se acentúa al replantear la noción de trabajo a partir de la de duelo, en lugar de a la inversa. El trabajo resulta una operación sobre los restos, que pueden retornar como fantasmas o rentabilizarse como fetiches. Lo que se produce es el fantasma, el dinero como resto o residuo, emergencia sublime como el Espíritu. El trabajo de duelo no es un trabajo entre otros, sino el trabajo mismo y en general. Derrida replantea desde ahí la noción de producción, vinculada a la repetición idealizante de la expropiación y a la espiritualización espectral ínsita en la *techné*. El trabajo de duelo es coextensivo al trabajo en general, porque el fetichismo es congénito a la producción. Desde el momento en que hay producción, no se puede escapar al fetichismo, ni a la idealización, automatización e incorporación espectral. El producto residual del trabajo es una reproducción espectral, pero ese residuo pone en marcha el sistema. La determinación freudiana del duelo a partir del trabajo, al intentar domesticar el duelo, termina por contaminar la esfera completa de lo económico, poniendo en riesgo también la tópica del yo y la distinción fundamental entre exterioridad e interioridad. El duelo como trabajo reelabora, inmanentizándola, la figura aparentemente contraria de la consumición

⁶⁸¹ *Glas*, pp. 99-100 b.

por adelantado del cadáver en el duelo cristiano. Al lado del pasaje anteriormente citado se inserta esta mirilla :

« dans celui que la psychanalyse détermine strictement, comme tel, le travail-du-deuil avalerait seulement plus vite, au cours d'un seul repas, le temps rassemblé d'une Cène, un plus gros mors »⁶⁸²

El duelo como trabajo es otro modo de consumo, una ingestión más rápida y quizá más eficaz del resto, pedazo (*mors*) o muerto (*mort*). El psicoanálisis, determinando de ese modo el proceso sobre los restos, intentaría economizar mejor la pérdida. El tiempo de la elaboración del duelo es el del banquete o la Cena. La Santa Cena había elaborado anticipadamente el duelo por la muerte, apenas anunciada, de Cristo. Un resto de tiempo enturbia, en la conmemoración, la reunión de los presentes. Los pedazos de Cristo se consumen, en el presente, en la memoria de un todavía vivo, tocando a rebato por adelantado. Esta disrupción temporal se opera gracias al carácter performativo del lenguaje y reescribe la cuestión del ser como presencia en la ingestión común de alimentos. En el gozne de la *Fenomenología* se hallaba la carroña crística en sublime descomposición; el tiempo del afanoso trabajo dialéctico como elaboración del duelo encontraba ahí el señuelo para proseguir su marcha.⁶⁸³ La elaboración del *Sa* requiere el franqueo de la religión absoluta, esto es, del tiempo; pero sus restos perduran tras haber sido deglutidos. La asimilación nunca es completa; el trabajo sobre los restos produce *otros* restos. Años después de *Glas*, en *Spectres de Marx*, Derrida reincide en esa tópica alrededor de las herencias truncadas y los duelos triunfales entre Hegel y Marx.⁶⁸⁴ La *Fenomenología* se deja calificar como una historia de fantasmas que se torna verdad, y a la inversa. El fantasma, figura escondida de todas las figuras, como la flor, acecha al Espíritu, desde el umbral de la idealización y la espiritualización, en la iterabilidad que las hace posibles. Para Derrida, Hegel y Marx comparten la fantasía del fin del duelo; pero el trabajo de duelo desencadena una incorporación paradójica que, al introducir al otro, revela el carácter artefactual y protético de lo propio en los gérmenes que asedian, desde dentro, el precario espacio de la casa y la familia, garantizadas por la propiedad del nombre. En el gozne de la *Fenomenología* –reitera Derrida– se halla la eucaristía como incorporación, hipérbole del encarnizamiento; Cristo resulta el más espectral de los espectros.⁶⁸⁵ La memoria en el presente remarca la condición de duelo del “aquí y ahora”. La iterabilidad del “cada vez”, la *différance* o

⁶⁸² *Glas*, pp. 99 bi.

⁶⁸³ Cf. *Glas*, p. 245 a.

⁶⁸⁴ Cf. Derrida, J.: *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, pp. 81 y ss., 135, 160 y ss., 242, 261 y ss.

⁶⁸⁵ Cf. *op. cit.*, pp. 202 y ss., 229.

espaciamiento del acontecimiento trabajan con un resto de muerte el “presente vivo”; pero a la vez son condición de la superación de la muerte en la producción y el duelo. *Glas* se inicia con el resto y el “aquí y ahora”; las comillas alteran y desplazan esa conjunción de adverbios y reescriben un corpus protético, compuesto por trozos de Hegel injertados en los de Genet, como un duelo que apenas se deja llamar con ese nombre.

El trabajo de duelo *se llama*. El nombre que recibe es *glas*; y ese clamor dobla por el nombre propio. A lo largo de la columna de Genet, Derrida describe y reescribe una operación (auto)denominante que elabora, en el nombre propio, una sepultura monumental a través de la escritura como pompa fúnebre. El nombre es un presente, un don que tiene lugar de una vez y por un acto sin pasado; pero el don del nombre queda preso en el doble registro de la doble economía a la que da lugar. El don puro se torna su contrario, una expropiación total que prende al que lo recibe en las mallas del orden y la ley. El don del nombre es infinitamente iterable, lleva en sí el pasado y lo carga en el futuro a modo de resto. Las honras fúnebres tratan de guardar el nombre como lo singular, pero ese singular se ha perdido como tal al recibirlo. El trabajo de duelo intenta conservar el nombre, pero el nombre era ya un trabajo de duelo, elaborado por una repetición inclusiva, de la cosa.⁶⁸⁶ El propio clamor que llama al duelo se transforma en *Glas* en el nombre propio de un libro que lo distorsiona oscilando entre la apropiación y la expropiación, la sobre-carga significativa y el juego anasémico de ese nombre común. La nominación desborda al individuo y le sobrevive; como la madre de la que el nombre proviene, el nombre resta reescribiendo la lógica de la obsecuencia. El campo de lo familiar, matriz *a posteriori* que permite pensar el círculo económico, se circunscribe por el trabajo sobre un nombre como afanado duelo anticipado. El nombre parece mantener al singular como tal, quedar como un resto que subsiste al proceso de asimilación, elaborar una cripta que sólo puede ser en el seno del lenguaje como criptonimia;⁶⁸⁷ pero ese nombre resulta ser otro modo de canibalismo, quizá la elaboración de la Cena.

El muerto, guardado en el nombre propio que queda inscrito en la estela funeraria, es el don, el presente de la pura singularidad anticipado en el contrato que establece las pompas fúnebres. La familia representa el duelo: la ley de la casa se elabora sobre el espacio circunscrito de una tumba; la economía es economía de la muerte. El duelo es el trabajo de la familia, la preparación del muerto como regalo, que guarda la singularidad al sustraer la vida. Derrida extrae estas afirmaciones del texto de Hegel, del espacio de una cripta que él ha elaborado. En el medio de *Glas* y en el medio de la *Fenomenología*, la figura de la hermana

⁶⁸⁶ Véase en el cuarto capítulo, “En el nombre de Genet”, el apartado “Los nombres como duelo”.

⁶⁸⁷ Cf. Derrida, J.: “Fors”, ed. cit., pp. 35 y ss. 49 y ss.

enterrada viva, por haber dado sepultura al hermano traidor a la ciudad, se imprime en la cripta donde se guarda el deseo que impulsa el texto hegeliano. La pompa fúnebre, elaboración del cadáver para guardarlo, es la tarea de “la mujer”. Esa obra de la mujer que tiene por objeto el puro presente de la mera singularidad es –dice Derrida siguiendo a Hegel– el fruto de un intercambio que tiene lugar en el momento de la firma de un contrato matrimonial. “La mujer” recibe como presente, a cambio de las honras fúnebres, el cuerpo absolutamente propio del esposo; pero dicho presente sólo puede guardarse perdiéndolo como singularidad, inscribiendo sobre una lápida un nombre propio e iterable. En el centro del texto de Hegel se inscribe un duelo cuyo fracaso o éxito no es determinable, en cuanto conduce al encierro críptico entre la vida y la muerte de la que lo lleva a cabo. El proceso de elevación de la sepultura es el proceso de idealización ejemplar: el espíritu emerge de la descomposición del cadáver y se eleva gracias a la sepultura que, al guardarlo como nombre en un monumento, le hace elevarse a lo simbólico. El proceso del Espíritu es el duelo, que se elabora como repetición y tiene lugar en el texto. El texto de la *Fenomenología* tiene el ritmo del duelo como elevación espiritual: el trabajo de la escritura es un trabajo de duelo. En el nombre de Antígona, y en los nombres que guarda escondidos en ella, Derrida trata de descifrar y penetrar la cripta de Hegel; pero ese movimiento de penetración es, a la vez, la construcción de una cripta en el interior del texto hegeliano. Esa cripta no sólo guarda, entre la vida y la muerte, los restos de un duelo en una arquitectura cerrada; ella es también un resto (como “la mujer”) que devasta la arquitectura y llega a calificarse de vómito. La cripta se construye en el nombre, pero la inscripción del nombre deshace la piedra que le sirve como superficie de inscripción al no distinguirse ya de ella. El nombre es un subjectil, y la cripta un espacio en cierto modo externo, desprendido de sí en su interior. Antígona, la que sobrevive ni viva ni muerta, da nombre al deseo imposible de paralizar y exceder el sistema y la historia, de interrumpir el desarrollo del concepto y, a la vez, de portarlo o soportarlo desde una cripta. Esa cripta desde la que Antígona se guarda condenada a su pérdida no es un espacio cerrado; Antígona (in)opera también en sus bordes, fuera de ella o sobre ella.⁶⁸⁸ La cripta organiza, sin pertenecerle del todo, el texto de Hegel; en su asimilación, en la interiorización de lo excluido Derrida encuentra la fantasía o el deseo de la dialéctica especulativa; pero ese deseo de asimilación sin resto –como hemos visto– se encuentra con su otro en el límite que se desdibuja entre asimilación, introyección e incorporación. La cripta puede ser, fantasmáticamente, incorporada al sistema, pero

⁶⁸⁸ Cf. *Glas*, p. 187.

entonces lo que tiene lugar es un vómito interno, y no del todo rechazado.⁶⁸⁹ La cripta sólo guarda, y resguarda, perdiendo; resulta ser un resto que no resiste indemne, sino que moviliza una reasimilación. Cuando Elizabeth Weber le plantea a Derrida la necesidad de construir criptas para escapar al imperialismo del lógos, éste sospecha.⁶⁹⁰ La cripta no resguarda el resto; el deseo del duelo desemboca en un deseo imposible. No se puede escapar al fetiche, pero tampoco sirve simular su afirmación radical como gesto apotropaico. Ambos gestos conducen a una lógica auto-inmunitaria; la economía del resto impide zanjar en lo indecible. En el texto de Hegel, Derrida remarca los restos de un duelo imposible, pero no fallido, pues no hay duelo exitoso al estar preso en su doble economía. Ni la monumentalización, ni la digestión resuelven el problema de los restos; entre ambos la memoria reelabora, en el presente, un duelo suplementario que recuerda para facilitar la asimilación de los muertos. El duelo se desarrolla en un tiempo organizado en principio, nudo y desenlace; como el del sujeto que emerge de él, el tiempo de un duelo propio es el de la narración, al que el trabajo del concepto, aunque parezca anularlo en su proceso, da una vuelta de tuerca más. Ese deseo de historia es un deseo de fin de duelo; frente a esto, el tiempo de la cita (sobre todo si lo que cita es un aquí y ahora) reincide en el desajuste que el trabajo con los restos espectrales introduce en el presente. El tiempo desajustado de sí mismo, incluso estallado, de la escritura repite en cada inscripción un duelo por todos los residuos que apenas se deja llamar trabajo. En *Alegorías de la derrota*, Idelber Avelar afirma que la domesticación del duelo sería el impulso que da origen al idealismo.⁶⁹¹ Domesticar el duelo pasa por desapegarse de lo particular elevándolo a lo universal para, superada la muerte, recuperarlo en él. El discurso de la filosofía con sus pretensiones de validez general se anclaría en un duelo triunfante, elaborado, mediante un largo proceso de digestión, tras un banquete caníbal. Aunque la imagen no es del todo ajustada: el largo proceso de digestión no ha conducido a la asimilación, ni al rechazo; se ha producido una especie de vómito interno que recibe el nombre de texto. La domesticación del texto da lugar al libro, una especie de cripta elaborada para contener los restos que amenazan con contaminarlo todo, aunque construirse una cripta es todavía un gesto defensivo y apotropaico que no resuelve el problema de los restos. El libro se vuelve otro resto en el que se elabora un duelo como lugar, entre el cementerio suplementario y el vertedero incontrolado. Comentando la literatura post-dictatorial en el cono sur y la persistencia en ella de un duelo irresuelto, Avelar subraya el modo en el que la escritura se

⁶⁸⁹ Véase en el tercer capítulo, “Vestigios de Hegel”, el epígrafe “La familia de Hegel”.

⁶⁹⁰ Derrida, J. y Weber, E.: *Questioning Judaism. Interviews*. Stanford University Press, 2004, p. 46 ss.

⁶⁹¹ Alvear, I.: *Alegorías de la derrota la ficción post-dictatorial y el trabajo de duelo*. Santiago, Cuarto propio, 2000, p. 83

presenta como condición de una resolución virtual del duelo, que es a la vez la condición de la escritura. Avelar centra su análisis en la novela; duelo y narración resultan coextensivos, pero el duelo pone en riesgo la narración, la quiebra incluso. Esas fisuras de lo narrativo son el lugar donde puede abrirse un hueco para los muertos sin sepultura. El “éxito” del duelo depende del fallo en la narración. Lo inesperado, lo absolutamente otro, no puede ser domado por ninguna narrativa finalista. La incorporación en la cripta inconsciente guardaba lo radicalmente otro intacto en el interior. Devolver al día la cripta era la ardua tarea de la filosofía; pero ni la cripta podía guardar lo radicalmente otro como tal, ni el deseo de la filosofía se dejaba enunciar en ese gesto único. Conjurar a los espectros puede resultar una invocación que trate de guardarlos para sí y reinvertirlos. La estructura narrativa, la teleología triunfante que anhela la razón se reinscriben al escribirse como compulsión de repetición. Derrida parece rehuir en *Glas* la salida fácil al duelo: la insistencia en la temporalidad interrumpida, en la suspensión del texto y el trabajo con el soporte trabajan la negativa a la narración, al engaño de la ficción para restituir una verdad perdida; frente al duelo triunfante, la insistencia en la fragilidad de un vertedero incontrolado, que altera la geografía y contamina un entorno que nunca fue puro. La afirmación radical del duelo imposible puede pasar por una restitución que ofrezca un entierro simbólico a los muertos a través de un acto de escritura capaz de resolver ese peso traumático. El duelo como memoria requiere la extroyección, la socialización de una tumba exterior que fuerce al reconocimiento de la irreductibilidad del duelo,⁶⁹² que sólo puede tener lugar como un duelo impropio que no rehuya el fetiche.⁶⁹³ El duelo se cumple cuando, al erigir una sepultura, al hacer de la repetición recuerdo, al dar y guardar el nombre, se restituye a los muertos al reino de los muertos. La inscripción del nombre sobre la lápida sepulcral guarda el muerto como memoria en su nombre (resto) conjurándolo del presente para asimilarlo mejor. La escritura, horadando el libro, reinscribe, re-marca sin representarlo, un residuo que no puede ser recogido por un discurso representacional sujeto a las reglas del género y a la normativa de la institución que lo legitima. La diseminación de los nombres –por una escritura maquinal, que suspenda el avance del texto e interrumpa, desde dentro, la teleología, impidiendo asignar una propiedad que no se pierda en las redes no-significantes del lenguaje, en sus restos y sus resistencias al sentido– es quizá el modo de elaborar un luto afirmativo. Ese luto afirmativo no se distingue de la superficie de la cripta, ni de la indiferenciación del residuo; el libro como lugar del duelo es el cuerpo en duelo. Ese duelo

⁶⁹² *Op. cit.*, p. 9.

⁶⁹³ Avelar analiza, por ejemplo, el modo en el que lo insignificante se torna fetiche en la retórica del exiliado a partir de la obra de la escritora argentina Tununa Mercado. Cf. *op. cit.*, p. 234.

genera otra geografía, inventa otros lugares en la diseminación de los nombres, reinscribe la memoria como espacio, una superficie, fundante y perforada⁶⁹⁴ confundida con el diente que la muerde, nombre de más o subjectil.

6.2 Geografías de los restos: libro, lugar y memoria

La perforación del soporte del texto para dejar salir a los espectros ha horadado el cosmos del libro. En los inicios de la modernidad europea se procede, a la vez, a la ordenación del libro, la constitución del hombre como sujeto y la empresa colonial. Un mismo trazado ha reescrito los mapas y los libros; el espacio geográfico emerge del libro como figura privilegiada del orden cósmico, de los diarios de a bordo, de las biografías de los conquistadores, de las crónicas de los mundos nuevos que se iban dominando para que fuesen inscritos en un mapa tras haber recibido un nombre distinto. Las paradojas del bautismo se revelan en la violencia colonial con toda su crudeza. Entre los nombres de Hegel y Genet, y bajo ellos, en la diseminación imparable del nombre del firmante hasta su agotamiento significativo, una profusión de nombres deja resonar el saber de una época hecho trizas, vertido en un libro que no es imagen del mundo, sino proyectil que horada la realidad violentamente instituida. La historia se descompone en historias, los nombres propios (que abren la posibilidad del duelo y lo interrumpen) se desparraman por un lenguaje poblado de apenas nombres, explanado en la repetición compulsiva de apenas glosas o apenas fonemas que escapan a la significación. Ni siquiera el clamor resiste indemne: su nombre se adelgaza y la falta de significación de un *cl*, *gl* desborda la llamada al duelo. El lenguaje no es una estructura trascendental que garantice la posesión de las cosas en sus nombres; la *clasificación* se ve amenazada desde la palabra que la nombra.

Derrida ha elaborado en *Glas* otra memoria y otra escritura de la vida que recoge el germen de muerte que la habita. Los apuntes magistrales de un seminario han sido contaminados por ni siquiera nombres, que han inoculado un virus que los deshace como saber transmisible y juzgable según los parámetros de una institución. En esos nombres emayusculados, reducidos a ecos, asediados por la temporalidad espectral que parecen denotar, una memoria que no es sólo individual se convierte en lugar; esa memoria escribe y se inscribe en el cuerpo y en el libro. La insistencia apotropaica en el narcisismo elabora, sin recaer en la ficción del sujeto, un duelo y una memoria que escapan a las redes de la narración y se dejan nombrar con un resto en suspenso flotando entre las columnas vegetales, cuya proliferación impide erigirlas una contra otra y reducirlas a dos. La escritura

⁶⁹⁴ *Op. cit.*, p. 305.

no es ya un trabajo; cierto que hay un afanarse con el soporte, un trabajo de elaboración, pero la noción de trabajo se reescribe al inscribir ese texto sobre la hoja. *Glas* “trabaja”, en su ensañamiento con el objeto libro y la alteración de su superficie, la inefectividad de una operación que parece no dejar ni rastro y los restos que quedan de esa inoperancia. La superficie del mar permanece indemne a los surcos que producen los barcos a su paso, pero esa *mer* se puede transformar en una *mère*, cuyo homófono es, o ser surcada en su fondo terrestre para extraer los restos de un naufragio. La inefectividad da también lugar al resto, como ha sido el caso en la recepción de *Glas*.

Derrida, en ese texto, ha arriesgado su nombre y ha puesto en juego una memoria corporal que traspassa al individuo, inscribiéndolo como duelo de una historia que no controla y que ni siquiera le resulta narrable. Esto no ha tenido lugar mediante el alargamiento del yo por introyección de lo otro en el duelo, sino en la pérdida del nombre o en su robo, parasitando e injertando esa memoria en el corpus de un Genet o un Hegel y haciéndola de ese modo devenir impersonal. El que firma no es sujeto, sino subjectil y lo mismo sucede con la lengua. El lenguaje no trabaja con vistas a un significado trascendental; los nombres, las letras, los blancos han convertido a la lengua en subjectil, como el soporte con el que la escritura se ensaña. Resulta difícil distinguir en *Glas* entre contenido y forma, cortar el texto en pedazos y asignar temas o tópicos: los blancos de la hoja se dejan elevar a un trabajo conceptual y los conceptos pueden caer en la insignificancia de la pura marca de un blanco en la hoja. El soporte del libro se ha convertido en metalenguaje de un lenguaje que ya no significa, sino que obra resto; ese resto —si bien abre el espacio de juego del sentido ocupando una posición que puede denominarse cuasi-trascendental, adjetivo privilegiado por reelaborar los restos del discurso filosófico— no se deja reducir a un nombre único, ni puede concebirse como condición de posibilidad. El subjectil no es una matriz previa, algo más fundamental, sino un espacio protético, una geografía artificial o un cuerpo implantado y reconstruido con su propia carne. *Glas* ha elaborado su duelo citando el duelo del otro. Esa re-citación del luto es un ejercicio de lectura y escritura que introyecta el texto, como resto. La lectura puede errar, pero no hay ninguna instancia que permita determinarlo, a no ser su propia inscripción. Esa escritura-duelo construye criptas para lo que resta a través de un proceso contaminante que produce nuevos desechos y trabaja para su propia pérdida. El residuo produce la operación; pero, al no poder ser asimilado, multiplica los restos. Siempre hay más de uno, siempre hay también más de un *glas*: el tañido fúnebre amplifica y repite su propio eco indefinidamente. Si el texto es el lugar de producción del resto por antonomasia, una vez que el concepto ha

de inscribirse, incluso firmarse, ya no puede retornar a sí mismo. El concepto produce la fantasía de un duelo triunfante, apenas un momento, porque lo reintegra todo sin pérdida, transformando la muerte en producción sin residuos. Pero ese trabajo de duelo pasa por un texto que ha tenido que ser firmado, dejando patente la vulnerabilidad indeleble de cualquier inscripción. Hegel intenta arreglárselas con sus propios fantasmas resistiendo, insistiendo en el cumplimiento del duelo. El Saber absoluto, el *Sa* en las siglas de Derrida, es la fantasía del duelo cumplido; sin embargo, la introyección del resto y la subsiguiente producción de otros restos ensombrecen “la doncella plenitud del 1”, aunque sea fruto de una restauración que ha asumido el corte. Siempre queda “una arruga, una sombra!”⁶⁹⁵, un resto, pues, contaminando, desde un espacio que no se puede llamar interior, la victoria de la economía.

El monumento en el que *Glas* se reinscribe era ya un intento de restauración, quizá fallido, de una serie de restos. El *glas* ya estaba, Derrida lo reitera y lo amplifica, planteando las condiciones de lo heredable sobre la sepultura que trata de salvar los restos en el monumento. El mausoleo era el trabajo de duelo como cumplimiento de la muerte; el *Sa* era –ya– un *glas*. El clamor retorna del nombre propio, que inscrito en el momento (aquí y ahora) en el que se firma, aglutina la irremediable dispersión de las citas, unificándolas como una instancia trascendental, pese a su muerte y por ella. Incluso en la ausencia, en la muerte del productor, el nombre debe seguir funcionando como garantía de propiedad. Sin embargo, el efecto trascendental está siempre amenazado, ya, desde la instancia de la firma. La iterabilidad, la legibilidad de la escritura provienen de su condición de marca que resta, que no se agota en el instante de su inscripción: resto de un aquí y ahora que es ya resto. La presencia es finalmente también, como muestra Hegel y Derrida remarca, (re)producción residual. Lo trascendental era ya clásicamente un duelo.

Repitiéndolo, el libro altera el intento de capitalizar la muerte con éxito, de dar al duelo la forma del trabajo. El libro-vertedero, salvación de los restos del saber en la institución para interrumpirla, es también el espacio superpoblado de un cementerio municipal. Entre la monumentalización de los restos y la acumulación de residuos, el trabajo sobre el texto del otro puede convertirse en un proceso de reciclaje. El resto, en su figura ejemplar de las basuras, puede ser de nuevo reinvertido como fundamento y volver a reapropiarse. En cierto modo, todo libro es un resto; obra un resto que prescinde del sujeto pero al cual el sujeto no pre-existe, pues no habría sujeto sin ese resto excremental. El

⁶⁹⁵ “Y al encogerse de hombros los linderos/en un brusco desdén irreductible,/hay un riesgo de sierpes/ en la doncella plenitud del 1/¡Una arruga, una sombra!”, extracto del poema “Absoluta”, de *Los heraldos negros*. Vallejo C.: *Los heraldos negros* en *César Vallejo: Obra poética*, Madrid, CSIC, 1988, p. 80.

trabajo del duelo es condición de que algo así como “yo” pueda enunciarse; el luto no se lleva sólo por el otro muerto, sino también por el otro, amado, vivo, por uno en el otro; y no termina. Del duelo hay siempre restos; el trabajo de incorporación pasa por lo no incorporable, por lo inasimilable. Ese resto es la posibilidad de que algo se constituya como yo, inicio de cualquier operación reflexiva, trabajo de producción del yo y del otro, (re)producción de la interioridad, institución de las fronteras.

¿Trabaja, entonces, el clamor para producirse a sí mismo? ¿Para convertirse en el absoluto del libro en su constante juego meta-lingüístico? Derrida sospecha de las *mises en abîme*. Aunque *Glas* no asevera “no hay metalenguaje”, sino que elabora su lenta agonía. El libro obra en un gesto doble su propio duelo en el del otro. La re-producción es siempre reproducción de los fantasmas, o de la cosa misma; el fetiche le es intrínseco. La economía del resto pone en jaque a la economía. Si la economía moderna se elabora sobre una noción de trabajo como producción, circulación fantasmal –que disfrazada de *creatio ex nihilo* esconde la acumulación, la extracción que la sostiene– en un presente pleno que intenta no mancharse con los restos de la reproducción del pasado, que siempre está teniendo lugar como tal en cada momento de su ciclo; entonces ha de considerar al residuo como un accesorio que no cuenta en las mediciones de la producción. Sin embargo, ese residuo le es esencial. Finalmente, lo que se producen son residuos, puestos de nuevo en circulación a guisa de plus-valores. El supuesto exceso del *plus* esconde el *minus* de la adquisición como apropiación violenta.⁶⁹⁶ Una de las muchas formas que toma el resto en *Glas* es la del corte. La castración es un resto, pero el fetiche, reacción contra ésta, también lo es. El suplemento no permite decidir si hay o no hay falta, la prótesis produce un exceso que cubre una falta que, de hecho, no hay. Vimos como Sarah Koffman, por ejemplo, remarcó que la disposición tipográfica de *Glas* era la escritura del fetiche.⁶⁹⁷ Ese fetiche indecible atraviesa, asimismo, los diferentes corpus, que más o menos despedazados forman el tejido del libro. Un fetiche que pasa de texto a texto, de Kant a Hegel, a Freud, a Marx etc.

⁶⁹⁶Quizá éste podría ser el lugar para una reinscripción imposible de cierta tradición marxista, entre los resquicios de la lectura de Derrida, en los márgenes del libro IV del *Capital* y de los desarrollos sobre la así llamada “acumulación originaria”. La producción capitalista (reproducción del capital) se alimenta de la acumulación por desposesión; necesita pues un otro del capitalismo que introyectar sin asimilarlo del todo, reverso del duelo. En *La acumulación del capital*, Rosa Luxemburg opera un desplazamiento interno de Marx destacando los restos, como resistencias, de un capitalismo que reproduce su otro aniquilándolo. La reproducción del capital es, en primer, lugar la reproducción del espacio y del tiempo (y Luxemburg analiza ejemplarmente el desarrollo de los transportes a principios del siglo XX, muy especialmente el tren, y la destrucción de formas de vida con un vínculo distinto con el lugar). En primer lugar, hay los restos, que resisten, enturbiando el presente y abriendo a un porvenir quizá imposible. Cf. Luxemburg, R.: *Oeuvres IV. L'accumulation du capital (II)*. Paris, Maspéro, 1969, pp. 22, 26-33, 36, 37 et 70. El vínculo entre capitalismo y sus otros ha sido elaborado recientemente, siguiendo los análisis de Rosa Luxemburg, por el geógrafo David Harvey. Cf. Harvey, D. : *El nuevo imperialismo*. Madrid, Akal, 2003, pp. 116 ss.

⁶⁹⁷Véase en el segundo capítulo “Por un fetichismo generalizado”.

quedando también como resto de la lengua, palabra extranjera levemente transformada. Como anota Derrida, comentando *La razón en la historia de Hegel*, la palabra fetiche es ya en su origen una herencia de la empresa colonial que abre la modernidad posibilitando la supuesta “acumulación originaria”.

Este discurso sobre el resto que yo trazo tras *Glas* es el resultado de un enfrentamiento con los grandes textos del pasado. El resto son restos, en primer lugar, restos en el texto con los que la lectura tropieza. De Hegel, Derrida se queda con las junturas del texto, los umbrales en los que el tránsito no termina de casar del todo, los pedazos mal asimilados, el afuera que el texto trabaja para su propia operación. Se queda con las figuras o las representaciones contingentes que, sin embargo, pueden tomar la forma del sistema que las integra, alterando la relación entre el todo y la parte más allá de la loa del fragmento. Si en el absoluto se trataban de salvar los restos del *lógos*, aglutinando el discurrir histórico y sus fallas en un saber capaz de superar la historia condensándola, y de restaurar una eternidad que contuviese al tiempo, el hecho de que éste quede aún como un resto indeterminable en el texto que narra el saber absoluto constriñe a releer a contrapelo todo el texto que trataba de contenerlo: ya no sólo el *Sa*, sino también el tiempo que aquel trataba de superar va a ser puesto entre comillas, pues el tiempo resulta también una categoría económica al depender de un esquema familiar.⁶⁹⁸ El acontecimiento irrumpe como un resto de tiempo suspendido, el resto de la producción del tiempo como historia y de su imposición en la geografía, inscripción como producción de un tiempo y un espacio homogéneo. Queda como un resto el tiempo en el capítulo del *Sa*; queda también como resto (antes de empezar la empresa del Espíritu) el continente africano, espacio fuera de la historia como el “aquí y ahora” que precedía a la fenomenología del Espíritu. África no llega a la historia, porque su religión se queda en el fetiche y su familia no es la familia nuclear burguesa. Derrida muestra con detalle las incoherencias de la exposición hegeliana, la indecisión de su texto. Hegel había utilizado como fuentes para sus lecciones los libros publicados por geógrafos y exploradores de la época, asumiéndolos de un modo que hoy podríamos considerar acético.⁶⁹⁹ Había caído, por lo tanto, en lo que él mismo reprochaba al Kant de la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, quedarse en lo meramente empírico. A Hegel le horrorizaba la definición kantiana de matrimonio, el doble perverso de lo trascendental revela en toda su crudeza los límites del “pornógrafo categórico”.⁷⁰⁰ La geografía de la razón producía su propio resto en forma de saber popular, por ejemplo,

⁶⁹⁸ *Glas*, p. 248 y ss.

⁶⁹⁹ Cf. Bernasconi, R.: “Hegel at the Court of the Ashanti”, en *Hegel after Derrida*, ed. cit., pp. 41-63.

⁷⁰⁰ Cf. *Glas*, pp. 146 a.

vapuleado por todas las contingencias de la historia. Ni el tiempo como condición trascendental puede finalmente ser salvado; la experiencia se quiebra. *Glas* agranda esa brecha en la figura de un tiempo homogéneo. Si el libro puede leerse a sí mismo es que la temporalidad está rota, es que ya no podemos pensar la temporalidad como condición cuasi-trascendental, ni la historia como progreso, lo que presupone una homogeneidad temporal y espacial, un tiempo que sólo es pensable a partir de cierta determinación del espacio. Lo colonial y la historia se apoyan mutuamente. Los textos clásicos, citas de citas, espectros que desde la instancia del nombre asedian el texto, tropiezan en ese resto, residuos insalvables de la reproducción del espacio y el tiempo de la historia. El espacio colonial es el espacio de un cementerio en el que los mausoleos han dejado su lugar a las fosas comunes, por las que nadie pretende hacer duelo pero cuya negación produce restos que retornan como lo real en el espacio perforado de lo simbólico, la escritura.

Derrida encuentra ya restos, restos de restos, migajas que intentan ser salvadas en una operación violenta cuya plausibilidad fue inmediatamente puesta en cuestión. De los restos de los restos, Derrida hace su propio trabajo de duelo. De tantos duelos fallidos, un trabajo de duelo en el cuerpo de la lengua (siempre más de una, siempre del otro). A la lengua sólo se llega por la escritura, y el goce de la escritura es el goce del papel, del cuerpo. Hay duelo, aún cuando ya no quede más espacio que el de un libro, roto de escritura, cuya ilegibilidad es nuestra responsabilidad, quizá más allá de la herencia. En los restos de lo biográfico, *yo* interrumpe la autobiografía y se disemina por el texto como una pequeña partícula que porta ya, no deja ya de hacerlo (repetición incesante) una temporalidad espectral. El resto en *Glas* se coagula, en algunos puntos, en algunos momentos, como *déjà*, un pequeño adverbio que condensa una temporalidad espectral y el sonido iterado de un nombre propio. Diseminado por el texto, el nombre pierde la propiedad y se pierde en una temporalidad previa al origen. *Glas* reescribe, por lo tanto, otra biografía: una escritura del “ni vivo ni muerto” o el “vivo-muerto” que asume el duelo inscribiendo y reescribiendo las fronteras en las que el propio yo, como resto del texto y del duelo, se delimita. Esas fronteras abren el problema del texto no a un afuera o a un contexto, sino a otro resto geográfico y geopolítico. El seminario sobre Hegel empezaba con una nota referida a la piedra; otra piedra comparece en el cuarto *judas* del libro, en la octava página, como una roca estéril entre África y Europa, en el paso del mar al océano, cruce que resulta una “espèce de goulot d’étranglement historique”.⁷⁰¹ De una frontera a otra: el duelo nunca cumplido es el de la producción del tiempo, del espacio, del cuerpo, el archivo de

⁷⁰¹ *Op. cit.*, p. 7 ai.

inscripción, el texto como condición de la historia. El trabajo del soporte se hace metonimia. La superficie de inscripción del archivo se revela frágil y porosa. El subjectil, como resto, es la superficie de inscripción y *lo* que escribe, el soporte perforado y el proyectil que lo perfora. Si recuerda vagamente a un cuerpo, se trata de un cuerpo imposible previo a lo simbólico y a la diferenciación sexual: figura de un neutro no negativo. Su nombre, además, trae reminiscencias de la palabra sujeto; sin embargo, no se trata de un sujeto debilitado o adelgazado hasta alcanzar la consistencia de una hoja, ni de una matriz pre-subjetiva; el subjectil abre a un lugar que no es ni lo uno, ni lo otro, y que por ello puede convertirse en un duelo como lugar, en un goce del soporte, de la inscripción, de la lengua que resta. Si la literatura puede ser el intento de hacer el duelo por todos esos muertos sin sepultura, por esos muertos cuyo rechazo en lo simbólico hubo de tener –aunque se los excluya, invisibilice o no reconozca– efectos en lo real, el lugar de ese retorno es, en primer lugar, *la* lengua como escritura. El libro, resto del goce de la inscripción en la lengua, se convierte en una metonimia del cementerio; pero esa inscripción no restituye voces, traza su desaparición. La herencia nos deja aún entre las leyes de la propiedad y la economía, en una escena familiar. La suspensión del duelo tampoco abre a la convivencia con los fantasmas, no hay modo de zanjar en el riesgo abierto ante lo que acaezca. El duelo como trabajo inaugura la experiencia de la frontera, del yo, de la producción y del trabajo; otro duelo, un duelo gozoso porque diga sí una y otra vez a su incumplimiento, porque quiera convivir con los espectros, quizá la subvierta. Nuestro intento de apuntalar desde *Glas* ha fracasado seguramente. Él de nuevo nos anticipa, fuera de libro.

6.3 Recapitulación: reciclar un *clamor*

Glas es un resto entre las lenguas. Al dar nombre al libro, esa palabra se convierten nombre propio, en el borde de lo intraducible, trabajado por aglutinación de *chances* a-significantes que inducen en el texto un movimiento que no es exactamente el de la emergencia del sentido. Desde su nombre *Glas* elabora su (im)propio duelo, se anticipa a la constitución de un sí mismo en la totalidad clausurada del libro: el clamor se reitera. Ese duelo es a la vez trabajo y lasitud e inscribe una herencia que ya no se deja catalogar como apropiación de los restos, pero no escabulle la responsabilidad ante la reproducción congénita del residuo. El libro hace tema del resto, pero en ese movimiento él *mismo* se vuelve resto, como pudimos anotar a través del recorrido de su (no)recepción. Esa invaginación, que se aproxima a un movimiento reflexivo que altera la noción de estructura

y la re-escribe como estrictura: el lenguaje afanado en nombrarse metalingüísticamente a sí mismo no puede escapar a un efecto trascendental residual, pero éste no es ya condición de posibilidad y por tanto de fundamentación. El término cuasi-trascendental –con el que Derrida denota, en un momento determinado y comentando el texto de Hegel, esta estrictura– es uno más en la incansable proliferación de los nombres que impide el cierre del concepto o en el concepto, pero el encarnizamiento sobre la materialidad de la lengua y de la hoja no deja de inscribirlo con el ritmo entrecortado de una esclusa. Algo *otro* trabaja el puro plano de inmanencia pero apenas se deja llamar reflexividad: *glas reste*. La dificultad del libro y su carácter inasimilable provienen de esa indecidibilidad entre un fondo, un contenido y una forma. El libro no es una superficie pasiva; se hace él mismo tema y se pone en escena. *Après coup* el subjectil lo anuncia.

Entre la monumentalización y la biodegradabilidad se mueve *Glas*, aglutinando la apenas historia de su escasa recepción. Celebrado en su momento como novedad editorial, escasamente citado posteriormente y tardíamente traducido, no parece haber dejado huella en el espacio institucional delimitado por los nombres propios que reinscribe. La radicalidad de su trabajo con el soporte, así como la sustracción de sus fuentes y los complejos reenvíos textuales que elabora, lo han hecho parecer ilegible; si bien dicha ilegibilidad tiene sobre todo que ver con el ensañamiento con la lengua, con la violencia con la que quiebra, radicalizándola, la noción de idioma. La lengua es el proyectil y el soporte de la operación de *Glas*, que reincide en sus resistencias al significado, en las huellas que guarda de la violencia de su imposición y de su ordenamiento gramatical y lexicográfico. El texto, en el que esa incisión puede acaecer, es el lugar del duelo de la lengua y de la lengua como duelo por todos los residuos cuya biodegradabilidad la ha ido conformando. Hacer duelo por los residuos es generar una memoria como lugar. El duelo recupera la resistencia del resto, impide su desaparición completa, para rentabilizarlo y de ese modo perderlo como residuo. No escapa a la complejidad de ese *double bind* y la justicia imposible hacia los restos se anuda en él, también a ese resto que es *Glas*, cuya cuenta trata de elaborarse en una tesis. Los restos de *Glas* perduran, contaminando el campo que no los recibió. La no-efectividad produce síntomas, como hemos visto, y la no-recepción de *Glas* ha tenido algo de denegación para dejar que la actual restauración siga su curso. Mientras que la mayor parte del llamado, desde los Estados Unidos, pensamiento post-estructural francés ha sido asimilado y reutilizado para abonar nuevos campos de saberes reproducibles en la institución académica, *Glas* queda como un hueso duro de roer e incluso de triturar con medios mecánicos. Hacer duelo del duelo o tirarlo sin más a la

basura, cuando el mismo es lugar del escombros, no semeja tarea fácil. *Glas* repite sin ni siquiera haber sido asimilado. El propio Derrida reelaboró sucesivamente la lectura de *Glas*, describiéndolo con precisión o reinscribiéndolo en sus efectos, citándolo o repitiendo motivos sin citarlo. *Glas* continuaba un deseo que nunca terminó de adecuarse al programa, aunque se prosiga con todo rigor en cada texto; quizá la amplificación de ese toque a muertos lo fisuró desde la superficie. *Glas* podría haber sido la cripta de Derrida dentro de su corpus y el trabajo de relectura una extroyección de lo incorporado; pero esa cripta está plagada con tantos restos que no se deja asignar una propiedad única, ni siquiera la del nombre que lo firma. La cripta está abierta y expuesta al aire, aunque al tomar la forma de un vertedero en las afueras resulte aún más cripta, se guarde más a *sí misma*.

Como ya hemos dicho en varias ocasiones, *Glas* se elabora con los materiales proporcionados por el trabajo docente que Derrida desempeñaba en la época; pero el tornarse libro de los seminarios ha introducido algo *de más*: el libro ha sido la operación para introducir un resto en esas anotaciones provenientes de la institución universitaria. Desde ese momento el libro como totalidad se altera al elaborarse; en *Glas* el libro resulta ser el lugar de la apertura del texto a través de un trabajo encarnizado que altera las presentaciones tipográficas habituales. *Glas* parece dividirse en dos columnas irregulares que, miradas más de cerca, proliferan entre los abundantes blancos y los cuadros de texto que las perforan desde dentro. Ningún libro en este siglo de vanguardias sucesivas ha trabajado con tanta radicalidad su propia presentación y el soporte que lo ciñe. *Glas* oscila entre varias épocas del soporte de inscripción, dificultando una catalogación unívoca. Por una parte, la radicalidad de su presentación desborda el modelo normativo imperante en la época del libro; por lo que, tras la llegada de la pantalla de ordenador como soporte de escritura, ciertos autores lo han incluido en el estudio de los hipertextos *avant la lettre*. Por la otra, su disposición –asemejándose a un rollo de papiro, volumen continuo, o asumiendo sus comentarios en su interior, glosa incluida en el texto sagrado– recuerda a una época anterior a su organización racional en el inicio de la modernidad con la mecanización. El libro había proporcionado la imagen del mundo como totalidad ordenada y del cuerpo como imagen del mundo. Entre esas tres ideas hay una relación de continuidad y contigüidad fundada, sin embargo, en una relación mimética. El organismo otorgaba la imagen del libro, imponiendo el ajuste entre la forma y la función, reunidos libro y cuerpo en el espacio fundacional del lenguaje. La ruptura con la forma moderna del libro rompe también con el cuerpo y la geografía, que funcionan como modelos para ella, que retroactivamente los modela a su vez, pues la relación modelo/copia está alterada desde su

interior. Si se puede considerar que *Glas* incide en una deconstrucción del falocentrismo no es sólo por la selección de la tópica de la familia o la diferencia sexual en Hegel, ni por la fijación en Genet como enemigo del orden heterosexual, sino, sobre todo, por el modo en que trabaja en el cuerpo del libro como soporte desplazando la normatividad corporal naturalizada. La *double bande* inscribe, junto a la cuenta imposible de la doble operación del resto, un doble sexo indecible, que prolifera en las múltiples acepciones de *bande* y en toda su familia léxica y desorganiza la relación previamente instaurada entre libro y cuerpo; ni siquiera di-fálico, *Glas* prolifera disseminando las zonas erógenas del libro que permitirían una asignación sexual según un régimen binario. Desde Genet, y también desde Hegel, la generalización del fetiche desborda la primacía fálica, aunque el término fetiche no sirva tampoco como un sustituto para el falo en la seguridad del nombre único: el corte, la prótesis, el injerto y la extracción encantan otra figura del texto y del cuerpo no reductible a la oposición entre naturaleza y técnica. En esa inscripción queda alterado el cuerpo de la lengua, espacio trascendental que organizaba los cuerpos como espacios significantes inscribiéndolos por la asignación del nombre. *Gl* no tiene sexo, ni voz, es más –dice Derrida–, los arranca a su paso. *Gl* es un resto de la lengua, ni espacio trascendental, ni puro campo de juego inmanente, ni arbitrario ni miméticamente motivado, cuerpo impropio y vertedero de restos, de todos los restos, y en primer lugar, de los múltiples discursos que la han convertido en “objeto”.

En *Glas* se yuxtaponen dos nombres propios cuya necesidad ni se elabora, ni se plantea dentro del libro. Derrida nunca respondió al porqué de esa selección; la decisión queda como un efecto arbitrario que elabora su necesidad al inscribirse. Genet y Hegel podían haberse encontrado entre Sartre y Bataille, o haber sido sugeridos por la aparición del águila del Reich en *Pompes funèbres*; pero lo relevante en *Glas* no es tanto eso, que no alcanza a explicar la operación, sino los alucinógenos efectos de semejanza que se generan al inscribir al uno junto al otro. Hegel y Genet se relacionan por puntas arbitrarias y por tópicos centrales en un movimiento que desplaza a cada corpus de sí mismo y que permite insertar, entre los dos y en cada uno de ellos, múltiples nombres. *Glas* no es sólo un libro sobre Hegel y Genet, otros nombres y tópicos reaparecen alteradas, como es el caso de la cita, ya referida, de “La mythologie blanche”, o se anuncian como el don. Restos múltiples componen el texto refigurando a los dos nombres que parecen ser su tema, entre ellos los del nombre y el cuerpo de Derrida. El corpus de Hegel resulta un organismo fagocitador de otros residuos a cuyo tiempo llega a adelantarse: las tópicos de la familia y la religión, por ejemplo, son desbordadas por temas psicoanalíticos. La repetición casi literal, el recurso

constante de la paráfrasis y las largas citas son escandidas, detenidas o alteradas, en muchas ocasiones con los materiales que el texto de Hegel proporciona. Del resto monumental y canónico de Hegel, puesto en cuestión desde la primera frase, quedan residuos diversos, incrustados en las paredes de un sarcófago colosal, entre los que Derrida infiltra también la elaboración de sus restos. Así, una inscripción tanatográfica sin primera persona va a introducirse desde él, adelantando temas que Derrida tratará pormenorizadamente mucho más tarde como la circuncisión, el don o el acontecimiento. Tras *Glas*, Derrida no volvió a ocuparse de Hegel salvo en muy contadas ocasiones, y nunca más de Genet, aunque ciertos aspectos del libro retornen cuando reescriba sobre otros autores; esos dos nombres propios no iban a poder abordarse tras el radical despiece al que los somete en el libro. Si el texto de Hegel funciona como una máquina de reinscribir residuos, el de Genet aglutina a partir del apenas fonema *gl* discursos múltiples encolados *a posteriori* en él. Si en principio la columna de Genet podía leerse contra la lectura de Sartre, una mirada más minuciosa muestra que hay mucho más en juego: desde Bataille a los restos del grupo Tel Quel la noción de texto imperante a lo largo de la década anterior se toma radicalmente a la letra hasta deformarla. Citando más que nunca, a partir de las obras casi completas, Derrida trabaja el corte, la prótesis y el injerto, construye otro cuerpo textual en el cuerpo de una madre travesti; esas técnicas que elaboran el texto son a su vez recortes del texto de esos otros a los que se reescribe. *Glas*, reinscribiendo los restos en *otro* duelo como lugar, abre a otra inscripción del origen o la genealogía. El nombre de Derrida –corte e injerto, implante del resto de vida y de tiempo– se cuelga en los intersticios de cada *bande* y entre ellas, pero sin dar lugar a otra columna, ni suplementaria. *Déjà* dobla por Derrida anticipadamente en la temporalidad inasible de la memoria que disturba el presente. Esa memoria no es una memoria individual, reinscribe otra lengua, otro lugar y otro tiempo. Derrida ha hecho a su nombre y de su cuerpo un subjectil, en lo que se deja caer de la firma y la autoría, en los intersticios de una imposible justicia como suspensión y desajuste.

Glas, que hace del resto *sujet*, ha quedado como un resto incorporado, en el sentido que elaboró Torok, en el campo de la producción de saber contemporáneo; una tesis que lo elabore como tema se encuentra en el *double bind* al que éste nos aboca. El intento de reasimilación del libro puede desencadenar un fenómeno de rechazo que deshaga, desde su interior, el texto que trataba de apresar. Las modificaciones profundas a las que se ha visto sometida la universidad y la producción y difusión de saberes o discursos desde la publicación de *Glas* han ayudado seguramente a ese proceso de digestión o reciclaje, desactivándolo desde el inicio, clausurándolo en un espacio cercado y en una

transmisibilidad cercenada *a priori* por lo que ese discurso presupone. En los últimos años, la política ecológica pasa por la defensa de una biodiversidad amenazada que, además, pueda convertirse en nueva fuente de riqueza; también el campo cultural trata de recuperar o dignificar, en el borde de su desaparición, tradiciones, lenguas y culturas minoritarias y “exóticas”. Los restos pueden adornar museos y ser objeto, con suerte, de subvenciones. La proliferación de saber posibilitada por los nuevos soportes y la aceleración del tiempo los devalúa de antemano, incluso las “tesis” no resistirán mucho más en la forma tradicional; la universidad es también un resto que tendrá que ser asimilado. Elaborar un trabajo sobre un libro como *Glas* en ese marco es un modo de reapropiación perfectamente superfluo, pero en ese exceso se juega quizá la capacidad de resistencia que ese libro de Derrida ha demostrado. ¿Cómo elaborar una tesis de una escritura de la prótesis, de un vertedero de tantas y tantas ruinas monumentales arrojadas a una escombrera? ¿Cómo reducirlo a conceptos reutilizables en otros discursos? El libro ya ha empezado ese trabajo pero a cada rato lo interrumpe. Incluso si la asimilación fuese completa y comenzase a ser profusamente citado, generaría otros restos. Lo mejor que le podría pasar a un texto que lo haga objeto es ser también prótesis suplementaria, introducción en los bordes o prólogo innecesario que abra, entre los huecos de su tejido, una lectura de más, que deje resonar los ecos menos audibles de esa convocación a otro duelo.

7. Bibliografía

7.1 Fuentes

7.1.1 *Glas* de Derrida

- *Glas*, Paris, Galilée, 1974.
- *Glas*, Paris, Denoël-Gonthier, 1981.
- *Glas*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1986.
- *Glas*. Milano, Bompiani, 2006.
- *Glas*. München, Wilhem Fink Verlag, 2006.
- “Glas”, en *L'Arc* (París), 54, 1973.

7.1.2 Textos inéditos de Derrida (Jacques Derrida's Papers. Critical Theory Archives. Special Collections UCI)

- “La famille de Hegel (1971-1972)”, Caja 11, carpetas 5-9.
- “Religion et philosophie (1972-1973)”, Caja 11, carpetas 14-19.
- “Genet. Drama (1972)”, Caja 11, carpeta 10.
- “*Glas*, exhibit material and Leavey offprint”, Caja 57, carpeta 11.
- “Littérature et vérité: Le concept de la mimesis (1968-1969)”, Caja 10, carpetas 1-3.
- “L'écriture et le théâtre: Mallarmé/Artaud (1968-1969)”, Caja 10, carpetas 4-6.
- “La psychanalyse dans le texte (1971)”, Caja 11, carpetas 1-4.
- “Lautréamont (1971)”, Caja 10, carpetas 18-20.
- “La vie la mort (1975)”, Caja 12, carpetas 10-19.
- “Le fantôme de l'autre: Nationalité et nationalisme philosophique (1984-1985)”, Caja 18, carpetas 1-14.
- “Manger l'autre: Politiques de l'amitié (1990-1991)”, Caja 20, carpetas 9-12.
- “Rhétorique du cannibalisme: Politiques de l'amitié (1990-1991)”, Caja 20, carpetas 13-15.
- “Biodégradables: Seven diary fragments”, en Jacques Derrida's Papers, Critical Theory Archives, UCI Special Collections, Caja 26, carpetas 1-8.
- “Avant-garde: Interview with *Digraphe*”, Caja 24, carpeta 12.

7.1.3 Otras obras de Derrida

- *L'origine de la géométrie de Husserl*. Paris, P.U.F, 1960.
- *La voix et le phénomène*. Paris, P.U.F, 1967.
- *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967.
- *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967.
- *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972.
- *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- *Positions*. Paris, Minuit, 1972.
- “Économimesis”, en AA. VV.: *Mimesis – des articulations*. Paris, Aubier-Flamarion, 1975.
- *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion, 1978.
- “Fors”, en ABRAHAM, N., TOROK, M.: *Cryptonymie: le verbier de l'homme aux loups*. Paris, Aubier-Flammarion, 1976.
- *La vérité en peinture*. Paris, Flammarion, 1980.
- *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Flammarion, 1980.

- *Otobiographies : l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris, Galilée, 1984.
- "Survivre", en *Parages*. Paris, Galilée, 1986.
- « Proverb: "He that would pun..." », en LEAVY, J.P.: *Glossary*. University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1986.
- "Forcener le subjectile", en THÉVENIN, P. : *Dessins et portraits d'Antonin Artaud*. Paris, Gallimard, 1986.
- *Schibboleth : pour Paul Celan*. Paris, Galilée, 1986.
- *Ulysse gramophone. Deux mots sur Joyce*. Paris, Galilée, 1987.
- *Feu la cendre*. Paris, Éditions des Femmes, 1987.
- *Signéponge*. Paris, Seuil 1988.
- "Mes chances", en *Confrontations*,19,1988.
- "Ponctuations: le temps d'une thèse", "L'âge de Hegel", en *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990.
- *Limited Inc*. Paris Galilée, 1991.
- "Entre crochets", "Ja ou le faux-bond", "Le presque rien de l'imprésentable", "Une folie doit veiller sur la pensée", "Il faut bien manger' ou le calcul du sujet"; "Che cos'è la poesia?", "Istrice 2. Ick bünn all hier", en *Points de suspensions*. Paris, Galilée, 1992.
- *Heidegger et la question : de l'esprit et autres essais*. Paris, Flammarion, 1993.
- *Spectres de Marx*. Paris, Galilée, 1993.
- *Kbóra*. Paris, Galilée, 1993.
- *Sauf le nom*. Paris, Galilée, 1993.
- *Passions*. Paris, Galilée, 1993.
- *Politiques de l'amitié*. Paris, Galilée,1994.
- *Force de loi : Le "Fondement mystique de l'autorité"*. Paris, Galilée, 1994.
- *Mal d'archive*. Paris, Galilée, 1995.
- *Résistances de la psychanalyse*. Paris, Galilée, 1996.
- *Parages*. Paris, Galilée, 1996.
- "Le temps des adieux: Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou", en *Revue philosophique*, 1999.
- *Mémoires d'aveugle*. Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1999.
- *Donner la mort*. Paris, Galilée, 1999.
- *Etats d'âme de la psychanalyse : l'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*. Paris, Galilée, 2000.
- *Dire l'évènement, est-ce possible? : séminaire de Montréal pour Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- "Le papier ou moi, vous savez...", en *Papier Machine*. Paris, Galilée, 2001.
- *Artaud le Moma : interjections d'appel*. Paris, Galilée, 2002.
- *Fichus : discours de Francfort*, Paris, Galilée, 2002.
- *Marx & Sons*. Paris, Galilée, 2002.
- *Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris, Galilée, 2003.
- "Geschlecht I. Différence sexuelle, différence ontologique", "Geschlecht II: la main de Heidegger", "Interpretations at war. Kant le juif, l'allemand", en *Psyché. Invention de l'autre II*. Paris, Galilée, 2003.
- *Genèses, généalogies, genres et le génie : les secrets de l'archive*. Paris, Galilée, 2003.
- "Versöhnung, Ubuntu, pardon: quel genre?", en AA.VV.: *Vérité, réconciliation, réparation*. Paris, Seuil, 2004.
- *Déplier Ponge: entretien de Jacques Derrida avec Gérard Farasse*. Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.
- *La bête et le souverain I*. Paris, Galilée, 2008.

En colaboración con otros autores:

- AA. VV.: *L'oreille de l'autre: otobiographies, transferts et traductions*. Montréal, VLB éditeur, 1982.
- Labarrière, P. & J., Derrida, J. *Altérités*. Paris, Osiris, 1986.
- Bennington, G. & Derrida, J.: *Jacques Derrida*. Paris, Seuil, 1991.
- Duformantelle, A. & Derrida, J.: *De l'hospitalité*, Paris, Calman Lévy, 1997.
- Cixous, H. & Derrida, J.: *Voiles*. Paris, Galilée, 1998.
- Derrida, J. & Weber, E.: *Questioning Judaism. Interviews*. Stanford University Press, 2004.

7.1.4 Obras de Hegel

- *L'esprit du christianisme et son destin*. Paris, Vrin, 1988.
- *La vie de Jésus*. Paris, Gamber, 1928.
- *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- *Historia de Jesús*. Madrid, Taurus, 1981.
- "Jenaer Systemwürfe III", en *Gesammelte Werke*, vol. 8. Hamburg, Meiner Verlag, 1976.
- *Notes et fragments (Iéna 1803-1806)*. Paris, Aubier, 1991.
- *Filosofía Real*. Madrid, F.C.E., 2006, 2ª ed..
- *La Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Aubier, 1939.
- *Fenomenología del espíritu*. Madrid, Abada y UAM Ediciones, 2010.
- *Esthétique*. Paris, P.U.F., 1967.
- *Lecciones sobre la estética*. Madrid, Akal, 2007.
- *La raison dans l'histoire: introduction à la philosophie de l'Histoire*. Paris, Union Générale d'Éditions, 1965.
- *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris, Vrin, 1967.
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza, 2004.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830)*. Paris, Gallimard, 1990.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Madrid, Alianza, 1999.
- *Correspondance*. Paris, Gallimard, 1967.

7.1.5 Obras de Genet

- "Miracle de la rose", "Le condamné à mort", "Un chant d'amour", en *Oeuvres complètes*, vol. 2. Paris, Gallimard, 1952.
- *Notre-Dame-des-Fleurs*. Paris, Gallimard, 1996.
- *Journal du voleur*. Paris, Gallimard, 1996.
- *Pompes funèbres*. Paris, Gallimard, 1953.
- "Le pêcheur du Suquet", en *Oeuvres complètes*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1953.
- *Querelle de Brest*. Gallimard, Paris, 1953.
- *Les Paravents*. Lyon, L'Arbalète, 1961.
- "L'étrange mot d'...", "Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers et foutus aux chiottes", "Haute surveillance", "Le balcon", "Les bonnes", "Lettres à Roger Blin", en *Oeuvres complètes*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1968.
- "Le secret d'un Rembrandt", "Le funambule", "L'atelier d'Alberto Giacometti", "Les nègres", "L'enfant criminel", en *Oeuvres complètes*, vol. 5. Paris, Gallimard, 1979.
- *Un captif amoureux*, Gallimard, Paris, 1986.
- *L'ennemi déclaré*, Paris, Gallimard, 1991.
- *Splendid's*. Lyon, L'Arbalète, 1993.
- *Fragments... et autres textes*. Paris, Gallimard, 1990.
- *La sentence*, suivi de *J'étais et Je n'étais pas*. Paris, Gallimard, 2010.

7.2 Bibliografía secundaria

7.2.1 Libros, revistas, artículos y reseñas sobre *Glas*

- AA. VV.: *Glassary*. University of Nebraska Press, 1987.
- Barroso, H.: *Glas et l'écriture fragmentaire chez Derrida*. Mc Gill University, 1991.
- Mahon, P.: *Imagining Joyce and Derrida: Between Finnegans Wake and Glas*. University of Toronto Press, 2007.
- AA.VV.: *The resurrection in Derrida's Glorious "Glas"*. Port Colborne, Thought House Publishing Group, 1997.

- Barnett, S.: "Eating My God", en AA.VV.: *Hegel after Derrida*. New York, Routledge, 1998.
- Baptist, G. & Lucas, H.: "Wem schlägt die Stunde in Derridas *Glas*", en *Hegel-Studien*, 23, 1988.
- Baptist, G.: "La scrittura falsa. *Glas* e *La Carte Postale di Jacques Derrida*", en *Intersezioni*, 19, 2, 1989.
- : "Jacques Derrida per l'amicizia de Hegel: a proposito de *Glas*", en *Babel*, 2, <http://www.babelonline.net>.
- : "Jacques Derrida e l'eredità che resta", en Associazione culturale "Amici di Kainos" (ed.), *Rifinti*. Napoli, 2006.
- : "Derridas *Glas* zwischen Hegel und Levinas", en AA.VV.: *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*. Freiburg/München, Karl Alber, 2010.
- Bennington, G.: "Fetichism in *Glas*", en *Other analyses. Reading philosophy*. CreateSpace, 2004.
- Benoist, J.M. : "Le colosse de Rhodes, ou quelques remarques à propos de *Glas* de Jacques Derrida", en *Chroniques de l'Art Vivant*, 54, 1974-1975.
- Briel, H.: "Derridas Hyperkarte: *Glas*.", en *Weimarer Beiträge*, 38,1992.
- Critchley, S.: "A Commentary Upon Derrida's Reading of Hegel in *Glas*", en *Hegel After Derrida*. New York, Routledge, 1998.
- Gaston, S.: "Cut *Glas*", en *Starting with Derrida*. London, Continuum, 2007.
- Gearhart, S.: "The Remnants of Philosophy: Psychoanalysis After *Glas*", en *Hegel After Derrida*. New York, Routledge, 1998.
- Hartman, G.: "Monsieur Texte: On Jacques Derrida. His *Glas*", en *Georgia Review*, 29.4, 1975.
- : "Monsieur Texte II: Epiphony in Echoland", en *Georgia Review*, 30.1, 1976.
- : "Hommage to Derrida", en *Critical Inquiry*, Winter 2007.
- Howells, C.: "Review of *Glas*, by Jacques Derrida", en *Notes and Queries*, 35, 1988.
- : "Derrida and Sartre: Hegel's Death Knell", en AA.VV.: *Derrida and Deconstruction*. New York, Routledge 1989.
- Kambouchner, D.: "Hegel en déconstruction", en AA.VV. : *Derrida: la déconstruction*. Paris, P.U.F., 2005.
- Koffman, S. "Ça cloche", en *Lectures de Derrida*. Paris, Galilée, 1984.
- Krapp, P.: "*Glas* lesen", en <http://www.hydra.umn.edu/derrida/konstanz.html/>
- Laruelle, F.: "Le style di-phallique de Jacques Derrida", en *Critique*, 334, 1975.
- : "La Scène du vomi, ou comment ça se détraque dans la théorie", en *Critique* 347, avril 1976.
- Leavey, J.: "This (then) will not have been a book..." en AA. VV.: *Glassary*. Nebraska University Press, Lincoln and London, 1986.
- Magedera, I.: "Seing Genet, Citation and Mourning ; à propos de *Glas* by Jacques Derrida", en *Paragraph*, 1: 21, Edinburgh University Press, March 1998.
- Peretti, C. y Vidarte, P.: "Le cendre et autres restes", en AA. VV.: *Passions de la littérature*

avec Jacques Derrida. Paris, Galilée, 1996.

- Ramond, Ch.: “Déconstruction et littérature (*Glas*, une guide de lecture)”; en AA.VV.: *Derrida: la déconstruction*. Paris, P.U.F, 2005.

- Riffaterre, M.: “Syllepsis”, en *Critical Inquiry*, 6, 1980.

- Ripalda, J., Vidarte, P., Peretti, C.: “**Einige Vorbermerkungen zur französischen Hegelrezeption em XX. Jahrhundert**”, Hegel ou le pré-texte... Des-cendres de Hegel, Hegel ou le pré-texte... *Pour-parler(s) de Derrida*”, en «Hegel und die Geschichte der Philosophie» *Hegel-Jahrbuch* 2. Akademie Verlag, 1998.

- Sartilliot, C.: “Telepathy and Writing: Jacques Derrida's *Glas*”, en *Paragraph* 12, 1989.

-----: “Reading with Another Ear: Derrida's *Glas* in English?”, en *New Orleans Review*, 15.3,1988 .

-----: “Herbarium/Verbarium: The Discourse of Flowers”, en AA.VV.: *Texts and Contexts Series*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1993.

- Siscar, M.: “La tension d'origine”, en *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*. Paris, L'Harmattan, 1998.

- Spivak, G.: “*Glas*-pieces: A compte rendu”, en *Diacritics*, Fall, 1977.

- Susman, H.: “Hegel, *Glas*, and the Broader Modernity”, en AA.VV.: *Hegel After Derrida*. New York, Routledge, 1998.

- Thompson, K.: “Hegelian Dialectic and the Quasi-Transcendental in *Glas*”, en AA.VV.: *Hegel After Derrida*. New York, Routledge, 1998.

- Todd, J.: “Autobiography and the Case of the Signature: Reading Derrida's *Glas*”, en *Comparative Literature*, 38:1,1986.

-----: “The Philosopher as Transvestite: Textual Revision in *Glas*”, en AA.VV.: *Literature as Philosophy/Philosophy as Literature*, University of Iowa Press, 1987.

- Ulmer, G.: “Sounding the Unconscious”, en AA. VV.: *Glassary*. University of Nebraska Press, 1987.

- White, E.: “De la dialectique à la galactique”, en *Un apocalypse si tranquille*. Paris, Grasset, 1985.

- Agosto, S.: “*Glas*, libro scandaloso. Per chi suona questa campana”, en *Il Giorno*, 15/01/1975.

- Anquetil, G.: “*Glas*, le nouveau livre de J. Derrida”, en *Nouvelles Littéraires* 2457, 28/10/1974.

- Aune, J.: “*Glas*, by Jacques Derrida”, en *Quarterly Journal of Speech*, 75, 1989.

- Blanchard, G.: “A propos de *Glas*”, en *Communication et Langages*, 26,1974.

- Delacampagne, C.: «Hegel et Gabrielle, le “premier” livre de Jacques Derrida», en *Monde des livres*, 9321, 03/01/1975.

- Loriot, P.: “*Glas*, par J. Derrida”, en *Nouvel Observateur*, 256, 09/12/1974.

- Hart, K.: “*Glas*”, en *Book Review. Australasian Journal of Philosophy*, 67:2, 1989.

- Merlin, F.: “Pour qui sonne le glas”, en *Nouvelles Littéraires*, 2461, 25.11. 1974.

- Miles, J.: “Does Derrida Taste Great, or Is He Less Filling?”, en *Los Angeles Times*. 12.07.1987.

- Norris, C.: “*Glas*”, en *Times Literary Supplement* 4420, 18.12.1987.

- Pachet, P.: “Une entreprise troublante”, en *Quinzaine Littéraire*, 197, 01/11/1974.

- Parenti, Claire: “*Glas*”, en *Magazine Littéraire*, 96.1, 1975.

- Rapaport, H.: “*Glas*, by Jacques Derrida”, *Genre*, 21/01/1988.

- Scobie, S.: “*Glas*.” *Malabar Review*, 82, 1988.

- Sturrock, J.: “The Book is Dead, Long Live the Book!”, en *New York Times*, 13/09/1987.

- Wood, M.: “Deconstructing Derrida”, en *New York Review of Books* 3, March 1977.

Congresos sobre *Glas*

- "Glossing *Glas*". University of Southern Denmark, May 25-26, 2001 (No hay Actas).

7.2.2 Libros, revistas y artículos sobre Derrida

- AA. VV.: *Écartés : quatre essais à propos de Jacques Derrida*. Paris, Fayard, 1973.
- : *Le passage des frontières : autour du travail de Jacques Derrida*. Paris, Galilée, 1994.
- : *Passions de la littérature : avec Jacques Derrida*. Paris, Galilée, 1996.
- : *L'animal autobiographique : autour de Jacques Derrida*. Paris, Galilée, 1999.
- : *Jacques Derrida and the humanities : A critical reader*. Cambridge University Press, 2001.
- : *Judéités : questions pour Jacques Derrida*. Paris, Galilée, 2003.
- : *Derrida: la déconstruction*. Paris, P.U.F, 2005.
- : *Por amor a Derrida*. Buenos Aires, La cabra, 2008.
- Asensi, M.: *Teoría literaria y deconstrucción*. Barcelona, Arco libros, 1990.
- Bennington, G.: *Interrupting Derrida*. London, Routledge, 2000.
- : *Frontiers: Kant, Hegel, Frege, Wittgenstein*. London, Routledge, 2003.
- Bernal, J.: *El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*. Universidad de Granada, 2001.
- Bonazzi, M.: *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, (Mimesis, Milano, 2004).
- Gasché, R.: *The Tain of the Mirror*. Harvard University Press, 1986.
- Harvey, I.: *Derrida and the Economy of Différance*. Indiana University Press, 1986.
- Kamuf, P. : *Signatures ou L'institution de l'auteur*. Paris, Galilée, 1991.
- Major, R.: *Lacan avec Derrida: analyse désistentielle*. Paris, Flamarion, 2001.
- Peñalver, P.: *La desconstrucción : escritura y filosofía*. Barcelona, Montesinos, 1990.
- Peretti, C.: *Jacques Derrida : texto y deconstrucción*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- Rappaport, H.: *Later Derrida. Reading the recent work*. New York, Routledge, 2003.
- Santos Guerrero, J.: *Círculos viciosos, en torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*. - Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- Siscar, M.: *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*. Paris, L'Harmattan, 1998.
- Sloterdijk, P.: *Derrida. Un egipcio: el problema de la pirámide judía*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- Ulmer, G. : *Applied grammatology : Post(e)- Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985.
- Van Camp, H.: *Chemin faisant avec Jacques Derrida*. Paris, L'Harmattan, 1996.
- Vidarte, P.: *Derritages. Une thèse en déconstruction*. Paris, L'Harmattan, 2001.

- AA. VV.: "Jacques Derrida", en *Les lettres françaises*, 1429, 1972.

- Bennington, G.: "The Frontier" en Norris, R. (ed.): *Jacques Derrida* vol. 3, Sage, London, 2003.
- Jameson, F.: "Marx's purloined letter", en AA.VV.: *Ghostly Demarcations*. New York, Verso, 1999.
- Kamuf, P. : "L'autre différence sexuelle", en *Europe. Revue de Littérature*, 901, Mai 2004.
- Lévinas, M. "Que les nègres se nègrent..." en *Cahiers de L'Herne: Derrida*. Paris, L'Herne, 2004.
- Peretti, C.: "'Al comienzo hay la ruina' (Para una lectura derridiana del resto)", en *Volubilis. Revista de Pensamiento*, 2, 1995.
- : "Quand l'écriture relève le concept", en *Europe. Revue de Littérature*, 901, Mai 2004.
- : "Question de flair!", en AA.VV.: *Derrida pour les temps à venir*. Paris, Stock, 2007.
- Spivak, G.: "Displacement and the discourse of woman", en AA. VV.: *Feminist interpretations of Derrida*. Pennsylvania State Press, 1997.

- : "Notes Toward a Tribute to Jacques Derrida" en AA.VV.: *Adieu Derrida*. New York, Palgrave Mc Millan, 2007.
- Vidarte, P.: "Prière d'insérer", en *Volubilis*, 3, 1998.
- :"De una cierta cadencia en deconstrucción" en AA.VV.: *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La cebra, 2008.
- :"Derriladacan: Contigüidades sintomáticas", en AA.VV.: *Conjunciones*. Madrid, Dyckinson, 2007.

7.2.3 Libros y artículos sobre Hegel

- AA.VV.: *Hegel et la pensée moderne*. Paris, PUF, 1971.
- : *Hegel aujourd'hui*. Paris, Vrin, 1995.
- : *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel*. Pennsylvania State University Press, 1996.
- Bataille, G.: "Hegel, la mort et le sacrifice", "Hegel, l'homme et l'histoire", en *Oeuvres complètes XII*. Paris, Gallimard, 1988.
- Bough, B.: *French Hegel. From Surrealism to Post-modernism*. New York, Routledge, 2003.
- Bourgeois, B.: *Hegel à Francfort ou judaïsme-Christianisme-Hegelianisme*. Paris, Vrin, 1970.
- Butler, J.: *Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France*. New York, Columbia University Press, 1999.
- Blasche, S.: "Natural ethical life and civil society: Hegel's constitution of the family", en AA.VV.: *Hegel on ethics and politics*. Cambridge University Press, 2004.
- Hyppolite, J.: *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*. Paris : Aubier, 1946.
- : *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*. Paris, P.U.F, 1991.
- Horstmann, R.F.: "The Role of Civil Society in Hegel's Political Philosophy", en AA.VV.: *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge University Press, 2004.
- Jarczyk, G. y Labarrière P.J.: *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris, Albin Michel, 1996.
- Kojève, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1979
- Lèbre, J.: *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine: Deleuze - Lyotard - Derrida*. Paris, Ellipses, 2002.
- Malabou, C.: *La plasticité au soir de l'écriture: dialectique, destruction, déconstruction*. Paris, Léo Scheer, 2005.
- Nancy, J. L.: *La remarque spéculative. Un bon mot de Hegel*. Paris, Galilée, 1973.
- Ripalda, J.: *La nación dividida : raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*. México, Fondo de Cultura, Económica, 1978.
- : *Los límites de la dialéctica*. Madrid, Trotta, 2005.
- : *Fin del clasicismo: a vueltas con Hegel*. Madrid, Trotta, 1992.
- : "Introducción a la Filosofía Real", en Hegel, G.W.F.: *Filosofía Real*. Madrid, F.C.E., 2006, 2º ed..
- : "Huellas de Hegel", en *Éndoxa Series Filosóficas*, 12, 2000.
- :"Fuerza y entendimiento. El conflicto de la especulación y la realidad", en DUQUE, F. (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2010.
- Ritter, J.: "Person and Property in Hegel's Philosophy of Right" en AA.VV.: *Hegel on ethics and politics*, Cambridge University Press, 2004.
- Roth, M.: *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*, Itaca, Cornell University, 1988.

7.2.4 Libros, revistas y artículos sobre Genet

- Sartre, J. P.: *Saint Genet. Comédien et martyr*. Paris, Gallimard, 1954.
- Bataille, G.: “Jean Paul Sartre et l’impossible révolte de Jean Genet”, en *La littérature et le mal*. Paris, Gallimard, 1957.

- Daviron, Caroline. *Elles: les femmes dans l’oeuvre de Jean Genet*. Paris, L’Harmattan, 2007.
- Gaitet, P.: *Queens and revolutionaries: New readings of Jean Genet*. University of Delaware Press, 2003.
- Hanrahan, M.: *Lire Genet: une poétique de la différence*. Les presses de l’Université de Montreal, 1997.
- Hassan, I.: *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Post-modern Literature*. Oxford University Press, 1971.
- Laing, R.D.: *The Self and Others: Further Studies in Sanity and Madness*. Chicago, Tavistock, 1961.
- Lane, D.: *Jean Genet ou la quête de l’ange*. Paris, L’Harmattan, 2003.
- Moraly, J.: *La vie écrite*. Paris, La différence, 1988.
- Oswald, J.: *Jean Genet and the semiotics of performance*. Indiana University Press, 1989.
- Redonnet, M.: *Jean Genet: le poète travesti*. Paris, Grasset, 2000.
- Ringer, Loren. *Saint Genet Decanonized: The Ludic Body in Querelle*. Rodopi, Amsterdam, 2001.
- Tafta, N.: *Jean Genet: une plurilecture*. Condé-sur-Noireau, éditions Hesse, 2000.
- Webb, R.: *Jean Genet and his Critics: an Annotated Bibliography 1943-1980*. The Scarecrow Press, Metuchen, N.J. and London, 1982.
- White, E.: *Genet*. Barcelona, Mondadori, 2005.

- Bougon, P. “L’esprit créateur: Jean Genet”. *Literature et politics*, 35. 1, University of Kentucky, Spring, 1995.
- “Jean Genet”, *Magazine Littéraire*, décembre 2010.
- Champigny, R.: “Sexual and Literary”, en *Homosexualities and French Literature: Cultural contexts/Critical Texts*. Cornell University Press, 1979.
- Cixous, H.: “Rethinking differences: An interview”, en AA.VV.: *Homosexualities and French Literature: Cultural contexts/Critical Texts*. Cornell University Press, 1979.
- Millet, K.: “Sexual Politics: Miller, Mailer and Genet et.”, en *New American Review*, 7, August 1969.
- Viderman, S.: “La plaie et le couteau: l’écriture ambigüe de Genet”, en *Revue française de la psychanalyse*, 38. 1, January, 1974.
- Wilcocks, R.: “Genet’s preoccupation with language”, en *Modern Language Review*, 4, October 1970.

7.3. Otra bibliografía

- AA.VV.: *Artaud*. Valencia, Pre-textos, 1977.
- Alvear, I.: *Alegorías de la derrota: la ficción post-dictatorial y el trabajo de duelo*. Santiago, Cuarto propio, 2000.
- Anidjar, G.: *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*. Stanford University Press, 2003.

- Asensi, M. *Los años salvajes de la teoría*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2006.
- Barbier, F.: *Historia del libro*. Madrid, Alianza, 2005.
- Barthes, R.: *El degré zéro de l'écriture*, suivi de *Éléments de sémiologie*. Paris, Gonthier, 1964.
- : *Le plaisir du texte*. Paris, Seuil, 1973.
- Benjamin, W. : “Sobre el concepto de historia”, en *Obras I*, vol. 2. Madrid, Abada, 2008.
- Butler, J.: *Gender Troubles*. New York, Routledge, 1992).
- : *El grito de Antígona*. Barcelona, El Roure, 2001.
- Cañequé, C.: “El estilo de la crítica: entrevista con Geoffrey Hartmann”, en *Cuadernos del norte*, 26, 1985.
- : “Harold Bloom o el parricidio de la dialéctica continental”, en *Cuadernos del norte*, 26, 1985.
- Deleuze, G.: *Logique du sens*. Paris, Minuit, 1969.
- : *Différence et répétition*. Paris, P.U.F., 1969.
- Deleuze G. & Guattari F.: *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*. Paris, Minuit, 1972.
- : *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- Farrell Krell, D.: *Contagion: Sexuality, Disease, and Death in German Idealism and Romanticism*. Indiana University Press, 1998.
- Fonagy, I.: *La vive voix*. Paris, Fayard, 1983.
- Forest, P.: *Histoire de Tel Quel 1960-1982*. Paris, Seuil, 1995.
- Foucault, M.: *Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969.
- Freud, S.: “Tres ensayos de teoría sexual”, en *Obras completas* vol. 7. Buenos Aires, Amorrortu, 1989.
- : «El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen», en *Obras completas* vol. 9, Buenos Aires, Amorrortu, 1989.
- : “Duelo y melancolía”, en *Obras completas* vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu, 1989.
- : “Lo ominoso”, en *Obras completas* vol. 17, Buenos Aires, Amorrortu, 1989.
- : “Más allá del principio de placer”, “La cabeza de Medusa”, en *Obras completas* vol. 18, Buenos Aires, Amorrortu, 1989.
- : “Fetichismo”, en *Obras completas* vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu, 1989.
- Gilroy, P.: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London, Verso, 1993.
- Harvey, D. : *El nuevo imperialismo*. Madrid, Akal, 2003.
- Heidegger, M.: *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid, Alianza, 1992.
- : *Tiempo y ser*. Madrid, Tecnos, 1999.
- Jameson, F. *Valences of dialectic*. New York, Verso, 2010.
- Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978.
- : *Crítica del discernimiento*. Madrid, Antonio Machado, 2003.
- : *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991..
- : *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1981.
- Kripke, S.: *El nombrar y la necesidad*. México, UNAM, 1985.
- Kofman, S.: *Camera obscura de l'idéologie*. Paris, Galilée, 1973.
- Marx, K.: *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- : *El capital: crítica de la economía política*. Barcelona, Grijalbo, 1976.
- : *Los apuntes etnológicos*. Madrid, S. XXI, 1988
- Lacan, J.: *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- : *L'envers de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1991.
- : *Encore*, Paris, Seuil, 1973.
- Laclau, E.: “Identity and Hegemony” en AA.VV.: *Contingency, Hegemony, Universality: contemporary dialogues on the Left*. London, Verso, 2000.
- Ladow, G.P.: *Hipertexto 3.0*. Paidós, Barcelona, 2009.
- Laruelle, F.: *Le déclin de l'écriture*. Paris, Aubier Flammarion, 1977.

- Laplanche, J., Pontalis, J.B.: *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, Puf, 1967.
- Lejeune, P.: *Le pacte autobiographique*. Paris, Seuil, 1975.
- : *Moi aussi*. Paris, Seuil, 1985.
- Luxemburg, R.: *Oeuvres IV. L'accumulation du capital (II)*. Paris, Maspéro, 1969.
- Lyotard, J.F.: "Capitalisme energumène", en *Des dispositifs pulsionels*. Paris, Christian Bourgois, 1980.
- Mallarmé, S.: *Oeuvres*. Bordas, Paris, 1992.
- Martínez Marzoa, F.: *Lingüística fenomenológica*. Madrid, Visor, 2001.
- Miller, J.A.: *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- : *Los signos del goce*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Nancy, J.L.: *Tombe de sommeil*. Paris, Galilée, 2007.
- Peñalver, P.: *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*. Universidad de Murcia, 1986.
- Platón: *Crátilo*. Madrid, Gredos, 1982.
- : *Crátilo / ΚΡΑΤΥΛΟΣ*. México, UAM. 1988.
- Roudinesco, E.: *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris, Fayard, 2006.
- Spivak, G.: *A Critique of Post-colonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press, 1999.
- : *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York, Routledge, 1998.
- Steiner, G.: *Antígonas: una poética y una filosofía de la lectura*. Barcelona, Gedisa, 1996.
- Taylor, M.: *Altarity*. University of Chicago Press, 1987.
- Wallace, M.: "La deconstrucción en América", en *Los cuadernos del norte*, 26, 1985.
- Žižek, S.: *Goza tu síntoma. Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- : *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- : *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia, Pre-textos, 2002.

