

## EL RIESGO DE DEFENDERSE

### LA FAMILIA Y SU ESTILO

Iván Trujillo\*

#### Resumen

Cierta huella firma todo intento de defenderse, por más disimulado o autárquico que sea su estilo. Supongamos que como defensa, hay el círculo familiar. Por ejemplo, la relación entre el padre y los dos hijos en Platón. O entre el padre, la madre y el hijo en Hegel. ¿Cómo se defiende en el primer caso la familia si uno de los hijos es un bastardo? ¿Cómo se defiende en el segundo caso si la madre se opone al padre? ¿Cuál sería el estilo para defenderse del otro familiar? ¿Escribir nada más que lo que se piensa? ¿Escribir la Inmaculada Concepción? En el primer caso ¿se podría evitar el doble del pensamiento? En el segundo caso, ¿se podría evitar una oposición homosexual?

**Descriptores:** deconstrucción– familia– estilo– escritura

Recibido en mayo de 2009/ Aceptado en junio de 2009

---

\* Iván Trujillo es doctorando en el Programa de Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile. Su trabajo gira en torno al pensamiento de la diferencia, sobre el todo la filosofía de Jacques Derrida. El año 1995 invitó a Jacques Derrida a la Universidad Católica de Valparaíso.

“Lo que cuenta —va a decir Jacques Derrida en una entrevista en 1977— es lo que limita las defensas, anticipación o tiempo de escribir; lo que aquel que se defiende paga, sin saberlo, por su defensa, aquello de lo que se desprende [se fend] para defenderse [se defendre], aquello que queda como huella del pago...”<sup>1</sup>. Se trata de un pasaje de una entrevista concedida por Derrida a propósito de su libro *Glas*<sup>2</sup> dedicado tanto a Hegel como a Genet. Este pasaje, en principio muy circunscrito, muy circunstancial, refiere a cierto fracaso de los dispositivos de “protección contra la exposición improvisada”, a cierta precipitación, asociada aquí a la anticipación o al tiempo requerido para escribir, que intenta discriminar, elegir, cribar, en el instante en que a un entrevistado se le dirigen preguntas. Pero esto que se dice aquí, conecta con lo que, un poco antes y en esa misma entrevista, se ha dicho acerca de las condiciones de irrecibibilidad que hacen aparecer aquellas fuerzas de exclusión que constituyen a un campo de producción. Ambas cosas, en el contexto de *Glas* y a propósito de su texto, de su extraña textualidad y de lo que en relación con ella vincula, del lado de la filosofía, al especulativo lazo familiar en Hegel con ese lazo familiar que, de lado de la literatura, hace de un Genet un hijo bastardo. Pero ambas cosas también en las inmediaciones de “La farmacia de Platón”<sup>3</sup>, es decir, de la familia en Platón, del padre, del hijo bastardo y de la escritura parricida. Sin pretender aquí quitarle espacio a lo que hay entre estos dos textos de Derrida, y por ese medio quitarle espacio a lo que para éste mismo hay entre Platón y Hegel, nos interesamos aquí por lo que puede haber en el texto sobre Platón de ese resto de autoinmunidad o esa cuasi autoinmunidad de la cual habla Derrida en estos pasajes que giran en torno a *Glas*.

Aunque la problemática de la autoinmunidad o de la cuasi autoinmunidad parece ser un tema muy reciente en el pensamiento derridiano, apareciendo expresamente en *Voyous*<sup>4</sup>, la verdad es que, como lo muestran estos pasajes, hace tiempo ya que circula en él<sup>5</sup>. A esta

<sup>1</sup> En “Ja, o en la estacada. Entrevista con Jacques Derrida”, en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, p. 80. En francés: “Ja, ou le faux-bond” (1977), en *Points de suspension. Entretien*, Galilée, Paris, 1992, p. 55.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Glas*, Galilée, Paris, 1974.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972. Tr. Jacques Derrida, *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975.

<sup>4</sup> Lo autoinmunitario, o también lo cuasi autonmunitario, atraviesa este texto. Allí por ejemplo encontramos: “lo que denomino lo auto-inmunitario no consiste solamente en perjudicarse o en arruinarse, ni siquiera en destruir las propias protecciones, y en hacerlo uno mismo, en suicidarse o en amenazar con hacerlo, sino de una manera más grave y, precisamente por eso mismo, en amenazar al yo o al sí, al *ego* o al *autos*, a la ipseidad misma, en encentar la inmunidad del *autos* mismo: no sólo en autoencentarse sino en encentar el *autos* —y también, por consiguiente, la ipesidad. No sólo en suicidarse sino en comprometer la suireferencialidad, el sí del suicidado mismo. La auto-inmunitad es más o menos suicida, pero la cuestión es todavía más grave: la auto-inmunitad amenaza siempre con privar al suicidio mismo de su sentido y de su presunta integridad”. En Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005, p.64. Cfr. *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 71. Se pueden buscar antecedentes de esto en una entrevista concedida por Derrida a Giovanna Borradori en *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with a Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, 2003.

<sup>5</sup> En *Voyous* se hace referencia a “una auto-inmunitad fenomenológico trascendental” que residiría en “la temporalización de lo que Husserl llama el Presente Vivo (*die lebendige Gegenwart*)” y por la cual éste no se

circulación temprana pertenecen también estos pasajes en torno *Glas*. En efecto, ¿no se pregunta ahí acaso, a propósito de “lo irrecibible en el sistema hegeliano”, por lo *cuasi trascendental*, por aquel elemento que, “excluido del sistema”, parece tanto asegurar “el espacio de posibilidad del sistema” como volverlo imposible? ¿Y no advierte que eso mismo que no se deja excluir o reducir es lo que *obliga* a excluir?<sup>6</sup>. Y si como nosotros pretendemos aquí, esta problemática de la autoinmunidad o cuasi autoinmunidad atañe también al trabajo de Derrida en torno a Platón, en torno al *pharmakon*<sup>7</sup>, entonces nuestro problema queda formulado del modo siguiente: en el momento en que se produce la defensa, en que el *logos logra* defenderse, el *logos* dejaría una huella, exhibiría una herida o la punta de un estilo. El *logos*, es decir el todo, se juega en esta punta.

De la familia en el discurso filosófico, Derrida ha escrito más de una vez. En *Donner la mort*, a propósito de de la literatura y del perdón en relación con la familia de Abraham, también de Kafka, de Kierkegaard, y de Hamlet<sup>8</sup>. En *Mal d'Archive: Une impression freudienne* a propósito de la hija y del padre, de Anna Freud y de Freud<sup>9</sup>. En *Politiques de la amitié*, a propósito de cierta esquemática de la filiación adherida al concepto de lo político, de la fraternocracia y de si una política “más allá del principio de fraternidad” puede seguir siendo llamada política<sup>10</sup>. En *La carte postale: de Socrate à Freud et au-dela*, a propósito de la relación entre el nieto y el abuelo, entre Ernst y Freud, aunque también de Sofía, la hija o la madre muerta de Ernst<sup>11</sup>. Pero, sobre todo, en *Glas*, donde la problemática ontológica hegeliana aparece como una problemática del lazo familiar, y de la familia cristiana. En particular, como el problema del lazo padre-hijo<sup>12</sup>. Y de la madre, es decir de la mujer. De lo que sigue, intentaremos salir con ésta. Para decirlo en cierto estilo

---

produciría más que “alterándose y disimulándose”. Ahora bien esta referencia debe ser remitida a trabajos de Derrida más tempranos. Por lo menos a *La voix et le phénomène* (PUF, 1967) y en *L'origine de la géométrie*, de Husserl, Introducción et traduction, (PUF, 1962).

<sup>6</sup> Cfr. Jacques Derrida, *Glas, op. cit.*, p.182. Derrida añade: “Lo trascendental, siempre ha sido, estrictamente, un transcategorial, lo que no podía ser recibido, formado, terminado en ninguna de las categorías internas del sistema. El vómito del sistema”.

<sup>7</sup> Se puede hallar en *Immunitas. Protección y negación de la vida*, (Ammorrtu, 2005) de Roberto Espósito una referencia en este sentido, por ejemplo en el momento en que dice que Derrida, en “La pharmacie de Platon”, “recupera la lógica y el léxico mismo de la semántica inmunitaria” (pp.180-181).

<sup>8</sup> Derrida, J., *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999.

<sup>9</sup> Derrida, J., *Mal d'Archive: Une impression freudienne*, Galilée, Paris, 1995.

<sup>10</sup> Derrida, J., *Politiques de la amitié*, Galilée, Paris, 1995.

<sup>11</sup> Derrida, J., *La carte postale: de Socrate à Freud et au-dela*, Flammarion, Paris, 1980.

<sup>12</sup> Le hemos dedicado ya algo de atención a la relación padre-hijo en ese pasaje de *Glas* donde Derrida, señalando cierta oposición irreductible entre el padre y la madre en el hijo en el tiempo de la religión absoluta (penúltimo capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel), muestra ese trance en que el tiempo del Saber absoluto es lo que resulta allí difícil de pensar. Esto en Iván Trujillo, “La dialéctica en sentido estricto. Jacques Derrida y el *Mittelpunkt* hegeliano” (Universidad de Valencia, España, en proceso de publicación). Por otra parte, una atención dedicada a la problemática derridiana del lazo (bande) o del doble lazo (double bind) y en particular al modo como Derrida ve en *Glas* a Antígona como “el vómito del sistema”, a la hermana como un punto de “ex-posición trascendental”, se le puede hallar en el interesante texto de Rodolphe Gasché “Strictly Bonded”, en *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, Harvard University Press, USA, 1995, pp. 171-198.

homosexual.

Antes, sin embargo, en *Glas*, el lazo padre-hijo ya se había hecho presente. Había sido tratado como un tema familiar en Platón. Habrá que verlo. En lo inmediato, algunas interrogantes: ¿Qué podría significar que Derrida, por así decirlo, se la pase de familia en familia? ¿Qué hay de la filiación en filosofía? ¿En qué sentido en la filiación parece estar implicada una relación con el otro? ¿Cómo sería este otro del lazo familiar? ¿Podría aparecer en familia? ¿De qué manera el lazo familiar, en el caso de la relación padre-hijo, podría dar lugar a un otro a través de la escritura, del texto o de la literatura? ¿Hay un estilo familiar según Derrida?

Digamos, en primer término, que la familia se defiende. Que en “La farmacia de Platón” el *logos* aparece cerca de sí, en familia. Es decir como hijo. “*El logos —dirá Derrida— es un hijo, pues, y que se destruiría sin la presencia, sin la asistencia presente de su padre. De su padre que responde. Por él y de él. Sin su padre, no es ya, precisamente, más que una escritura*”<sup>13</sup>. Derrida viene de haber introducido aquel pasaje del *Fedro* en el que el semidiós Theuth presenta la escritura al rey Thamus, (representante del) rey de los dioses, como un *pharmakon* para la memoria y la sabiduría. Tras lo cual destaca que el rey de los dioses actúa como un padre que, sin escribir, sino hablando, diciendo y dictando, no deja pasar al artificio, muestra su inutilidad, su carácter amenazante y lo nocivo de sus efectos. La implicancia de un “esquema platónico” se dejaría notar aquí: se “*asigna el origen y el poder de la palabra, precisamente del logos, a la posición paternal*”<sup>14</sup>. Sin la protección de su padre el *logos* quedaría entregado a la escritura, indefenso, inasistido, expuesto como escritura, *huérfano*. Pero esta protección familiar puede encarnizarse contra el mismo indefenso. Al huérfano se le ayuda y se le acusa de pretender alejarse del padre, de tener deseos de escritura, de buscar el parricidio. Se le podrá hasta tratar como un *bastardo*, como veremos enseguida. Sucedería exactamente lo contrario con el *logos* vivo, que siendo incluso hermano legítimo de éste, sí es capaz de defenderse, de ser responsable manteniéndose muy cerca de la asistencia familiar de su padre. Es que, en verdad, sólo un discurso vivo, una palabra o habla, puede llegar a tener un padre. Habrá entonces que preguntarse qué es un padre. Veremos a Derrida haciendo esta pregunta. Pero antes, profundicemos un poco más en los rasgos de este *logos* indefenso.

Más adelante, Derrida consignará que para Platón éste es un *logos* errante. Deambula como un fantasma. Es alguien que *rueda* por aquí y por allá, que ha perdido el camino correcto, incluso sus derechos, “*un canalla [voyous] o un aventurero*”<sup>15</sup>. *Logos* callejero que no sabe cuál es su identidad ni si tiene un nombre, que sería el de su padre. Anda siempre repitiendo lo mismo salvo su origen. Cortado de sus raíces, no tiene patria y está a

<sup>13</sup> Derrida, J., *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975, p. 113. Fr.: Derrida, J., *La dissémination*, ed. cit., p. 86.

<sup>14</sup> *Ibid.* p.112.

<sup>15</sup> Este *voyous* parece seguir rodando incluso en los trabajos más tardíos de Derrida. Cfr. *Canallas*, ed. cit., pp. 23-45. Fr. *Voyous*, ed. cit., pp.17-49.

disposición de todo el mundo. Es lo que en la *República* se va a identificar con la democracia (557d, 561 a-c., etc.)<sup>16</sup>. Ahora bien, este “*significante exento de logos*”, o *logos* exento de *logos*, arriesgándonos aquí a una formulación acaso *más rigurosa* que justificaremos enseguida<sup>17</sup>, es un hijo perdido; ese huérfano que es también un parricida, que no obstante requiere la asistencia del padre, es menos malo que malformado o malnacido. Es un *bastardo*. No puede ser reconocido o declarado por la voz de su padre. Fuera de la ley, éste, frente a su hermano, es un falso hermano. De su hermano, el legítimo, hablaremos enseguida. Toca que veamos a Derrida preguntando por el padre. Primero el padre. En principio. Volvamos casi al comienzo del texto.

Habiendo establecido que Platón describe al *logos* como un *zôon*, Derrida hace ver enseguida que se trata de un ser vivo, de un organismo engendrado<sup>18</sup>. El *logos zôon* tiene un padre. Pero, ¿tiene un padre? En principio, se podría decir, dado que al origen o a la causa del *logos* parece transferírsele metafóricamente una propiedad perteneciente a un terreno extraño a él, a saber, las relaciones de generación. Pero, sobre todo en principio, porque “*es a partir del logos como se anuncia y se da a pensar algo como la paternidad*”<sup>19</sup>. La familiaridad de un padre es recibida del *logos*. Sólo en el *logos* tiene sentido preguntar *qué es un padre*. Es en el espacio *doméstico* del *logos* en que se relaciona la familia, “*hogar de toda metaforicidad*”<sup>20</sup>. Antes que apresurarse a hablar de metáfora cuando se habla de “*padre del logos*”, es necesario, según Derrida, “*proceder a la inversión general de todas las direcciones metafóricas, no preguntar si un logos puede tener un padre, sino comprender que aquello de lo que el padre pretende ser el padre no puede ir sin la posibilidad esencial del logos*”<sup>21</sup>. Complicada escena de familia. Resulta que mientras, por un lado, no hay padre del *logos* más que en la instancia del *logos*, por otro lado, vivo éste, permanece junto, asistido por su padre. Por lo mismo, un *logos* desamparado, desligado, huérfano, desasistido, indefenso, tal la cosa escrita, sigue siendo un *logos*, más o menos vivo, más o menos junto a su padre, todavía susceptible de ser asistido, defendido, por él. Más adelante dirá Derrida: “*En tanto que vivo, el logos ha surgido de su padre. No existe, pues, para Platón cosa escrita. Existe un logos más o menos vivo, más o menos cerca de sí*”<sup>22</sup>. No habría entonces escritura fuera del *logos*, o fuera del todo, aquí del *logos* y su cabeza o su padre. No habría más que un *logos exento* de *logos* como escritura. Y no habría

<sup>16</sup> Ver Platón, *Diálogos IV: República*, Gredos, Madrid, pp. 405-412.

<sup>17</sup> Más rigurosa o más estricta y *no necesariamente* más exacta, quiere decir también imposible de formular o imposible de cerrar o de determinar. Ver, a este respecto, la interpretación derridiana de la noción husserliana de ciencia estricta o rigurosa (*strenge Wissenschaft*). En J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 223. Fr.: J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 242. Ver también, y más recientemente, la relación que Derrida establece en Husserl entre *rigor* (*rigueur*) y *calculabilidad* (*calculabilité*), en J. Derrida, *Canallas*, ed. cit., pp.160 ss. Fr.: Jacques Derrida, *Voyous*, ed. cit., pp. 185 ss.

<sup>18</sup> Cfr. Derrida, *J. La diseminación*, ed. cit., pp.116 ss. Fr. : *La dissémination*, ed. cit., pp.89 ss.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.217. Fr.: p.165.

escritura más que cerca del padre en tanto que cerca de sí del *logos*. Es decir, también, no habría indefensión o inasistencia más que cerca del padre. Tan cerca del padre, como lo vivo de lo muerto, no se escribiría más que lo que se piensa. Y, sin embargo, no se puede pensar bien lo que se escribe:

“¿Qué es el padre? (...) El padre es. El padre es (el hijo perdido). La escritura, el hijo perdido, no responde a esa pregunta, (se) escribe: (que) el padre *no está*, es decir, *no está* presente. Cuando ya no es un habla descolgada del padre, suspende la pregunta *qué es*, que es siempre tautológicamente la pregunta “¿qué es el padre?” y la respuesta “el padre es lo que es”. Entonces se produce una saliente [*avancée*] [una punta], que ya no se deja pensar en la oposición corriente del padre y del hijo, del habla y de la escritura”<sup>23</sup>.

No escribir más que lo que se piensa sería el estilo familiar del padre, si no fuera porque, eso mismo, no le permite pensar bien lo que se escribe. Dondequiera que apenas deje una marca con la punta de *su* estilo, despunta la pérdida de su *estilo*. Sin embargo, como si ya estuviese al tanto de la posibilidad de esta pérdida, el estilo insiste, se defiende o se estiliza. Entonces, el padre se defiende de su prole. Al hijo bastardo que lo cerca o lo circunda, le opone un hijo legítimo. La escena de familia se complica más todavía. Va a decir Derrida:

“Presentando a la escritura como falso hermano, a la vez un traidor, un infiel y un simulacro, Sócrates [en el *Fedro*] es llevado por primera vez a considerar al hermano de ese hermano [bastardo], al legítimo, como *otra especie de escritura*: no sólo como un discurso sabio, vivo y animado, sino como una *inscripción* de la verdad en el alma”<sup>24</sup>.

Resulta así que la defensa familiar ha debido apelar metafóricamente al bastardo, al sobrante que pone fuera. Así, es intentando recuperar la punta de su estilo que ésta se le escapa. Y se le escapa por querer apropiarse enteramente su estilo. En este intento se estiliza. Muy cerca del final, Derrida explica el recurso a la “metáfora escritural” diciendo que ella anteviene “(...) *cada vez que la diferencia y la relación son irreductibles, cada vez que la alteridad introduce la determinación y pone una circulación un sistema. Al juego del otro en el ser se ve obligado Platón a designarlo como escritura en un discurso que se querría hablado en su esencia, en su verdad y que, sin embargo, se escribe*”<sup>25</sup>.

Pero estilizarse, que es una forma de volverse flexible en medio de la crisis, es también una forma de estirarse o de esfumarse y quizá de volverse a sí mismo inalcanzable. Esto que se dice cerca del final del texto de Derrida también se dice cerca del parricidio, es decir del final de Parménides. Y si Sócrates también es el padre, entonces quizá también se trate del final de Sócrates. Pero, cuando se trata de estilizarse, de lo que se trata es de darle alcance a la punta y de devolverla al estilo del que no debía haber salido. Todo sería cuestión de no acobardarse y de saber defenderse con estilo.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p.222 (traducción parcialmente modificada). Fr.: p. 169.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p.226. Fr.: p.172.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p.249. Fr.: p. 189.

Para Derrida sin “la escritura y su juego” no habría sido posible el parricidio del padre Parménides, en la medida en que este consiste en la intrusión irruptiva del “del no-ser como otro en la unidad del ser”. Pero si en el *Sofista* el parricidio depende de una buena defensa contra el sofista, es porque al mismo tiempo es con el sofista que se puede realizar aquél (241d-242a)<sup>26</sup>. Tomando el camino escritural del no-ser en la unidad del ser, es que se puede desbloquear la posibilidad de hacer aparecer la verdad de la apariencia y de la escritura. Sin embargo, este movimiento no se da sin acoso o sin miedo en el diálogo de Platón. Derrida lo consigna. Temor a perder la cabeza o la pata, temor al desequilibrio, a pasar de un extremo al otro. Despunta un “tercero irreductible a los dualismos”, el que Derrida volverá indisociable de la aparición del ejemplo de la ciencia gramatical y de las relaciones entre las letras. La observación de Derrida sobre la problemática de la *symploké* no se hará esperar. Aunque Platón procure disociar y subordinar la gramática a la dialéctica, “*en tout rigueur*”, no puede hacerlo más que “*en el punto en que la verdad está plenamente presente y llena al logos*”<sup>27</sup>. Y no se trata sólo de que en el *Sofista* el parricidio ha vuelto imposible una presencia “*plena y absoluta del ser*”, sino del “*principio diacrítico de la symploké*” por la cual la verdad, que es “*la presencia del eidos, debe componer siempre, salvo cegamiento mortal por el fuego del sol, con la relación, la no-presencia y, por lo tanto, con la no-verdad*”<sup>28</sup>.

Pero démosle un poco más de tiempo al padre. Detengámonos un poco en ese punto que aquí es señalado como lo imposible. Porque si la dialéctica se comprende a partir de este punto, entonces es posible que el despliegue de su estilo de defensa sea también el despliegue de un punto inhallable o de la punta de un estilo que escribe de su desaparición. Volvamos al *pharmakon*.

Para Derrida la dialéctica opera como un antídoto. Lo que supone pagar anticipadamente el precio del cuerpo. Pero este precio no se paga meramente haciéndole caso al mito. A menos que hacerle caso consista también en una autognosis que *repita* sin saber lo que el mito dice sobre la escritura. Pero, sin duda, hay el tiempo de diálogo. El tiempo de conocerse a sí mismo a través del otro. Tiempo de exposición o del cuerpo como tiempo del pensamiento. Mismo tiempo, entonces, del conflicto entre el alma y el cuerpo. Y se podría decir que la dialéctica es capaz de dirimirlo sin problemas, si no fuera que la dialéctica forma parte del problema (o del escudo). Pero en principio el diálogo debería hacer posible un acceso a la mismidad siempre repetible del *eidos*<sup>29</sup>. Lo que significa que debe poder convertir el *pharmakon* como veneno en remedio o contra-veneno. Debe poder desalojar la escritura y a su repetición sin saber que la emparenta con el mito. Pero, no habría acceso al *eidos* en su simplicidad, sin adoptar una repetibilidad que se ha logrado reconocer en la escritura. O lo que es lo mismo, no hay acceso al *eidos* sin algo así como la

<sup>26</sup> Ver Platón, *Diálogos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 900-903.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.253. Fr.: ed. cit., p. 192.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.185. Fr.: ed. cit., p. 141.

escritura. O también así: el *eidos* se escribe. Una “economía general y a-lógica del *pharmakon*” es aquello que inscribiría aquella operación filosófica del antídoto dialéctico. Ambivalente e inestable como esos líquidos que siempre están *a punto* de corromperse o del desastre, de una *pervertibilidad* irreductible, para usar aquí una expresión derridiana expuesta en otra parte<sup>30</sup>, el *pharmakon* es “ese medio [milieu] anterior en que se produce la diferenciación en general, y la oposición entre el *eidos* y su otro”<sup>31</sup>. Ahora, este medio anterior se hurta a toda localización. Y, si se sigue aquí a Derrida, al decir que este medio es análogo “a lo que más tarde, después y según la decisión filosófica, será reservado a la imaginación trascendental”<sup>32</sup>, vale decir, a ese “arte escondido en las profundidades del alma”, entonces podríamos también seguirlo hasta ese *punto medio* (*Mittelpunkt*) hegeliano en que se anulan y se pasan unas en otras todas las oposiciones de conceptos, *punto medio que obligaría* a Hegel a una *estricta* recuperación dialéctica del sentido<sup>33</sup>. “Si el *pharmakon* es ‘ambivalente’, es, por lo tanto, por constituir el medio [milieu] en que se oponen los opuestos, el movimiento y el juego que los relacionan mutuamente, los vuelve y los hace pasar uno a otro”<sup>34</sup>. Platón, en cambio, querría poder detener este juego.

No debiera sorprendernos entonces el *estilo* de Platón. Platón sabe que jugando el juego éste se ordena. Sabe que “acusando a lo escrito en el escrito” se domina interiormente el juego. Es generando un doble que se domina el juego. Pero a condición que no juegue el doble. Porque cuando juega el doble “el juego desaparece como tal”<sup>35</sup>. El *estilo* de Platón construiría anagramáticamente una obra literaria. Escribiendo con *estilo* mientras se defiende de él, se estiliza, sólo por querer alcanzar su punta.

El *estilo* como cuestión circular. Como despliegue y repliegue del punto. Todo es cuestión de tiempo. ¿Alcanzaremos aquí a decir algo de Hegel? ¿Tenemos tiempo para *Glás* y la familia cristiana? ¿Acaso no ha *sonado* ya? En Hegel, el tiempo no dejaría de ocultar su propia totalidad hasta no haber sido suprimido, es decir, hasta no haber planteado la cuestión de su sentido, de su aparecer, de su verdad, de la presencia o la esencia en general. Visto a partir de esta anticipación general del sentido, y no tan sólo de tal o cual determinación del sentido del tiempo, “la cuestión del sentido o del ser del tiempo” le va a parecer a Derrida que no puede escapar a la onto-teo-teleología. El estar junto a sí mismo del espíritu (o en casa) hace aparecer una diferencia que *ya no puede no ser*. Sobre todo en familia.

<sup>30</sup> Cfr. Derrida, J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, París, 1997, p. 69.

<sup>31</sup> Derrida, J., *La diseminación*, ed. cit., p. 189. Fr.: ed. cit., p.144.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> En “La dialéctica en sentido estricto. Derrida y el *Mittelpunkt* hegeliano” nos hemos asomado a cierta *estrictura* (*stricture*) que Derrida detecta en el pensamiento hegeliano en relación con un movimiento dialéctico de contra-erección. En la medida en que esta *estrictura* opera sobre un juego de oposición que puede no llegar a resolverse a través de una contradicción dialéctica, *obliga* no obstante a resolverlo. La problemática del punto medio en Hegel, en “Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel”, en *Marges - De la philosophie*, Minuit, París, 1972.

<sup>34</sup> Derrida, J., *La diseminación*, ed. cit., p. 191. Fr.: p.145.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 238. Fr.: p.182.

Señalando cierta oposición *familiar* (cristiana) irreductible entre el padre y la madre en el hijo en el tiempo de la religión absoluta (penúltimo capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: escisión entre la presencia y la representación, entre el para-sí y el en-sí), Derrida va a mostrar en *Glas* ese *trance* en que el tiempo del Saber absoluto es lo que resulta allí difícil de pensar. Porque todavía hay tiempo resulta extremadamente difícil pensar en su tiempo al *Sa* (Saber Absoluto, que puede ser escuchado o dicho al mismo tiempo como *Ça*). Este resto de tiempo, o ese tiempo que queda (o resta), entre el *ya no* y el *no todavía*, es lo que a Derrida le interesa. La religión absoluta no haría más que representarse anticipadamente a la reconciliación absoluta. Es el tiempo de la representación porque la religión necesita el tiempo. No se pasa el tiempo más que en familia.

Será este el tiempo de una restancia (un resto incomprensible) que puede ya no devenir en lo absoluto y que Hegel necesita dialectizar. Y lo hará de manera absolutamente inconsciente. En efecto, sólo es IC (Inmaculada Concepción) quien asegura que el padre se oponga absolutamente a la madre ¿Por qué? Porque sólo inconscientemente (fantasmáticamente) es que se mantiene estrictamente la oposición. Sólo a través de una determinación homosexual es que el padre (“autor real, sujeto de la concepción incluso de la anunciación”, que no necesita de la mujer), consigue en IC una madre que sea una mujer, *la* mujer. Sólo si el padre no necesita absolutamente a la madre que necesita, hay *la* diferencia sexual. Tal sería en Hegel el estilo familiar del padre. En la medida en que esta oposición opera por subordinación, Hegel lograría llevar dialécticamente el tiempo que resta al saber absoluto. Pero lo logra en la medida en que el *Sa* (*Ça*) es lo que (fantasmáticamente) permite hacer ver el límite *como tal* y al fantasma *como tal*.

Es por ello que Derrida se pregunta por el resto de un tiempo que se resta a su anticipado fin. El estilo del padre es desde entonces la dificultad de alcanzar a tener su propio estilo. Para que el tiempo sea lo que le *quede* a la religión absoluta en *hacer aparacer fantasmáticamente algo como tal*, en hacer que de esta manera haya (el) tiempo (su concepto, para que el tiempo tenga sentido), es necesario el tiempo, el resto de tiempo. El *Sa* (*Ça*) se da (el) tiempo. Este tiempo que se da el *Sa* a sí mismo, es el tiempo de una *escritura* que lo da a leer mientras al mismo tiempo es borrada. Es decir con una escritura en el que puede no darse a leer completamente. El estilo familiar del padre *puede no* presentarse nunca. Sólo por este resto incomprensible e inasimilable, que nunca se presenta y que *nunca deja de darse* (donación infinita del resto, restancia), es que *debe* poder ser asimilado, *es preciso o hace falta* que pueda comprenderse.

A falta de tiempo, el estilo puede perderse así:

“El estilo puede *también* protegerse con su espolón contra la amenaza aterradora, ciega y mortal (de lo) que se *presenta*, se ofrece a la vista con obstinación: la presencia, y por consiguiente, la cosa misma, el sentido, la

verdad – a menos que esto no sea *ya* el abismo desflorado en todo este desvelamiento de la diferencia”<sup>36</sup>.

¿Qué hay de la flor y su estilo entre Hegel y Genet? ¿Podrá haber una flor sin estilo? ¿Y cómo sería su estigma? Estas preguntas quedarán aquí pendientes pero orientadas. La especulación hegeliana demanda cierta orientación inmaculada del heliótopo, lo que no puede sin que, antes, Genet haya metido la punta. Todo esto en *Glas*, y no sin contrabando.

## Bibliografía

- DERRIDA, Jacques, J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.
- La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- La dissémination*, Seuil, Paris, 1972.
- La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975.
- Glas*, Galilée, Paris, 1974.
- La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris, 1980.
- Mal d'Archive: Une impression freudienne*, Galilée, Paris, 1995.
- Politiques de la amitié*, Galilée, Paris, 1995.
- Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997.
- Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999.
- Voyous*, Paris, Galilée, 2003.
- Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005.
- Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 1997.

## Artículos/entrevistas

Introduction et traduction, *L'origine de la géométrie*, de Edmund Husserl, PUF, Paris, 1962.

“Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel”, en *Marges - De la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.

<sup>36</sup> Derrida, J. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Pre-Textos, Valencia, p. 28.

- 
- “Ja, ou le faux-bond” (1977), en *Points de suspension. Entretiens*, Galilée, Paris, 1992.
- “Ja, o en la estacada. Entrevista con Jacques Derrida”, en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997.
- GASCHÉ, Rodolphe, “Strictly Bonded”, en *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, USA, Harvard University Press, 1995.
- ESPOSITO, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Madrid/Buenos Aires, 2005.
- PLATÓN, *Diálogos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007.
- Platón, *Diálogos IV: República*, Gredos, Madrid, año?
- TRUJILLO, Iván, “La dialéctica en sentido estricto. Jacques Derrida y el *Mittelpunkt* hegeliano”, Universidad de Valencia, España, en proceso de publicación.