

# PASAJES: EL PENSAMIENTO COMO PUESTA-EN-CAMINO EN FREUD, HEIDEGGER Y DERRIDA

ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura  
CLXXXIII 723 enero-febrero (2007) 157-169 ISSN: 0210-1963

Carolina Meloni

UNED

**ABSTRACT:** *This article carries out a parallel reading of Derrida's 1968 lecture "La Différance", Heidegger's Unterwegs zur Sprache, and the Freudian concept of Umweg, which is already formulated in the Traumdeutung. Derridian différance inherits a double affiliation: on the one hand, to the Freudian concepts of delay and differing which are characteristic of the psychic apparatus - it is this value of Umweg or diverted path that Freud employs to indicate the relations existing between the reality principle and the pleasure principle; on the other hand, to the Heideggerian concepts of the destining and destiny of Being. In this crossroads we find the keys to understanding the whole reach of the movement of destination in Derrida, as well as the possibility of a thought of Being in différance.*

**KEY WORDS:** *Derrida, Heidegger, Freud, Lacan, différance, Umweg, Ereignis, path, Being, trace, destining, pleasure principle, reality principle, drive, destiny*

**RESUMEN:** Este artículo realiza una lectura en paralelo de la conferencia "La Différance", pronunciada en 1968 por J. Derrida, la obra de Heidegger *Unterwegs zur Sprache*, y el concepto freudiano de *Umweg*, el cual aparece ya formulado en la *Traumdeutung*. La *différance* derridiana posee como herencia esta doble filiación: por una parte, los conceptos freudianos tanto de retraso como de diferimiento, propios de la estructura del aparato psíquico. Este valor de *Umweg* o camino desviado es el que utiliza Freud para señalar las relaciones existentes entre el principio de realidad (PR) y el principio de placer (PP). Por otra, los conceptos heideggerianos de envío y destino del ser. En esta encrucijada encontramos las claves para comprender todo el alcance del movimiento de la destinación en Derrida, así como la posibilidad de un pensamiento del ser en *différance*.

**PALABRAS CLAVE:** Derrida, Heidegger, Freud, Lacan, *différance*, *Umweg*, *Ereignis*, camino, ser, envío, huella, principio de placer, principio de realidad, pulsión, destino.

*Todo pensamiento no es sino un camino de desvío.*

S. Freud (**Traumdeutung**)

*Un camino siempre está en peligro de convertirse en un camino errado. Andar estos caminos requiere práctica en la marcha.*

*La práctica requiere un oficio. Permanezca usted en camino y, sin-salir-del camino, pero en la errancia, aprenda usted el oficio del pensar.*

M. Heidegger ("**La cosa**")

Vamos a pensar el camino. A través de esta figura, intentaremos pensar la relación que se ha podido dar entre ciertos conceptos freudianos, heideggerianos y derridianos. Fundamentalmente, este cruce o desvío entre autores lo encontramos en uno de los "conceptos" más importantes de la llamada deconstrucción. Esto es, la *différance*, cuya formulación tuvo lugar en la Conferencia pronunciada en 1968 ante la Société française de philosophie, y recogida posteriormente en el volumen *Marges -De la philosophie* (Derrida, 1972). Las herencias freudianas y heideggerianas

de esta palabra aparecen ya recogidas en esta conferencia. En "La Différance", desde su comienzo, se señalan las distintas aristas y turbulencias que se introducen en el pensamiento de la diferencia ante el desplazamiento permutativo de una letra. Coetánea de *Différence et répétition* de Deleuze, y al igual que en esta obra, en la conferencia derridiana son tres las bifurcaciones que se abren. Tres son las líneas de pensamiento que confluyen en el concepto de *différance* y que, con claros matices, Derrida las afirma como principal herencia. La primera de ellas es la herencia

nietzscheana y, particularmente, su noción de "fuerza". La *différance* no es ni puede ser una fuerza como tal, sino que es el juego de las diferentes fuerzas; no es sino el juego diferencial de las fuerzas, movimiento cuantitativo o *intensivo*, pero no sustancial, movimiento activo y afirmativo a la vez.

La segunda línea hereditaria del pensamiento de la *différance* la encontramos en Freud. Ya en "Freud y la escena de la escritura", Derrida había llevado al límite la lectura de los conceptos freudianos tanto de retraso como de diferimiento en la topología del aparato psíquico. Dichos conceptos se relacionaban también con el de huella (*Spur*) mnémica como movimiento económico de desvío del tiempo de la presencia o movimiento del retardamiento como mecanismo de protección. De esta manera, el espaciamiento y la temporización, como espacio-temporalidad de la *différance*, se encuentran ya en la teoría freudiana. El primero de ellos, allí donde Freud habla de los procesos de abrirse-paso y de las huellas diferenciales como origen de la memoria. El espaciamiento no es sino el mapa o la topografía de las huellas como fuerzas diferenciales que vienen a herir la superficie del aparato psíquico. La temporización, en cambio, tendrá que ver con el largo rodeo que estas mismas huellas realizan, difiriendo y constituyendo una especie de reserva en los procesos de protección (se introduce aquí la figura del camino desviado). En este movimiento de diferición y de retardamiento se encuentra, también, uno de los puntos más oscuros que liga la *différance* con la teoría freudiana. Nos referimos al aspecto económico que Freud señaló en todos estos procesos del aparato psíquico. Pues, por un lado, nos encontramos ante un rodeo económico que tiende a la protección de la vida; mientras que por otro, dicho rodeo va a implicar siempre un gasto excesivo, una pérdida irreparable de energía, introduciendo en el espacio de las huellas la posibilidad de una pulsión de muerte que interrumpe la economía misma. La tercera línea que confluye aquí, nos parece si no la más conflictiva, sí la más controvertida. Nos referimos a la herencia heideggeriana, ante la cual el propio Derrida ha afirmado la imposibilidad de una relación lineal o unitaria.

No nos interesa realizar la genealogía filiativa de este concepto. Más bien, se trata de analizar lo que se pone en juego en un pensamiento del camino como tal, es decir, ante la figura de la vía, el pasaje, el cruce y la marcha, pero también del desvío, el envío y el retorno. En Derrida, seme-

jante pensamiento implica un doble movimiento espacial y temporal llevado a cabo por el desplazamiento difiriente de la *différance* como rodeo, desviación y diastema. Movimiento doble del espaciamiento y la temporización que viene marcado por el pliegue o vuelta en el camino como desvío y deriva sin retorno Y es en esta "condición de camino" del pensar donde la herencia freudiana se vuelve imprescindible. Asimismo, intentaremos pensar el cruce de caminos. Dicho cruce nos conducirá a una reflexión sobre los constantes reenvíos, por parte de Derrida, al pensamiento del camino tanto en Heidegger como en Freud. Incluso, en *La carte postale*, Derrida llega a afirmar lo siguiente respecto a estos reenvíos:

Aquí Freud y Heidegger, los uno en mí como los dos grandes fantasmas de la "gran época". Los dos abuelos supervivientes. No se conocen pero forman, para mí, una pareja, precisamente a causa de esto, de esta singular anacronía. Se ligan sin leerse y sin corresponderse. Te he hablado a menudo de esta situación y es esta imagen la que querría describir en *Le legs*: dos pensadores que nunca han cruzado una mirada y que, sin recibir nunca una palabra del otro, dicen lo mismo. Se vuelven hacia el mismo lado. Los maestros-pensadores son también maestros de lo postal. Saber jugar bien con el correo sobrante (Derrida, 1980, 206).

En primer lugar, recorreremos la obra más importante de Heidegger, por lo que a la figura del camino se refiere. Dicha obra no es otra que aquella de 1959, que lleva por título *Unterwegs zur Sprache*. Desde allí, nos deslizaremos al concepto freudiano de *Umweg* o camino desviado como condición de posibilidad del pensamiento. Iniciemos, pues, el viaje. O, habría que decir, quizás, utilizando el neologismo acuñado por Derrida, el *enviaje* [*envoyage*], como envío y errante navegación. La *différance* es también una figura del viaje. Es un viaje o un envío. Comencemos a pensar esta experiencia del reenvío.

#### LA TRAVESÍA HEIDEGGERIANA: EL ENTRAMADO DE LA PUESTA-EN-CAMINO

Vamos, pues, a pensar el camino, nos dice Heidegger en "La esencia del habla". En las tres conferencias que forman este artículo, Heidegger afirma que, puesto que la tarea designada en dichas conferencias no es otra que la de

preguntarse por aquello que significa "hacer una experiencia" del habla, el primer paso que debe darse ante esta interrogación tiene que dirigirse hacia un pensamiento del camino. Es preciso preguntarse por la esencia del camino para poder, a partir de ahí, intentar pensar lo que quiere decir hacer una experiencia del habla. Vamos a pensar qué quiere decir hacer una experiencia, pues tal hacer es una forma de estar-en-camino, de encaminarnos hacia lo que nos requiere y nos demanda. *Er-fahrung* quiere decir experiencia, pero esta palabra además, nos recuerda Heidegger, recoge toda la potencialidad del recorrido, del verbo *fahren* en el sentido de atravesar, de circular o moverse a través de un camino. *Fahrend* es el que anda o, literalmente, el paseante; *er-fahren* significa saber o aprender, llegar, a través de un recorrido, a la visión de algo. Por eso, continúa Heidegger, al preguntarnos por la experiencia y por el camino, quizás sea la palabra "método" la que en principio parece imponerse. Sin embargo, a diferencia de la investigación científica –la cual no sólo se rige por la utilización de un método, sino que su única condición de posibilidad es el método mismo (la ciencia está subordinada siempre a la metodología)– el pensamiento, nos dice Heidegger, no habita en el método ni tiene necesidad de él. Hacer la experiencia del habla no tiene que ver con la metodología científica. Hacer la experiencia del habla es, ante todo, hacer la experiencia del camino, pues es el camino al habla el que hace que el habla se experimente como tal. El pensamiento del habla, por lo tanto, no habita los parajes de la metodología científica. El pensamiento habita una región (*die Gegend*), camina los caminos de dicha región. Sólo a esta región pertenecen los caminos cuyas sendas recorremos en el pensar. Pero, incluso, el pensar mismo tendría para Heidegger la forma del camino. Según O. Pöggeler, pensamiento en Heidegger debe entenderse literalmente como el despliegue de un camino. Pues pensar no es sino caminar o estar en camino. Y esta senda no es otra que aquella que tiene su morada en la vecindad del ser. Por ello, cuando Heidegger emprende su andadura por la metafísica occidental, es el movimiento de transitar sus vías lo que pone en marcha su pensamiento. Pensar el ser, tal como ha sido pensado por la metafísica, exige recorrer la integridad de sus pasajes y callejones, pues "cada frase de la metafísica muestra de hecho el tramo de un camino" (Pöggeler, 1986, 12). Es preciso, entonces, transitar cada tramo, cada trecho de la metafísica. Caminando tanto hacia delante como hacia atrás, o haciendo un alto en nuestra marcha, cuando ésta lo requiera. Es preciso situarnos en el camino,

pues lo permanente de un pensamiento, para Heidegger, no es que éste piense el camino, sino que aparezca ante nosotros, como tal.

Decíamos que el pensamiento habita una región y recorre los caminos de la misma. Para Heidegger, la región es la *Lichtung* como el claro que da lo libre en lo esclarecido; como claro que se abre ante nosotros, cobijándonos también en el espacio libre. Pero, sobre todo, la región nos concierne, nos demanda (*be-langt*) en la medida en que ya caminamos por ella. Habitamos la región como morada del pensamiento. Y, sólo si somos capaces de pensar la llamada de la región, podremos pensar según nuestra esencia. Pensar el camino implica pensar dicha llamada. La palabra que Heidegger está utilizando para señalar esta llamada de la región, a la cual ya pertenecemos, es *be-langen*. Ésta posee un sentido plenamente jurídico: quiere decir demandar como súplica, o la petición de un demandante en un litigio, como recurso contencioso y administrativo e, incluso, demandar a alguien sometiéndolo a un interrogatorio. Pero, señala Heidegger, y con ello reconoce que en el uso que hace de esta palabra hay cierta manipulación arbitraria y cierto forzamiento de la lengua cotidiana, que el verbo *be-langen* puede utilizarse también como concernir, llamar (como se utiliza *be-rufen*) e, incluso, tomar bajo custodia o guardar (como *be-hüten* o *be-halten*). Así, nos dice Heidegger: "*Der Be-lang*, la De-manda: lo que alcanza a nuestra esencia, la solicita y la deja así llegar adonde pertenece. El camino es lo que nos deja llegar a aquello que nos demanda" (Heidegger, 1990, 176). El camino es lo que nos permite llegar a aquello que nos atañe y nos reclama. El camino nos pone en movimiento y moviliza la región que habitamos, de la cual se desprenden los caminos. La región es puesta-en-camino (*Be-wägung*). "La región como tal da caminos. Ella en-camina (*be-wägt*); hace don de camino" (Heidegger, 1990, 177). Mover, aquí, no es entendido en el sentido de *bewegen*, como desplazamiento de lugar o modificación ontológica de un ente, sino de *be-wägen* como en-caminar, dotar de caminos o instituir un camino. "En el dialecto alemán antiguo el verbo *wägen* puede significar: abrir un camino, por ejemplo, a través de un paisaje profundamente cubierto por la nieve" (Heidegger, 1990, 177). *Die Be-wägung* o la puesta-en-camino que guarda y cobija es el movimiento que define la región o comarca como cierta apertura hacia lo esclarecido. *Die Be-wägung*, también, es el movimiento que abriendo un camino, trazando o surcando una vía, *reúne* y recoge en

una unidad aquello que nos de-manda y nos interpela. Un poco más adelante, en la conferencia que lleva por título "El camino al habla", vuelve a aparecer el verbo *wägen*. Dice Heidegger: "este verbo transitivo indica: configurar un camino y, al configurarlo, tenerlo dispuesto. *Be-wägen* (*Be-wägung*) pensado así no significa ya: desplazar algo en un sentido u otro por un camino ya existente, sino al contrario: abrir primero el camino a... y 'ser', de este modo, el camino" (Heidegger, 1990, 236).

Una de las consecuencias de este movimiento del estar-en-camino, decíamos un poco más arriba, era la experiencia. Puesto que, para Heidegger, la experiencia se define como llegar a algo en el camino, "hacer una experiencia con algo –sea una cosa, un ser humano, un dios– significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de 'hacer' una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar" (Heidegger, 1990, 143). Hacer una experiencia significa que algo nos sucede al caminar; experimentar es llegar a algo en el movimiento de la puesta-en-camino; algo nos aborda, nos acomete y nos alcanza cuando sometemos la experiencia a la travesía de un recorrido. Experimentar es, en definitiva, caminar a lo largo del camino. Al experimentar devenimos, ante todo, caminantes, y no sujetos cognoscentes. Experimentar es recorrer un camino. Y, en este caminar, algo tiene lugar, algo nos interpela, nos llama y nos demanda. "El camino nos deja llegar a lo que nos de-manda y en cuyo ámbito ya nos hallamos" (Heidegger, 1990, 178). Allí donde ya nos hallamos, dice Heidegger, es la región en la cual aún no hemos conseguido pensar aquello que nos de-manda nuestra esencia. De ahí la necesidad de pensar qué quiere decir hacer una experiencia, y de pensar, sobre todo, el camino, porque sólo a través de semejante pensamiento podremos llegar a lo que nos interpela en cuanto destino.

Y, lo que nos interpela, lo que debemos experimentar en la región, afirma Heidegger, no es otra cosa que el habla. Hacer una experiencia es, ante todo, hacer una experiencia con el habla. Desde la antigüedad, nos dice éste, sabemos que somos los seres capaces de hablar, y que el habla es el rasgo esencial del hombre. El ser del hombre reside en el habla. De esta manera, debemos "dejarnos abordar en

lo propio por la interpelación del habla, entrando y sometiéndonos a ella. Si es verdad que el ser humano tiene por morada de su existencia la propia habla [...] entonces la experiencia que hagamos con el habla nos alcanzará en lo más interno de nuestra existencia" (Heidegger, 1990, 143). Estamos en el habla, residimos en ella, moramos en su proximidad. Ahora bien, ante esta experiencia con el habla, Heidegger no dejará de preguntarse, a lo largo de todas las conferencias que forman este libro, por cierta condición de posibilidad de esta supuesta proximidad entre el hombre y el habla. Heidegger no dejará de cuestionarse sobre nuestra estancia en el hablar y los caminos que nos han llevado hasta ella, como también sobre las relaciones entre semejante morada y el pensamiento. De esta manera, nos interpela y pregunta: "¿estamos allí? ¿Estamos de tal modo en el habla como para hacer la experiencia de su esencia; de pensarla como tal habla que, estando a la escucha de lo que le es más propio, la aprehendamos? ¿Acaso moramos ya en la proximidad del habla, incluso sin nuestra cooperación? ¿O es el camino al habla en tanto que habla el más lejano que pueda pensarse?" (Heidegger, 1990, 218). Pues a pesar de ser la morada en la que el hombre reside, a pesar de habitar y recorrer sus caminos en numerosas ocasiones, aún no hemos comenzado a pensar según la esencia de esta habla, aún no hemos pensado la esencia del camino, ni siquiera sabemos si un camino semejante es necesario o posible. Y, en el caso de hallarnos ya en la experiencia de un camino semejante, tampoco sabemos hacia dónde nos puede llevar. Todo esto ocurre, nos dice Heidegger, porque tampoco hemos comenzado a pensar según nuestra propia esencia. Lo que debemos pensar bajo esta esencia aún permanece oscuro para nuestro pensamiento; incluso el habla, como dadora de esencia y experiencia de la unidad, aún no se ha comenzado a pensar.

¿Qué es, pues, un camino? En "El camino al habla", Heidegger nos dice: "el camino deja llegar, alcanzar. Es el Decir (*die Sage*) el que, en tanto que escucha, nos deja llegar al hablar del habla" (Heidegger, 1990, 231). Lo propio del habla es mantener junto desde la unidad. El habla, como *entramado* de relaciones, unifica aquello a lo que se pertenece de forma mutua. El habla unifica, reúne y recoge lo múltiple en una única unidad. Y esta unidad del habla la llama Heidegger el trazo abriente [*Aufriss*], en el sentido de *Riss* como trazo y *ritzen* que abre y raja una senda pero, a la vez, prepara arando, trazando surcos en el campo para que en ellos se resguarde la semilla. "El trazo abriente

–afirma Heidegger– es la marcación del despliegue del habla, la estructura de un mostrar [*Zeigen*] en el seno del cual los hablantes y su hablar, lo hablado y lo no hablado en él, están vertebrados desde la palabra destinada [*aus dem Zugesprochenen*]” (Heidegger, 1990, 227). El habla, como Decir, pertenece al trazo abriente. “En el habla, en tanto que Decir, se despliega algo así como un camino” (Heidegger, 1990, 231). Es, entonces, en el Decir donde surge el camino. El Decir es lo que pone todo en camino, pone en movimiento (*Die Be-wägung*). El camino al habla tiene lugar en el habla misma como *sagen*, como *Sage*, pero también como *sagan*, en el sentido de mostrar, dejar aparecer, como “liberación luminosa-ocultadora, entendida como ofrecimiento (*lichtend-verbergend frei-geben als dar-reichen*) de lo que llamamos mundo. El luminoso-velador, enmascarante ofrecimiento del mundo, es la naturaleza esencial del decir” (Heidegger, 1990, 179). El camino es el Decir, y, como tal, hace llegar el habla a aquellos que lo escuchan. De este modo, en la medida en que pertenecemos a este Decir y que habitamos en las regiones del habla, sólo podemos pensar el camino como Decir, siempre que nos transformemos en “oyentes” (*Hörende*) de su llamada y, como tales, podremos pertenecer (*gehören*) al despliegue del camino en el habla.

Decir es, en primer lugar y ante todo, *Versammlung*, recogimiento al cual pertenecemos y en el cual tiene lugar todo aparecer como reunión de lo múltiple, de la multiplicidad en el mostrar. Decir, en segundo lugar, es para Heidegger *mostrar* que deja aparecer en presencia y deja desaparecer en ausencia, pues “todo brillo apareciento [*Scheinen*] o des-apareciento [*Verscheinen*] reside en el Decir mostrante” (Heidegger, 1990, 232). El Decir, por lo tanto, deja aparecer en el Claro todo lo que viene a la presencia. En este sentido, la mostración es una especie de hacer propio que trae, que porta y que *apropia* (*Ereignen*), que deja-ver-mostrando. El *Ereignis* no es ni un suceso ni un evento sin más. Tampoco es el resultado de algo, sino que se presenta siempre como don, como donación. El *Ereignis* sólo puede experimentarse en el Decir como mostración. “El *Ereignis* recoge el trazo abriente del Decir y lo despliega en estructura de los múltiples modos del Mostrar. El *Ereignis* es lo más inaparente de lo inaparente, lo más simple de lo simple, lo más próximo de los próximos y lo más lejano de lo lejano, dentro de lo cual nuestra vida de mortales tiene siempre su morada” (Heidegger, 1990, 233).

El Decir, como mostrar, acontece y adviene en cuanto apropiante. Como tal, el *Ereignis* es lo que prevalece en el Decir, otorgando a los hombres su morada. “El *Ereignis*, en su percepción (*Er-äugen*) del despliegue de la esencia humana, apropia a los mortales en cuanto que los pone en lo propio de lo que se le revela al hombre en el Decir, desde todas partes y hacia lo oculto. La puesta en lo propio del hombre en tanto que ‘escuchante’ del Decir, tiene su rasgo característico en esto que libera a lo suyo propio, pero solamente para que, en tanto que hablante, o sea, dicente, pueda ir al encuentro y contestar al Decir desde lo que es lo suyo propio. Y esto es: el resonar de la palabra” (Heidegger, 1990, 235). En esta puesta en lo propio del hombre, el *Ereignis* acerca el Decir al habla. En este sentido, el camino al habla, como perteneciente al Decir mostrador, viene determinado por el *Ereignis*. Y, “en este camino –afirma Heidegger–, que pertenece al despliegue del habla, se oculta lo propio del habla. El camino es apropiante [*Der Weg ist ereignend*]” (Heidegger, 1990, 236). El camino al habla pertenece al Decir, el cual viene determinado por el *Ereignis*. El Decir es el *modo*, la modalidad o la tonalidad (Heidegger reconoce aquí un sentido plenamente musical) por el cual habla el *Ereignis*. El *Ereignis* no es sino la puesta-en-camino del Decir del habla.

Parece, sin embargo, que no terminamos de encontrar el camino y que no hacemos más que desviarnos de la vía recta, perdiéndonos siempre en los entramados y bifurcaciones del habla. También, nos dice Heidegger, parece como si todo intento por representar el habla no fuera más que un conjunto de artificios dialécticos destinados a dominar o desentrelazar todo este *enredo*. Y es que al intentar pensar el camino hemos dado con el *nudo*, con un *lazo* enmarañado o confusión a la que, paso a paso, nos ha llevado la puesta-en-camino. Puede, sin embargo, que la tarea de nuestro pensamiento no sea otra que la de *desenredar* este aparente embrollo. Puede, nos dice Heidegger, que la puesta-en-camino apropiada hacia el Decir no sea otra que aquella que desenlaza y desliga los nudos del habla. Quizás, la esencia del camino tal y como Heidegger la está pensando tenga la forma de un *lazo desenlazante*. Pues, “la puesta-en-camino del Decir hacia el habla es el lazo desenlazante [*das entbindende Band*] que enlaza en cuanto que apropia [*indem es er-eignet*]” (Heidegger, 1990, 237). La puesta-en-camino abre y da camino, liga y desliga a la vez, o desliga ligando. En este sentido, para Heidegger es absolutamente imposible dominar este enredo cuando intentamos pensar el

habla. Pues el habla como tal es ella misma un entramado [*Geflecht*], el cual no es preciso eliminar o disolver, sino *destejerlo* de forma meditada. El camino al habla es el lazo desenlazante que, enlazando, desteje. Y, "quizás, el entramado está atravesado por un lazo que, de modo siempre desconcertante, desteje y libera el habla a su ser propio. Se trata de experimentar el lazo que desteje en el entramado del habla" (Heidegger, 1990, 219). Por lo tanto, hay que pensar este entramado, introducirnos y movernos en él. Pensar el entramado es pensar el camino como lazo *estructurante* que comprime, aprieta, junta y reúne la esencia del habla. Todo intento por desarticular este nudo corre el riesgo de no percibir el entramado de la puesta-en-camino, del camino mismo como tejido en el que se despliega la simplicidad del habla como unidad reunidora en el Decir. Pues el Decir, como el espacio y el lugar en general en Heidegger, es siempre recogimiento. El Decir es lugar de reunión, es *Versammlung*. El Decir es localización y, como tal, es topología. El camino al habla, como lazo que liga, es la condición de posibilidad de dicha unión y, no da lugar a ningún tipo de errancia. El camino desliga, decíamos, pero no podemos perder de vista el doble movimiento que Heidegger está esbozando en la desligadura. Por un lado, el lazo es desligante; pero, por otro, este desligar no da lugar nunca a una disolución sin medida. El camino heideggeriano traza y dibuja los nudos, limitando y bordeando sus recorridos. El camino, como tal, permite errar sin salirnos del camino, sin perder la senda ni confundirnos en el bosque. El camino heideggeriano no se desborda. Todo *Holzweg* puede internarse y extraviarse en el bosque. Todo *Holzweg*, afirma Heidegger, a pesar de no llevar aparentemente a ninguna parte, traza una senda determinada, una vía que forma parte ya del bosque. Los caminos del bosque o sendas perdidas encaminan [*be-wëgen*] e instituyen un camino desde su apertura. Y en este trazo, en este movimiento de la *Be-wëgung*, la puesta-en-camino reúne y recoge en la unidad. Por eso, es preciso el oficio y la práctica para saber recorrer estos caminos, pues sólo los leñadores y guardabosques saben lo que significa recorrer un camino que ayude a errar a través de la espesura, sin perder nunca en ella la posibilidad de una apertura esclarecedora.

### DE LA BE-WËGUNG AL UMWEG: EL DESVÍO HACIA FREUD

Esta figura del lazo desenlazante es, quizás, la más adecuada para insertarnos en otros caminos completamente

diferentes. La *différance* derridiana podría leerse, en este sentido, como respuesta o envío a ese camino heideggeriano que se pierde sin terminar de perderse o, que por miedo a la errancia, no deja de anudar y atar los hilos de Ariadna. Como envío o herencia de este lazo o *Geflecht* en el cual nos introduce la reflexión heideggeriana, la *différance* es también una cuestión del nudo, del *nexum*, del *Band* como *estructura* que teje y desteje los lazos de la lengua. La cuestión de la *différance* inicia una reflexión sobre la *Bindung* o la ligadura en general, volviendo a ligar o enlazando de nuevo el entramado heideggeriano pero de una manera completamente diferente. Precisamente aquí se inicia el desvío hacia Freud. Y, como reflexión o puesta en juego de cierta *Bindung*, la *différance* anuncia cierta lógica de la posicionalidad, no como desenlace, solución o análisis de toda posición, de toda *Setzung*, sino precisamente, –y es aquí donde se produce la "inversión" del texto heideggeriano por parte de Derrida–, como paso más allá de toda lógica posicional, como desbordamiento y cuestionamiento de toda posición analítica. De este modo, la *différance*, como pensamiento del lazo o nudo irreductible, no puede nunca ligar o unir con vistas al recogimiento, tal y como era entendido por Heidegger el lazo desligante. La dificultad reside en pensar siempre el doble movimiento de esta *différance*, donde el peligro de una desligadura sin medida aparece como posibilidad constitutiva de nuestro camino. El tejido de la *différance* puede siempre extraviarse o anudarse cada vez más en el entramado de los hilos. Los nudos en *différance* pueden descomponerse, desanudarse o desenlazarse en una deriva sin medida. Por eso, la andadura de la *différance* corre el riesgo siempre de disolverse o perderse hasta destruirse. Y, en una lógica semejante, la *différance* no puede establecerse como lugar de unión o punto de encuentro, como podía ocurrir con el Decir heideggeriano. La *différance*, en cambio, como posibilidad de la desligadura sin medida, pero, a la vez, de la ligadura en general, aparece como divisibilidad misma de toda destinación, de todo camino. Sin retorno, sin *Versammlung*, sin medida; la lógica posicional de la *différance* excede toda posición, toda topología y, como tal, es desmedida.

Otro de los puntos de unión entre este pensamiento de la *différance* y la reflexión heideggeriana sobre el camino, decíamos, es la figura de la experiencia como puesta-en-camino que da camino y encamina. Así, la *différance*, al igual que la experiencia heideggeriana, es una experiencia del camino o cierta puesta-en-camino, y no la experiencia

como dato empírico en el proceso del conocimiento. La *différance* no es sino travesía, experiencia de dicha travesía y lugar de paso. Podríamos incluso decir que es otra palabra para hablar del viaje. Ahora bien, en este viaje, trayecto o senda de la *différance* habría que pensar, una vez más, un movimiento doble. Puesto que no estamos ya ante un esquema clásico del viaje, en el cual primaría la idea odiseica del retorno circular al hogar, a la ley de la casa y de la ciudad como camino de Ulises que integra siempre la posibilidad de la vuelta al lugar de origen, la travesía de la *différance* no puede seguir los pasos de este paradigma odiseico<sup>1</sup>.

El movimiento doble del viaje de la *différance* supone, en primer lugar, que el viaje es siempre un desvío y un rodeo. Un "largo rodeo" es la expresión utilizada por Freud para definir el principio de realidad, no como renuncia al placer, sino como el desvío o relevo de una *différance* que utiliza el aparato psíquico para diferir el goce. La *différance* no es una figura del *Weg* heideggeriano, ni siquiera del *Holzweg* como camino extraviado en el bosque, sino del *Umweg* como posibilidad misma del desvío o como imposibilidad del camino, de la *vía* recta, de la travesía que nos conduce a una determinada destinación. Aunque heredera de ella, la *différance* no puede inscribirse en la experiencia del habla como *Be-wägung*, que era para Heidegger el movimiento que abre y traza un camino, reuniendo y recogiendo en una unidad aquello que nos de-manda y nos interpela. Pues para Heidegger, afirma Derrida, "estar en camino hacia (*unterwegs nach*) otra parte y hacia delante (*anderswohin vorwärts*) [tiene que ver más] con el sentido de destino (*Bestimmung*), que con el de errancia" (Derrida, 1990, 108).

La *différance*, como pensamiento del camino, se encuentra más próxima al "camino desviado", incluso al "abrirse-paso" [*frayage*] como rotura o penetración de un camino contra las resistencias del que nos habla Freud en la *Traumdeutung*, y que Derrida recoge en "Freud y la escena de la escritura"<sup>2</sup>. Allí, Derrida afirma que toda la estructura del camino desviado y del *frayage* en Freud se relaciona no con el tiempo de la presencia, sino con el retraso, con el retardo como temporalidad constitutiva del itinerario de la huella. De esta manera, "la metáfora del camino abierto, tan frecuente en las descripciones de Freud, comunica siempre con el tema del *retardo suplementario* y de la reconstitución del sentido a destiempo, tras un camino de topo,

tras la labor subterránea de una impresión" (Derrida, 1967, 317). Se trata de rodear [*tourner*] y de desviar [*détourner*] la supuesta linealidad de la ruta; se trata del rodeo mismo como experiencia del camino y de la temporalidad, y no como accidente exterior que vendría a invertir el recorrido de una presencia. El movimiento que debemos comprender no consiste en la diferición de un camino originario, el cual se abriría ante nosotros desde una supuesta destinación lineal en el tiempo de la presencia. Más bien señala el juego sin medida de los efectos irreductibles del retraso y la demora en nuestra marcha. Desde Freud, Derrida nos insta a pensar un camino en diferición. "No hay *Weg* sin *Umweg*: el desvío no le sobreviene al camino, lo constituye, incluso lo abre" (Derrida, 1980, 304). Y, por ello, el *Umweg* no es sino una forma de *différance* pura (Derrida, 1980, 306). No hay *différance* sin camino ni camino sin una *différance* originaria que, como línea de demarcación, introduzca en todo pasaje o travesía la probabilidad de una errancia infinita. La *différance* no acontece al pasaje como elemento exterior que viene a desviarlo. La *différance* es el pasaje, y éste, desde su origen, sólo puede tener lugar en un tiempo diferido o en diferición. Y es precisamente "esta doble determinación –afirma Derrida– la que había asignado a la 'palabra' de *différance* con una *a*. De igual manera, se sigue que el *Umweg* no es una especie derivada del camino o del paso. No es una determinación de pasaje, una definición más estrecha o limitada del pasaje, es el pasaje. (El *Weg* (es) *Umweg* desde el primer paso del paso" (Derrida, 1980, 377).

En este movimiento errabundo de la *différance* o del camino como *différance*, no hay tampoco posibilidad para la reunión; no hay *rassemblement* ni *Fügen* posible. La *différance* sólo puede acontecer dislocada, desacordada. *Fuge* en *différance* como imposibilidad misma de la juntura y del encuentro. El viaje de la *différance* tiene lugar como cierto *Unfug*<sup>3</sup>, como dis-yunción o dislocación de toda topología o región reunidora de caminos. Pero, además, esta dis-yunción no sólo se lleva a cabo en el espacio de la *différance*, sino también en la temporalidad como dislocación de una presencia que, como tal, decíamos más arriba, no puede nunca presentarse. El tiempo en *différance* que aquí intentamos pensar no sería "un tiempo de juntas negadas, quebradas, maltratadas, en disfunción, desajustadas según un *dis* de oposición negativa y de disyunción dialéctica, sino un tiempo sin juntura *asegurada* ni conjunción *determinable*" (Derrida, 1993, 42). En esta "trayectoria nece-

sariamente sin rumbo [*cap*] ni seguridad" (Derrida, 1993, 49), la *différance* pura como *Umweg* o rodeo originario arruina todo pensamiento del camino. La *différance* sería una especie de travesía sin rumbo, sin *cap*. El *cap*, además del rumbo, es también el cabo. *Cap* puede utilizarse para hablar de la proa de un barco. *Cap* quiere decir cabeza, incluso capitán. *Faire cap, mettre le cap, changer le cap* son expresiones que indican siempre una cuestión de rumbo y de destinación, relacionadas particularmente con un lenguaje marítimo (se trata siempre de "poner rumbo" o "cambiar el rumbo" de una embarcación, decidiendo su destino)<sup>4</sup>. Un pensamiento de la *différance* sin *cap* indicaría, entonces, que un pensamiento del camino y de la andadura no podrían anunciarse como pensamiento ordenado, calculado, deliberado y orientado hacia un *telos*. Un pensamiento de la *différance* sin *cap* nos estaría indicando también la imposibilidad de controlar los destinos de nuestro navío o, lo que es lo mismo, la posibilidad de que nuestra embarcación pueda navegar a la deriva, sin rumbo ni capitán que intente dirigirla. Pensar sin *cap*, arruinando con ello toda seguridad en la destinación, supondría cierta *catástrofe* del viaje, cierto desastre de la travesía<sup>5</sup>.

Se perfila, así, la segunda ramificación en el recorrido de la *différance* que señalábamos un poco más arriba. Por un lado, decíamos, la *différance*-camino daría lugar al *Umweg* como condición de posibilidad del camino mismo, siendo el desvío y el rodeo los movimientos trazados en el tiempo y el espacio de la *différance*. Por otro, un segundo desplazamiento que se produce en esta experiencia de la *différance* como camino, como pasaje o lugar de paso, recogería esta especie de tragedia de la destinación o errancia infinita que, en parte, no dejaría de asediar, también, la reflexión heideggeriana.

#### LOS DOS PRINCIPIOS: EL TRA-YECTO DE LA DIFFÉRENCE

La "errante circunnavegación" de la *différance* supone la idea del camino en el pensamiento como reenvío generalizado. Toda destinación, afirma Derrida, comenzaría por el reenvío, lo cual equivale a decir que la condición de posibilidad o, más bien, la imposibilidad de toda pretendida seguridad en la destinación vendría regida por la divisibilidad originaria del envío. A partir de este movimiento, la cuestión de la *différance* se torna, también para Derrida,

una cuestión sobre el sentido y sobre el ser. Siguiendo una vez más los pasos de Heidegger, para Derrida, la *différance* nos permitiría pensar la cuestión del ser, del destino y del envío, pero esta vez, de una forma radicalmente diferente. Para Heidegger, la cuestión del ser es, ante todo, una cuestión de la unidad de la emisión y de la indivisibilidad de lo destinal. Por ello, sólo desde esta indivisibilidad del recogimiento y del envío podemos interpretar la epocalidad del ser como *Geschick des Seins*. Para Heidegger, afirma Derrida, "el sentido es siempre el sentido de un camino (*sent* y *set* en indoeuropeo)" (Derrida, 1990, 110), y, como tal, significa también viajar, tender hacia un lugar y coger una dirección, un destino determinado. La epocalidad del ser y el sentido del ser en general podrían inscribirse en el horizonte de esta destinación, de esta puesta-en-camino, pero siempre desde la reunión y recogimiento que articulan toda la estructura del ser. No hay, para Heidegger, posibilidad para la errancia, para la divisibilidad o la multiplicidad de los envíos.

Ante la cuestión del ser, Derrida, se pregunta en cambio: "¿podemos y hasta dónde podemos pensar esta huella y el *dis-* de la *différance* como *Wesen des Seins*? ¿El *dis-* de la *différance* no nos remite más allá de la historia del ser, más allá de nuestra lengua también, y de todo aquello que podemos nombrar con ella? ¿No apela, en la lengua del ser, a la transformación, necesariamente violenta, de esa lengua por una lengua completamente diferente?" (Derrida, 1972, 26). Y en esta transformación de la cuestión del ser, éste no se anuncia ya como reunión o *Versammlung*, "el ser se anuncia a partir de la yección [*jetée*], no a la inversa" (Derrida, 1986, 63). En este sentido, el trayecto de la *différance* puede siempre devenir un envío arrojado, lanzado, proyectado. El *trajet* puede convertirse en un *jet*, en un lanzamiento, tiro, o arma arrojadiza. *Jet* indica también el chorro de agua, y, como todo lecho de un río o camino acuoso, los límites y las fronteras de esta travesía no dejarán de desbordarse y diseminarse en una multiplicidad de efectos de desmoronamiento y hundimiento, sin posibilidad alguna de establecer un anclaje. El trayecto de la *différance*, en definitiva, el camino en *différance* no transcurre entre el plácido recorrido marcado por el verbo *gehen*. Este trayecto, más bien, se inscribiría en cierto *ver-gehen* como falta de conducción o *error* en el camino (es preciso señalar que este verbo puede significar también cometer un delito, violar una ley e, incluso, morirse). Y, en este error o errancia del camino, afirma

Derrida, nos encontramos con "la topología más oscura y más desconcertante [*déroutante*], desviada [*déroutée*] en el desconcierto [*déroute*] de la destinación: aquella que me ha parecido cómodo denominar la *destinoerrancia* o la *clandestinación*" (Derrida, 1992, 361).

Será en esta destinoerrancia o divisibilidad de los envíos donde se produzca, al mismo tiempo, tanto la posibilidad como la imposibilidad del envío mismo. En este sentido, afirma Derrida: "lo que he denominado la 'destinoerrancia' ni siquiera nos proporciona ya la seguridad de *un envío del ser*, de una reunión [*rassemblement*] del envío del ser. Si la diferencia óntico-ontológica asegura la reunión de este envío, la diseminación y la destinoerrancia a las que me refiero son incluso capaces de suspender la diferencia óntico-ontológica misma. Ésta, a su vez, la epocaliza. Lo cual deja en suspenso hasta el concepto y el pensamiento de epocalidad del ser. La destinoerrancia de los envíos va ligada a una estructura cuya aleatoriedad y cuya incalculabilidad son irreductibles" (Derrida, 1987, 413). La *différance* estaría compuesta por la multiplicidad de huellas de reenvíos, huellas en *différance* que no son ni condiciones originarias ni trascendentales, pero que, como tales, dan lugar a la estructura diseminada de los envíos de envíos como condición del sentido. "Todo comienza por el reenvío –decíamos más arriba–, es decir, no comienza. Puesto que esta efracción o esta partición divide al comienzo del juego cualquier reenvío, no hay un reenvío, sino que desde ahora hay, siempre, una multiplicidad de reenvíos, tantas huellas diferentes reenviando a otras huellas y a huellas de otras [...] Esta divisibilidad o esta *différance* es la condición para que haya envío, eventualmente un envío del ser, una dispensación o un don del ser y del tiempo, del presente y de la representación" (Derrida, 1987, 141-142).

Para comprender todo el alcance de estos conceptos en la obra de Derrida debemos dirigir antes nuestros pasos a Freud. Es precisamente de Freud y de su noción de *Umweg*, más que del *Weg* heideggeriano, del que toma forma un pensamiento de la *différance* como reflexión sobre la destinación. Este valor de *Umweg* o camino desviado es el que utiliza Freud para señalar las relaciones existentes entre el principio de realidad (PR) y el principio de placer (PP). Dichas relaciones se establecen desde un modelo energético: ambos principios forman parte de aquello que Freud denominó los procesos secundarios o energías ligadas, frente a las energías no ligadas o procesos primarios

entre los cuales se encuentran las pulsiones. Ahora bien, el principio de placer posee, sin embargo, un estatuto un tanto extraño dentro del aparato psíquico. Según Freud, el principio de placer se halla siempre en el límite de ambos procesos –puede a veces acontecer como energía ligada y a veces como energía pulsional no ligada– y, como tal, puede llegar a desbordarse poniendo al organismo en peligro. En este momento entraría en escena una especie de discípulo, lugarteniente o esclavo que vendría a enseñar o a educar a este maestro difícilmente educable. Este correo o emisario no es otro que el principio de realidad, el cual, con su entrada, no haría desaparecer el placer, sino que lo pondría en retirada, obligándolo con ello a diferirse, a delegarse. Ambos principios, el PR y el PP, vendrían a limitar el placer, a limitar su intensidad y a controlar su desmesura estableciendo en él una estructura del desvío y del rodeo meditado (Freud, 1991, Tomo XVIII, 10). A este respecto, nos dice Derrida:

Según un esquema que no ha dejado de guiar el pensamiento de Freud, el movimiento de la huella se describe como un esfuerzo de la vida protegiéndose a sí misma *difiriendo* [*différant*] la investidura [*investissement*] peligrosa, constituyendo una reserva (*Vorrat*). Y todas las oposiciones de conceptos que surcan el pensamiento freudiano relacionan cada uno de los conceptos a otro como los momentos de un rodeo en la economía de la *différance*. El uno no es sino el otro diferido, el uno *difiriendo* [*différant*] del otro. El uno es el otro en *différance*, el uno es la *différance* del otro [...] Es así también, por ejemplo (pero semejante empleo dirige todo, comunica con todo), como la diferencia entre el principio de placer y el principio de realidad no es sino la *différance* como rodeo (Derrida, 1972, 19-20).

En este largo rodeo del *Umweg* se situará la *différance* derridiana, la cual, sin embargo, verá en el papel de la delegación y del retardo el punto o línea de fuga más potente de la reflexión freudiana. Por ello, nos dice Derrida, "el placer puro y la realidad pura son límites ideales, que es como decir ficciones. Tan destructivas y mortales la una como la otra. Entre las dos, el rodeo *difiriente* [*différant*] forma pues la efectividad misma del proceso, del proceso 'psíquico' como proceso 'vivo'. Semejante 'efectividad' nunca está presente o dada. Ella 'es' lo que del don no es nunca de forma presente donante ni dado. Hay (*es gibt*) –eso da, la *différance*" (Derrida, 1980, 304). El rodeo *difiriente* es constitutivo tanto del tiempo como del espacio de la

*différance*. El rodeo difiriente, también, es la condición de posibilidad de toda destinación, de todo pensamiento del destino. En un guiño a los principios freudianos, Derrida localiza la cuestión de la destinación en dos principios: el principio postal (PP) y el postal restante (PR). Este último, señalaría el resto o *restancia* que quedaría en el trayecto o en la travesía, la cual corre siempre el riesgo de no llegar nunca a suceder o a tener lugar como tal. Principio restante o principio de ruina que vendría de la mano de la divisibilidad sin medida y, en el cual se esbozan dos tipos de restos: por un lado, el resto que siempre puede destruirse, y se destruye de forma excesiva porque él mismo es excesivo. Demasiado resto, demasiados restos. Pues "el resto 'es' lo que siempre puede desaparecer de forma radical, sin resto, en el sentido de lo que restaría de forma permanente (la memoria, el recuerdo, el vestigio, el monumento). El resto puede siempre no restar en el sentido clásico del término, en el sentido de sustancia. Es bajo esta condición que hay resto. Bajo la condición que pueda no restar, que le pueda ocurrir el no restar. Un resto es finito o no es un resto" (Derrida, 1992, 333). Por otro lado, habría un resto indestructible, ni trascendente, ni permanente. Resto que resta o *restancia* que limita y contradice la lógica de la simple presencia. Dicho resto no vendría simplemente a modificar el ser o la presencia del ser. "Éste indica una repetición, una iterabilidad más bien, que no se anuncia ya sólo a partir del ser o de la entidad" (Derrida, 1992, 332-333).

La cuestión de la destinación, del envío y del reenvío en la *différance*, por lo tanto, va a jugarse en la coyuntura de estos dos principios. Por un lado, la pulsión de divisibilidad que asedia la destinación; por otro, la iterabilidad que se introduce allí donde existe la posibilidad de un resto o restancia excesiva. Por lo que se refiere al principio postal, afirma Derrida, "el principio postal no es más un principio o una categoría trascendental: lo que se anuncia o se envía bajo ese nombre (entre otros nombres posibles, como tú) ya no pertenece lo bastante a la época del ser para someterse a cierta trascendentalización, 'más allá de todo género'. Lo postal no es sino un pequeño pliegue, completamente además. Un relevo para marcar que nunca hay relevo" (Derrida, 1980, 206). Como si de una carta o tarjeta postal se tratara, tan impúdica, abierta a todas las miradas, estereotipada y, en ocasiones, desvergonzada, la cuestión de la *différance* como cuestión del envío se inscribe y se destina en un pensamiento de lo postal. *Anatomía de una tarjeta postal*. Anatomía o disección de una *diffé-*

*rance* asediada por la pulsión postal, por la patología de la destinación que contamina todo pensamiento del ser y de su epocalidad. Suerte de divisibilidad de lo destinal que amenaza todo recogimiento, toda reunión, todo envío. Una *différance*-envío, como el deseo que mina y arruina los límites del principio de realidad y del principio de placer, asedia toda destinación o toda supuesta indivisibilidad de la misma. Pues, "hay ahí un sufrimiento [*souffrance*] de la destinación [...] Yo sufro –afirma Derrida– [...] una verdadera patología de la destinación" (Derrida, 1980, 123). Y, en dicha patología, la estructura de la *différance* sólo puede acontecer como estructura en *souffrance*, en suspenso, en retardo o, como indica la expresión francesa *lettre en souffrance*, la *différance* sería una especie de carta desviada o extraviada de su destino. *Souffrance de la lettre*, sufrimiento o padecimiento de la destinación: pasión del ser en instancia (Derrida, 1998, 56).

#### DESTINAR, ENVIAR, REMITIR

Aún no hemos comenzado a pensar lo que Derrida entiende por destinación. Hemos recorrido sus caminos, sus callejones y atolladeros, pero todavía no nos hemos preguntado lo que decimos cuando hablamos de ella. Hemos hablado de la carta, de la tarjeta postal y de la catástrofe que, de forma continua, asedia sus recorridos. Por lo que se refiere al destino, esta palabra posee reminiscencias heideggerianas. La destinación aparece en los textos de Derrida relacionada también con Lacan. Destinar, enviar, remitir nos indican constantemente su relación con el principio postal antes señalado. La economía circular de la destinación exige que ésta se componga, por un lado, de un lugar de emisión determinable y, por otro, de un lugar de recepción determinado: se trata de una circulación regulada que organiza el retorno y el trayecto del envío. "Reapropiación y readequación trascendentales que cumplen un auténtico contrato" (Derrida, 1980, 465). El trayecto debe ser siempre un trayecto propio, circular y asegurado, y nunca debe correr el riesgo de perderse en el camino, de desviarse, destruirse o dividirse, dando lugar con ello a una errancia sin retorno. La economía circular de la destinación implica necesariamente una teleología histórica, desde la cual, desde el momento mismo que el envío llega a destinación, la historia del sentido cobra sentido. Y, en el caso de que algún envío se pierda o se

descarrile en el camino, se tratará en lo posible de volverlo a colocar, de ponerlo en camino, corrigiendo la desviación, rectificando la división, haciendo recordar por todos los medios la existencia de una dirección determinada y de una línea auténtica. La figura privilegiada para escenificar esta representación teatral de la metafísica de la destinación es, para Derrida, la figura de la carta. Uno de los textos más leídos y comentados, sobre esta cuestión, es "Le facteur de la vérité", donde Derrida lleva a cabo una lectura de la lectura realizada por Lacan del cuento de Poe titulado "La carta robada". No comentaremos aquí dicha lectura, sin embargo, intentaremos extraer de ella y, en general, de todo el libro en el que ésta se inserta (esto es *La carte postale*) las claves para comprender todo el alcance del movimiento de la destinación y del destino en Derrida.

La carta era la figura privilegiada del envío. Así, *La carte postale* se abre con una serie de cartas o restos de una correspondencia en parte destruida por el fuego, en una especie de confesionario epistolar, sin autor ni destinatario definido. La carta y lo postal, en general, permitirán a Derrida pensar el juego de la *différance* que asedia y mina el *Geschick* heideggeriano, introduciendo en él un pensamiento de lo múltiple. Dicho pensamiento no concierne únicamente a la cuestión de la destinación, sino también, a la llamada. Como hemos visto, el *Geschick* heideggeriano venía determinado por la De-manda [*Der Be-lang*], como aquello que solicitaba, que requería nuestra esencia. Y, en la medida que dicha esencia nos concierne, nos encaminamos hacia ella. De esta manera, gracias al camino llegamos a aquello que nos reclama y que nos demanda. Ahora bien, desde el momento mismo que se introduce en el pensamiento del camino la posibilidad de la deriva, de la a-destinación, se mina con ello todo pensamiento de la llamada como demanda que guarda y custodia. La llamada, para Derrida, seguirá una estela más nietzscheana que heideggeriana. La llamada, como un "ven" que se repite, tiene la fuerza afirmativa del sí nietzscheano ante el eterno retorno. El "ven" no es ni una orden, ni un imperativo, ni una ley; tampoco dice nada ni muestra nada, ni describe ni prescribe un lugar, sujeto u objeto anterior a la llamada o destinado a ella. "Ven" es un acontecimiento que, como tal, siempre viene del otro. La llamada es la llamada no de lo próximo, de lo cercano o de la morada que ya habitamos, sino de lo más alejado, lo más extraño, de la alteridad más absoluta. Por ello, el acontecimiento, como llamada, no puede situarse ya en la estela apropia-

dora del *Ereignis*. La llamada ya no es ni identificable, ni verificable, ni decidible. De esta manera, se introduce en ella la posibilidad del desastre, de la catástrofe, del apocalipsis. "Ahora bien, precisamente se anuncia aquí, promesa o amenaza, un apocalipsis sin apocalipsis, un apocalipsis sin visión, sin verdad, sin revelación, *de los envíos* (pues el 'ven' es plural en sí), de las direcciones sin mensajes y sin destinación, sin destinatario o destinatario decidible, sin juicio último, sin otra escatología que la del tono del 'ven', su *différance* misma, un apocalipsis más allá del bien y del mal" (Derrida, 1982, 95). La llamada se sitúa, pues, en el alejamiento, en la distancia y en la extrañeza de un movimiento sin trayecto, sin destinación asegurada.

Todo se juega ahí. En la estructura o lógica *telepática*, en la yección y proyección del prefijo *tele* que, en su movimiento de distanciamiento, introduce en todo *telos* la huella o intervalo de una lejanía sin finalidad. *Tekné telepathiké* que da lugar a los envíos, a las transferencias, transportes, a las transposiciones, a toda lógica del *trans*. *Tele* que, a la vez, asedia todo *pathos*, introduciendo en él la posibilidad de la *patía* como enfermedad o corrupción. "*Fort: Da, telepatía contra telepatía, la distancia contra la inmediatez amenazante, pero también lo contrario, el sentimiento (siempre próximo a sí mismo, se cree) contra el sufrimiento [souffrance] del alejamiento también se llamaría telepatía*" (Derrida, 1987b, 268). El *tele*, como distancia y transferencia que pone en marcha la destinación, puede introducir en ella también la posibilidad de la muerte o la patología del envío. Espaciamento o distancia telepática o estructura telefónica de la *différance* que inscribe en ella la posibilidad de la interferencia, de la discontinuidad y de la lejanía en la llamada. Todo comenzaría con el envío, decíamos más arriba. Todo comenzaría también con una llamada de teléfono, con un envío telegráfico o con el timbre o *tekné* telefónica que multiplica, distanciando, espaciando toda llamada (Derrida, 1987c, 80). Y, de este modo, afirma Derrida, en relación con el destino, la destinación y el pensamiento del ser tal y como Heidegger planteó estas cuestiones:

La cosa es muy grave, me parece, pues si hay en primer lugar, por así decirlo, el envío, el *Schicken* reuniéndose en el *Geschick*, si el envío no se deriva de nada, entonces, la posibilidad de lo postal siempre está ahí, en su retirada misma. Desde ese momento *hay*, desde ese momento se da (*es gibt*), se destina, se tiende [...]. Si 'parto' de la destinación y del

destino o de la destinación del ser (*Das Schicken im Geschick des Seins*), no puede pensarse *prohibirme hablar* entonces de "postal" más que con la condición de hacer de esa palabra el elemento de una imagen, de una figura, de un tropo, una tarjeta postal del ser, en cierto modo [...]. Si por el contrario (pero no es simplemente lo contrario), pienso lo postal y la tarjeta postal a partir de lo destinal del ser, como pienso la casa (del ser) a partir del ser, del lenguaje, y no a la inversa, etc., entonces lo postal no es ya una simple metáfora, es incluso, como lugar de todas las transferencias y de todas las correspondencias, la posibilidad "propia" de toda retórica posible (Derrida, 1980, 72-73).

Si todo comienza por el envío, es lo mismo que decir que no comienza, o que todo tiene su origen en la técnica, en la artefactualidad o en lo maquínico. Precisamente, a este elemento maquínico del envío se refiere Derrida cuando inserta la lógica de la destinación (o de la a-destinación) dentro del funcionamiento de cierto principio postal. Y, si todo envío tiene su origen en esta especie de tecnología postal o principio postal sin medida, significa que ya no podemos hablar más del Envío o de La metafísica, como tal, sino de la multiplicidad de envíos sin destinación, sin dirección determinable, sin transmisión ni comunicación:

Incluso, no hay lo postal o el envío, hay lo postal en plural y los envíos. Y este movimiento (que me parece muy alejado y muy próximo a la vez del de Heidegger, pero qué importa) evita ahogar todas las diferencias, mutaciones, escansiones, estructuras de los regímenes postales en una única y misma gran oficina postal central. En una palabra [...] desde que hay, hay la *différance* [...] y hay distribución [*agencement*] postal, relevo, retraso, anticipación, destinación, dispositivo telecommunicante, posibilidad y necesidad fatal de desvío, etc. Hay estrofa (hay estrofa en todos los sentidos, apóstrofe y catástrofe) (Derrida, 1980, 74).

Catástrofe de la destinación o estructura *cartapostaleada* (como interferencia, divisibilidad, iterabilidad) de la *différance*. Si todo comienza por el envío, por lo postal, la tarjeta postal, lo maquínico o la técnica, esto equivale a decir que en definitiva en todo comienzo encontramos ya la reproducción, la repetición que imposibilita el origen absoluto. En la multiplicidad de los envíos y en la divisibilidad infinita del remitir no puede haber comienzo único que no esté desde el principio *cartapostaleado*. En el comienzo, afirma Derrida, "no hay más que tarjetas postales, trozos anónimos y sin domicilio fijo, sin destinatario titular, cartas abiertas, pero como criptas" (Derrida, 1980, 60).

## NOTAS

- 1 Sobre la figura del viaje, tanto en el pensamiento occidental como en la obra de Derrida, es imprescindible el libro de Derrida, J., y Malabou, C.: *La contre-allée*. Paris, La Quinzaine littéraire-Louis Vuitton, 1999.
- 2 En una importante nota el pie, Derrida afirma: "En un pasaje que nos interesaría aquí por la relación que reconoce entre la negación pensada y la *différance*, la demora, el desvío (*Aufschuâ, Denkenaufschuâ*) (la *différance*, unión de Eros y Thanatos), la emisión de las antenas se le atribuye no al inconsciente sino al yo [...]. Acerca del *Denkenaufschuâ*, acerca del pensamiento como retardo, prórroga, aplazamiento, tregua,

desvío, *différance* opuesta a, o más bien diferenciadora [*différante*] del polo ficticio, teórico y ya desde siempre transgredido, del 'proceso primario', cfr., Todo el capítulo VII de la *Traumdeutung*. El concepto de 'camino desviado' (*Umweg*) es ahí central. La 'identidad de pensamiento', enteramente tejida de recuerdos, es el enfoque que ha sustituido ya desde siempre a una 'identidad de percepción', enfoque del 'proceso primario' y *das ganze Denken ist nur ein Umweg...* ('Todo pensamiento no es sino un camino de desvío')" (Derrida, 1967, 333n).

- 3 La figura de la *Un-Fuge* es trabajada por Derrida en *Spectres de Marx* en conexión con la justicia como dislocación, disyunción y anacronía, en el

**Recibido:** 30 de noviembre de 2006

**Aceptado:** 15 de diciembre de 2006

sentido que Heidegger habla, en "La sentencia de Anaximandro", de la *adikia* como lo desencajado, lo torcido o lo injusto frente al acorde o armonía de la *Diké*, del *Fug*, del *Fuge*.

- 4 Respecto a la potencialidad semántica de esta palabra, es preciso remitirse al análisis que Derrida hace de ella en *L'autre cap*. Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- 5 Cuando Derrida utiliza la palabra "catástrofe" no se refiere con ella a un determinado acontecimiento destructivo que, mediante su intervención, alteraría el orden de las cosas. Con esta palabra ocurre lo mismo que con tantas otras a las que Derrida *re-significa*, extrayendo de ellas toda su potencialidad semántica (tal es el caso de la escritura, por ejemplo). En este caso, la catástrofe es utilizada para señalar con ella en particular un *movimiento*: el movimiento o recorrido marcado por una figura retórica, esto es, la metáfora. Es precisamente en ella donde Derrida encuentra la potencialidad del tropo, relacionado etimológicamente al verbo griego *strepho* que significa "ir y venir", "volverse hacia", "derivar", *errar*. Y es en esta errancia

del vehículo metafórico donde comienza a perfilarse la catástrofe generalizada que desborda y hace incontrolable el concepto metafísico de metáfora, para el cual dicha figura formaba parte de una teoría económica del discurso (la metáfora no es sino un ornamento útil, destinada a la abreviación de tiempo y de espacio). Entendida como transporte, o vehículo que circula de un sentido al otro (es ésta la definición aristotélica de metáfora), la metáfora puede dar lugar a una generalización abismal de lo metafórico, abriendo con ello la errancia sin medida de lo semántico. En este sentido, la catástrofe metafórica indica, ante todo, esta potencia de desplazamiento o desbordamiento de los lugares y los límites.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Derrida, J. (1967): *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil.
- (1972): *Marges –De la philosophie*, Paris, Minuit.
  - (1980): *La carte postale*, Paris, Flammarion.

- (1982): *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée.
  - (1986): "Forcener le subjectile", en Thévenin, P. y Derrida, J.: *Antonin Artaud. Dessins et portraits*, Paris, Gallimard.
  - (1987a): *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée.
  - (1987b): *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée.
  - (1987c): *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée.
  - (1990): *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion.
  - (1991): *L'autre cap*, Paris, Minuit.
  - (1992): *Points de suspension. Entre-tiens*, Paris, Galilée.
  - 1993): *Spectres de Marx*, Paris, Galilée.
  - (1998): *Demeure, Maurice Blanchot*, Paris, Galilée.
- Derrida, J. y Malabou, C. (1999): *La contre-allée*, Paris, La Quinzaine littéraire-Louis Vuitton.
- Freud, S. (1991): *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Heidegger, M. (1990): *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Pöggeler, O. (1986): *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza.