

Comparación entre la literatura como filosofía en Merleau-Ponty y la autobiografía en  
Derrida

Jairo Iván Mantilla García

Trabajo de Grado para Optar el Título de Magister en Filosofía

Director

Alicia Natali Chamorro Muñoz

Doctora en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias humanas

Escuela de Filosofía

Maestría en Filosofía

Bucaramanga

2025

### **Dedicatoria (Opcional)**

(Se puede incluir como homenaje a una o varias personas que influyeron en el éxito del trabajo de grado)

### **Agradecimientos (Opcional)**

(Se reconoce la ayuda de personas o instituciones que contribuyeron significativamente en el desarrollo del trabajo, apoyo económico, toma de datos, préstamo de literatura y equipo, asistencia en la preparación de tablas, ilustraciones, lectura crítica y corrección del documento)

## Tabla de Contenido

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	9
1. EL ORIGEN DE LA GEOMETRÍA DE EDMUND HUSSERL, UN ENCUENTRO ENTRE MAURICE MERLEAU-PONTY Y JACQUES DERRIDA.....	12
1.1. Contexto general .....	12
1.2. Un punto de encuentro: <i>El origen de la geometría</i> de Husserl.....	15
2. LA AUTOBIOGRAFÍA EN DERRIDA .....	20
2.1. La autobiografía, un interés siempre presente .....	21
2.2. La autobiografía y la crítica del sujeto: el <i>Autos</i> .....	22
2.3. El <i>Autos</i> , la firma y la autobiografía .....	23
2.4. El <i>Autos</i> y el otro.....	25
2.5. El <i>Bios</i> : vinculación entre vida y muerte .....	26
2.6. La <i>Huella</i> : la escritura en general .....	30
2.7. <i>Huella</i> y autobiografía animal .....	33
3. MELEAU-PONTY Y LA RELACIÓN ENTRE LITERATURA Y FILOSOFÍA. 35	
3.1. El objetivo de la fenomenología de Merleau-Ponty .....	36
3.2. Concepción del lenguaje en Merleau-Ponty .....	38
3.3. Vinculación lenguaje cuerpo.....	40
3.4. Palabra hablada y palabra hablante.....	41
3.5. El <i>Quiasmo</i> .....	43
3.6. La <i>Carne</i> .....	44
3.7. Las ideas en Merleau-Ponty.....	46

CONCLUSIONES.....	50
COMPARACIÓN ENTRE LITERATURA COMO FILOSOFÍA EN MERLEAU-PONTY Y LA AUTOBIOGRAFÍA EN DERRIDA.....	50
Dos enfoques ante la filosofía.....	50
El legado de Husserl en <i>El origen de la geometría</i> .....	52
Los adversarios filosóficos .....	52
La crítica al sujeto moderno.....	55
<i>Carne</i> en Merleau-Ponty y <i>Huella</i> en Derrida .....	57
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	60

## Resumen

**Título:** Comparación entre la literatura como filosofía en Merleau-Ponty y la autobiografía en Derrida

**Autor:** Jairo Iván Mantilla García

**Palabras Clave:** Literatura, autobiografía, escritura.

**Descripción:** Este trabajo realiza una comparación de los enfoques filosóficos de Merleau-Ponty y Derrida a través de la relación entre literatura y filosofía en el primero, y la autobiografía en el segundo. Aunque ambos comparten el legado de la fenomenología husserliana, difieren respecto a sus objetivos y métodos. Merleau-Ponty busca una descripción cada vez más precisa de la experiencia vivida, transitando desde la percepción corporal hasta el lenguaje literario, y comprendiendo la literatura como medio privilegiado para expresar la experiencia. Derrida, por su parte, adopta la deconstrucción para criticar las estructuras del pensamiento occidental, enfocándose en la escritura, la *Huella* y la imposibilidad de una identidad plena del sujeto. Ambos critican el sujeto moderno y coinciden en superar los dualismos tradicionales (sujeto/objeto, mente/cuerpo), pero desde ángulos distintos. Merleau-Ponty desarrolla la noción de *Carne* para mostrar la unidad encarnada de percepción y mundo, mientras que Derrida propone la *Huella* como marca originaria de significación, destacando la *différance* y la dislocación del sentido. En última instancia, sus nociones fundamentales revelan puntos de cercanía y distancia: mientras Merleau-Ponty se orienta hacia una fenomenología de la experiencia vivida, Derrida desmantela los supuestos del lenguaje y la identidad desde una crítica radical a la metafísica de la presencia.



## Abstract

**Title:** Comparison between Literature as Philosophy in Merleau-Ponty and Autobiography in Derrida

**Author:** Jairo Iván Mantilla García

**Key Words:** Literature, autobiography, writing.

**Description:** This paper compares the philosophical approaches of Merleau-Ponty and Derrida through the relationship between literature and philosophy in the former, and autobiography in the latter. Although both share the legacy of Husserlian phenomenology, they differ in their goals and methods. Merleau-Ponty seeks an increasingly precise description of lived experience, moving from bodily perception to literary language, viewing literature as a privileged means to express experience. Derrida, on the other hand, adopts deconstruction to critique the structures of Western thought, focusing on writing, the trace, and the impossibility of a complete subject identity. Both criticize the modern subject and aim to overcome traditional dualisms (subject/object, mind/body), though from different angles. Merleau-Ponty develops the notion of *Flesh* to show the embodied unity of perception and world, while Derrida introduces the *Trace* as the originary mark of signification, emphasizing *différance* and the displacement of meaning. Ultimately, their fundamental notions reveal both proximity and distance: while Merleau-Ponty leans toward a phenomenology of lived experience, Derrida dismantles the assumptions of language and identity through a radical critique of the metaphysics of presence.

## Introducción

La relación entre filosofía y literatura ha sido motivo de mucha especulación en el pensamiento contemporáneo, especialmente entre autores que han cuestionado los límites tradicionales del discurso filosófico. En este trabajo se busca explorar y comparar cómo Maurice Merleau-Ponty y Jacques Derrida han abordado esta relación, centrándose en particular en dos aspectos clave: Merleau-Ponty, con la relación entre filosofía y literatura donde esta última tendría modo de expresión capaz de captar con una mayor fuerza la experiencia del mundo, y en Derrida, la autobiografía como forma de escritura filosófica que subvierte las fronteras entre lo personal y lo conceptual.

Merleau-Ponty, en sus últimos escritos, especialmente en *Lo visible y lo invisible* y los textos preparatorios a *La prosa del mundo*, abre un espacio de diálogo entre filosofía y arte, entendiendo ambos como caminos hacia una verdad encarnada en la experiencia perceptiva y en el lenguaje. Por su parte, Derrida, particularmente en obras como *Otobiografías* y *Circonfesión*, incorpora la autobiografía como estrategia filosófica, desafiando la pretensión de neutralidad del discurso filosófico y haciendo de la escritura un lugar donde el yo, el otro y el lenguaje se entrecruzan de manera indisoluble.

De entrada, llama la atención cómo ambos autores desafían las fronteras que de la filosofía para desarrollar sus puntos de vista. En ambos casos hay un interés común por la escritura y el lenguaje y es tal vez una profundización en este aspecto lo que les lleva a expandir sus reflexiones a otros géneros más allá de la filosofía. Por otro lado, la raíz común de la fenomenología y concretamente de *El origen de la geometría* de Husserl, son elementos que motivan para indagar acerca de cómo unos mismos intereses puedan dar paso a la elaboración de unos planteamientos filosóficos centrados en la autobiografía en Derrida, y en la literatura en

Merleau-Ponty. Es por ello que este trabajo busca responder a la pregunta de ¿cuál es la relación que hay entre los entre la literatura como filosofía en Merleau-Ponty y la autobiografía en Jacques Derrida?

Es por eso que el desarrollo de este trabajo, se llevará a cabo en cuatro puntos básicos con miras a esclarecer esta relación de cercanías y distancias entre ambos autores. En un primer lugar, se partirá de un breve contexto histórico que tratara de mostrar el peso de las diferencias generacionales y el punto crucial de su encuentro, la obra *El origen de la geometría* de Husserl donde ambos recibirán influencias y a la vez forjaran sus propios puntos de vista. Sacando los puntos comunes de este encuentro se pasará a hacer una exposición en la segunda y tercera parte de la Autobiografía en Jackes Derrida y la literatura como filosofía en Merleau-Ponty respectivamente. Estos apartados tienen la intención de exponer de manera sintética los puntos básicos de ambos desarrollos filosóficos, para poder así abordar una comparación en el capítulo conclusivo donde se puede apreciar sus cercanías y distancias desde el análisis que cada uno tiene respecto al legado de Husserl, al cuestionamiento del sujeto y en un breve análisis de las dos nociones clave en estos dos temas la huella respecto a la Autobiografía en Derrida y la Carne, respecto a la relación entre filosofía y literatura en Merleau-Ponty.

Por último, respecto al propósito de este trabajo, es de resaltar que tanto Merleau-Ponty como Derrida, representan filósofos que han llevado a cabo su trabajo con rigor y tomando en consideración fuentes clásicas de la tradición filosófica. Es por ello que llama la atención esa deriva que a través de sus trabajos van teniendo hacia géneros que se mueven en otros registros más allá de la filosofía. Por medio de esta comparación se busca poner en valor estos ejercicios filosóficos que se mueven en ámbitos diversos al conceptual y que tratan de desarrollar sus objetivos con herramientas y formas que tocan la expresión literaria. Profundizar en estos

desarrollos pone en cuestión si la filosofía solo puede expresarse de manera rigurosa por medio de las pautas que dictan los cánones académicos y abre la reflexión a las muchas maneras como se puede hacer filosofía en el presente.

## **1. *El origen de la geometría* de Edmund Husserl, un encuentro entre Maurice Merleau-Ponty y Jacques Derrida**

En este primer apartado nos acercaremos a un breve contexto histórico que nos permita ubicar a ambos autores con sus diferencias generacionales y a la vez nos lleven a sus puntos de encuentro. El punto crucial aquí lo representa la fenomenología y de manera más específica *El origen de la geometría* de Husserl que marcará un camino para ambos filósofos con sus tesis. Por ello se hará una breve exposición de las mismas y un rápido recuento de la recepción por parte de cada autor. Con este punto de partida se ofrecerán unos rasgos comunes que se podrán apreciar en la exposición individual de cada autor y que serán el terreno desde donde se hará la comparación final.

### **1.1. Contexto general**

Como punto de partida es importante considerar un breve apartado histórico que posibilite un acercamiento contextual entre Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) y Jacques Derrida (1930-2004). Esto posibilitará, comprender, cómo desde algunos ámbitos historiográficos se ha planteado una distancia de tipo generacional entre ambos autores. Sin embargo, en esta misma línea cronológica y contextual, se abordará la mutua influencia de la fenomenología y la relevancia de Husserl con su obra de *El origen de la geometría*. Una rápida revisión de las tesis principales de esta obra, así como la asunción de algunas de sus ideas por parte de ambos autores, nos dará un primer terreno común para avanzar hacia una lectura comparativa poniendo de relieve sus cercanías, sus enfoques y sus distancias.

Como es sabido, tanto Merleau-Ponty como Derrida pueden ser ubicados dentro del ámbito del pensamiento francés contemporáneo dentro de la tradición fenomenológica que viene

desde Edmund Husserl, sin embargo, es preciso matizar el contacto y la recepción que cada uno hizo del legado del filósofo alemán. En el caso de Merleau-Ponty, se le reconoce un papel fundamental en la recepción de la fenomenología en Francia, pues además de haber sido uno de los primeros extranjeros en estudiar los archivos Husserl en Lovaina en 1939, gracias a sus gestiones académicas, se logró instalar un centro de estudios Husserl en la Sorbona en mayo de 1958 (Alloa, 2014, p.225) Por su parte, Derrida ingresa en la Ecôle Normale Supérieure en 1952 y bajo la dirección de Michel Foucault recibe sus primeras clases sobre *Ideas II* de Husserl y la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty. Derrida se destaca por haber sido uno de los primeros en realizar una investigación sobre los trabajos del primer Husserl, con su tesis *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (Alloa, 2014, p.223).

De manera general, se podría decir que a Merleau-Ponty se le reconoce como continuador y desarrollador de la tradición fenomenológica ampliando los ámbitos de la conciencia hacia el papel de la corporalidad en la experiencia (Taddio, 2024, p. 25). Por su parte, la fenomenología que trabaja Derrida se encuadra en un primer periodo de su pensamiento donde el filósofo francés entabla un diálogo con algunos de los textos de Husserl alrededor de problemas epistemológicos. Sin embargo, poco a poco se irá distanciando en una creciente radicalización, haciendo hincapié en la crítica de temas como el signo o la presencia (Ferraris, 2003, p. 26). En un primer momento podría parecer que los matices respecto a Husserl entre ambos filósofos, responden a vías de pensamiento totalmente heterogéneas debido a asuntos cronológicos, como son los veintidós años de edad que median entre ambos pensadores, o por el hecho generacional, de que cuando el joven Derrida iniciaba sus estudios, Merleau-Ponty era uno de los representantes más destacados de la fenomenología. Sin embargo, sin obviar las distancias, es interesante notar las fuentes comunes y las coincidencias que se dan entre ambos filósofos.

Como suele ser habitual en la historiografía, el recurso a la periodización y la clasificación de ciertos fenómenos y pensadores dentro de una serie de etiquetas, puede pasar por alto las conexiones y afinidades que subyacen en una cierta narrativa de oposiciones y diferencias en la historia del pensamiento. El caso de Merleau-Ponty y Derrida puede ser paradigmático en este sentido. Desde los testimonios mismos de Derrida y Foucault, la fenomenología, representada en la Francia de aquel tiempo por Merleau-Ponty y Sartre, llegó a convertirse en una especie de tradición que era necesario criticar y superar apelando a nuevos ámbitos del pensamiento (Dosse, 2004, p.57). Por su parte, Foucault (1989) reconoce la influencia que tuvieron las conferencias impartidas por Husserl en 1929 conocidas como las *Meditaciones Cartesianas*, y ve en ellas el inicio de dos interpretaciones de la fenomenología. Por un lado, una línea que apuntaba hacia una filosofía del sujeto, protagonizada por Merleau-Ponty y Sartre, y otra línea más preocupada por asuntos epistemológicos (p. 8). Esta misma visión es compartida por Derrida, que además afirma que a mediados de los años cincuenta ya no se leía directamente a Husserl y la fenomenología era vista bajo el filtro de las obras de Merleau-Ponty y Sartre (Ferraris, 1997, p. 40). Es precisamente en una línea más epistemológica, contraria a esa tradición, en la que el joven Derrida inicia sus primeras reflexiones filosóficas acercándose a las preocupaciones del primer Husserl con obras centradas en la génesis de los objetos matemáticos, la objetividad y la ciencia. De este periodo surgirá en 1954 *El Problema de la Génesis en la filosofía de Husserl*, tesis con la que culminará sus estudios secundarios, y que le llevará unos años más tarde, a realizar la traducción al francés de *El origen de la geometría* de Husserl, a la que Derrida dedicará una extensa introducción en 1961 (Ferraris, 2003, p. 3). Precisamente esta última obra resulta ser clave para percatarse de la cercanía entre la filosofía de Jacques Derrida y Maurice Merleau-Ponty.

Considerando las visiones que Foucault y Derrida aportan sobre el panorama filosófico de su época, cabría añadir la relevancia que en su momento tuvo la muerte repentina de Maurice Merleau-Ponty acaecida por un paro cardíaco el 3 de mayo de 1961. Con la desaparición del filósofo de la corporalidad sucedía el cierre de una época marcada por la fenomenología y se abrían nuevos caminos a corrientes como el estructuralismo que poco a poco tomaba más fuerza en el ámbito francés. Sin embargo, resulta innegable la importancia que Maurice Merleau-Ponty tuvo para este giro al haber vinculado su trabajo de esos últimos años con autores como Claude Levi-Strauss y Ferdinand de Saussure (Dosse, 2002, p.55) En este sentido, en los últimos desarrollos de su pensamiento el tema del lenguaje se va perfilando como un problema central de su reflexión filosófica. Así lo muestra una serie de notas de sus cursos, apuntes personales y esbozos que desde inicios de los cincuentas el filósofo va corrigiendo y en ocasiones abandonando. De estos años surgen obras como *Signos* de 1960, su última obra publicada en vida, así como varios libros de publicación póstuma, como *La prosa del mundo* y *Lo visible y lo invisible* (Lefort, 1969, p. 09) De entre esas producciones, truncadas con su repentina muerte, llama la atención unas notas de un curso que Merleau-Ponty impartió en 1959 sobre la obra de Husserl *El Origen de la Geometría*, obra que como ya se expuso, el mismo Derrida tradujo y comentó ampliamente en una introducción en 1961.

## **1.2. Un punto de encuentro: *El origen de la geometría* de Husserl**

*El origen de la geometría*, hace parte de un apéndice de *La crisis de las ciencias europeas* publicado en 1936. Entre 1956 y 1957, Derrida inicia la traducción de esta obra y termina en julio de 1961, unos meses después de la muerte de Merleau-Ponty. Se sabe que en algún punto ambos filósofos estuvieron en contacto, pues Merleau-Ponty estuvo interesado en realizar una traducción al francés del texto completo de *Krisis*, y al enterarse que Derrida estaba

traduciendo el apéndice de dicha obra, hubo una comunicación vía correo con el propósito de unir esfuerzos en dicha empresa. Sin embargo, el proyecto nunca llegó a concretarse y se frustró de manera definitiva por la muerte repentina de Merleau-Ponty (Alloa 2014, pp. 224-225).

En *El origen de la geometría*, Husserl indaga acerca de fenómenos como la historia, la intersubjetividad, la escritura y la tradición. Tomando como referencia a la geometría, se pregunta por el origen de las intuiciones fundamentales sobre las cuales se ha constituido dicha ciencia. Este origen no se busca en clave cronológica, como intentando dar cuenta del primer geómetra, sino que persigue el sentido originario que hace que la geometría haya llegado hasta nuestros días en medio de una elaboración constante de sus teorías y postulados (EOG 365) La problemática que Husserl desarrolla en este apartado se encuadra dentro de una búsqueda que tiene como fundamento la experiencia que sucede en el mundo de la vida y por lo tanto, no apela a ámbitos metafísicos trascendentales, sino que se encuadra dentro las vivencias y los objetos concretos desde donde se originaría, en este caso, la ciencia de la geometría. En esta misma línea de ideas, se busca comprender, dentro del estricto ámbito de la experiencia, cómo es que una construcción de sentido individual puede llegar a convertirse en un sentido compartido por varios en calidad de objetividad ideal intersubjetiva (EOG 369).

En la indagación sobre este problema, el texto llega a plantear el papel central que la escritura juega en estos procesos al asegurar la presencia perdurable de los objetos ideales, logrando trascender espacio y tiempo, más allá de la producción humana de un inventor (EOG 371). En otras palabras, la escritura encierra en sí la posibilidad de alcanzar la autonomía de un sentido meramente psicológico, propio del sujeto factico, de tal modo que pueda hacerse comunicable y alcanzar así, una constatación intersubjetiva expresada en términos de historia y tradición. Es interesante notar como dicho postulado pone en cuestión la existencia metafísica de

ideas a priori en la conciencia, señalando que las idealidades de este tipo, no pueden sino tener un origen en el ámbito material de la experiencia concreta de la escritura y en su capacidad de establecer sentidos que se pueden transmitir de una generación a otra.

Bajo esta misma dinámica, el lenguaje escrito tiene una doble dimensión. Por un lado, permite la sedimentación del sentido y la comunicación del mismo a una esfera intersubjetiva. Por el otro, esta misma sedimentación posibilita la reactivación y reasunción del sentido originario (EOG 371). Sin embargo, esta posibilidad de reasumir y reactivar el sentido, posibilita que a su vez se dé una asunción pasiva del mismo, que ignoraría su origen, y en el caso de la ciencia de la geometría, operaría simplemente con los teoremas y axiomas, sin poder dar cuenta de su génesis. En *La crisis de las ciencias europeas*, texto principal donde se encuadra *El origen de la geometría*, se subraya que es justamente en esta recepción pasiva del sentido, donde radicaría la crisis a la que apela el título de la obra, pues de ello se desprendería una mera tradición vacía, incapaz de dar cuenta del sentido originario. Se deja de lado la comprensión profunda de las ciencias y se opta por su mera utilidad práctica (EOG 376).

En el estudio que Derrida y Merleau-Ponty hacen de *El origen de la geometría* se hallan algunas de las orientaciones básicas que darán forma, por un lado, a los acercamientos entre literatura y filosofía en Merleau-Ponty, y por el otro, a los trabajos sobre la autobiografía en Derrida. Al respecto, se podrían señalar tres puntos esenciales en común. En primer lugar, ambos admiten la tesis central de Husserl respecto a la necesidad de la escritura para la constitución de los objetos ideales. Pero, a la vez, subrayan que la puesta por escrito, que asegura la persistencia del sentido bajo la objetividad y la omnitemporalidad de la escritura, necesita de los sujetos vivos para hacerse disponible a la experiencia subjetiva, y hacer posible la reactivación del sentido allí consignado. En otras palabras, en ambos autores se admite la iterabilidad (su capacidad de

repetirse) y alteridad propia de la escritura (Lawlor, 2000 p.339) Esto significa, que ambos autores están de acuerdo en el carácter complejo que representa la escritura, que uniría en sí misma aspectos que aparentemente son contrarios. Por un lado, la escritura revelaría el origen empírico de los elementos ideales, y por el otro, en su funcionamiento y estructura, implicarían al mismo tiempo la unidad y la alteridad.

Un segundo punto, en que ambos se detienen, es en la concepción de Husserl respecto a la impenetrabilidad de la vida interior del otro. Es precisamente en este aspecto en el que se resalta la mediación de la escritura, pues la experiencia subjetiva es, por naturaleza, privada y requiere de medios materiales y exteriores para ser compartida y comprendida por otros. (EOG, 371) Esta impenetrabilidad es interpretada tanto por Derrida como por Merleau-Ponty como una especie de negatividad positiva, una nada, que habitaría en el interior mismo del ser. Este punto se conecta con lo anteriormente mencionado acerca de la capacidad de la escritura de poner en evidencia la unión de aspectos contrarios, en este caso se plantea una negatividad positiva que rompería la lógica de los dualismos y las separaciones, pero en ambos filósofos es habitual arribar a este tipo de paradojas como ya tendremos tiempo de exponer en los siguientes apartados. En el caso de Merleau-Ponty esta imposibilidad de acceder a la interioridad del otro, es formulada como una no-representabilidad originaria, como una especie de mutismo que funge como fundamento mismo del lenguaje (Lawlor, 2000, p. 340). En Derrida, dicha negatividad se formula como no-presencia, es decir, como una falta de contenido respecto a la forma del otro (Lawlor, 2000 p.342)

Un tercer elemento a considerar es la idea de *fe*, por parte de ambos autores en el acercamiento a este texto. El punto en común que se subraya en este aspecto es que la fe es el modo ordinario como nos movemos con relación al lenguaje que permite la sedimentación del

sentido y la comunicación pasiva del mismo a una esfera intersubjetiva (EOG 371). Este elemento que parece ubicarse en un ámbito más allá de la mera comprobación empírica será desarrollado por ambos filósofos como una realidad difícil de conceptualizar pero que opera en nuestra experiencia y de alguna forma la posibilita. Merleau-Ponty denomina como fe *originaria*, a un “no-saber del saber”, que opera con el sentido que ha sido sedimentado por la escritura. Es una fe que se da en el ser interpelado por el otro, al cual no tengo acceso, y por eso mismo se muestra como una presencia fantasmagórica (Lawlor, 2000 p.342). Esto que Merleau-Ponty entiende como *fe*, puede ser categorizado en Derrida, como aquello del “más allá del saber absoluto” o como “la presencia extraña”, aspectos siempre vinculados a la relación con ese otro espectral que me interpela (Lawlor, 2000 p.344). Dicha fe aparece en Derrida también como responsabilidad, que es un responder ante la interpelación del otro que se mueve “más allá del saber absoluto”. Es un tramitar con el sentido que lo restituye y lo reproduce por medio del lenguaje (Lawlor, 2000 p.344).

La coincidencia de ambos filósofos en el estudio de un mismo texto de Husserl es un punto importante pues permite señalar una cierta similitud de intereses e inquietudes filosóficas. Si los dos autores se fijaron en un mismo texto está claro que las temáticas que venían trabajando les fueron llevando a los problemas que Husserl trataba en ese apéndice de *Krisis*. Pero lo más relevante a este respecto es el influjo que el estudio de *El Origen de la Geometría* dejó en el camino especulativo que ambos autores trazaron con posterioridad. Estos puntos de cercanía entre Derrida y Merleau-Ponty respecto a la obra de Husserl, son un primer paso para abordar las similitudes y distancias que ambos autores tuvieron a la hora de formular sus reflexiones en torno a la autobiografía, en el caso de Derrida, y a la literatura como filosofía en Merleau-Ponty. Sobre este punto específico se trabajará en el siguiente apartado realizando una breve exposición

sobre ambos planteamientos para después pasar a las posibles comparaciones entre ambos desarrollos filosóficos.

En este apartado pudimos establecer un breve contexto histórico donde se han podido ver las aparentes distancias generacionales y cronológicas entre Maurice Merleau-Ponty y Jacques Derrida. Tratando de ir más allá de los testimonios generacionales y de la distinción que la historiografía ha hecho de estos dos autores, se ha querido resaltar la interesante coincidencia que ambos han tenido al trabajar *El origen de la geometría* de Husserl. Este interés común nos ha permitido señalar una serie de aspectos que nos sirven como puntos de partida para acercarnos a los desarrollos de Merleau-Ponty con la literatura como filosofía, y a Derrida desde sus trabajos sobre la autobiografía. De esta forma, se podrá lograr una elucidación donde podamos acceder tanto a sus cercanías como a sus distancias filosóficas con miras a realizar una comparación entre ambos autores.

## **2. La autobiografía en Derrida**

Habiendo abordado el punto común que Derrida y Merleau-Ponty tienen en el trabajo sobre *El origen de la geometría* de Husserl, se procede a realizar una rápida exposición donde se pueda tener una visión general de la autobiografía en Derrida. Para favorecer la comprensión y entender cada una de sus partes, se procederá a trabajar las nociones de *Autos*, *Bios* y *Grafé* como los componentes básicos de la reflexión derridiana sobre la autobiografía. Es de notar que estas nociones se hallan profundamente interconectadas, pero la siguiente exposición tiene como objetivo el presentar esquemáticamente este tema para facilitar la comparación final que se pretende hacer con los desarrollos de Merleau-Ponty sobre la literatura como filosofía.

## 2.1. La autobiografía, un interés siempre presente

La presencia de la autobiografía en Derrida se deja ver a lo largo de todo su pensamiento con los análisis y comentarios que hace de obras autobiográficas como las *Confesiones* de San Agustín, *Los Ensayos* de Montaigne, *El Ecce Homo* de Nietzsche y las *Confesiones* de Rousseau. Pero, por encima de la obra estrictamente autobiográfica, a Derrida le interesa la *autobiograficidad*, «como aquello que excede el mero género de la autobiografía» (Derrida, 2009a, p. 60) A este respecto, en el último periodo de su pensamiento, Derrida trabaja el tema de la autobiografía en obras como *La Tarjeta Postal: De Freud a Lacan y más allá* (1980), *Firma, acontecimiento y contexto* (1971), *Otobiografías* (1984) y *Circonfesión* (1991). En estos trabajos la autobiografía es desarrollada como un espacio para pensar al sujeto, la alteridad, la vida, la muerte, la ficción, la verdad y el papel de la escritura y su carácter ontológico. A continuación, se hará una exposición general que permita captar los puntos fundamentales de la reflexión sobre la autobiografía en Derrida.

Uno de los autores a los que Derrida recurre constantemente para trabajar la autobiografía es Nietzsche, quien en sus trabajos se dedica a dismantelar las fronteras entre la obra y el autor, entre lo subjetivo y lo objetivo. En *Más allá del bien y del mal* se lee: «Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber: la auto confesión de su autor y una especie de memorias no queridas y no advertidas» (2005, p 27) Derrida subraya que esta intuición nietzscheana ha tenido claros antecedentes en autores que como Descartes han sabido emplear su propia voz entrelazada con algunas de sus reflexiones filosóficas. Esto mismo ha hecho Derrida a lo largo de sus obras, donde sus planteamientos teóricos se ven atravesados por anécdotas e historias personales. Sin embargo, la tarea que lleva a cabo con la autobiografía, más que subrayar las características de este género literario, se adentra hasta su estructura misma

para emprender una crítica sobre el *Autos* y la relación de este con su propia vida por medio de la escritura. (Derrida, 2009a, pp.60-61).

## **2.2. La autobiografía y la crítica del sujeto: el *Autos***

Uno de los temas centrales de la filosofía derridiana es la deconstrucción de la subjetividad como presencia plena y transparente. La crítica del filósofo argelino se dirige a la metafísica de la presencia, que ha favorecido la voz por encima de la escritura y ha establecido una concepción de la subjetividad como sustancia presente a sí misma, consciente y segura de sí. Derrida pone de manifiesto que dicha metafísica hunde sus raíces en una tradición que se remonta a la crítica de la escritura en Platón, pasando por el cogito de Descartes y arribando al espíritu absoluto de Hegel (Derrida, 1986a p.129) Esta metafísica de la presencia, también llamada logocentrismo, ha entretejido la subjetividad con conceptos como conciencia, identidad, autonomía, voluntad, racionalidad, percepción, pensamiento, entre otros. En su ejercicio filosófico Derrida no pretende negar la subjetividad de manera rotunda. El reconoce ciertas manifestaciones y operaciones atribuibles al sujeto, y sobre todo hace hincapié en la vinculación entre escritura y subjetividad, con la finalidad de alcanzar una nueva conceptualización del sujeto (Derrida en: Kearney, 1984, p.125) Es precisamente en esta crítica al sujeto que debe ser abordada la tarea que Derrida lleva a cabo con la consideración de la autobiografía.

En 1976 Derrida imparte una conferencia en la sede de Charlottesville de la Universidad de Virginia de la que saldrá la publicación del libro *Otobiografías*. En esta obra, donde se parte de la voz en primera persona del Nietzsche del *Ecce Homo*, Derrida sostiene que la biografía de un filósofo, su firma y su nombre, no pueden quedar fuera del sistema filosófico que este pretende construir. Con su voz en primera persona y su autorreferencialidad Nietzsche plantea que entre los hechos empíricos de la vida de un filósofo y sus argumentos y teorías no hay una

separación estricta (Derrida, 2009b, p.30). Este primer movimiento de indistinción que aparece en la autobiografía respecto a la escritura del *Autos*, pone en tela de juicio la desvinculación entre la vida de quien escribe y sus propios escritos. Dicha separación es la que establece de manera tajante la metafísica de la presencia que desde la tradición aristotélica sostiene que la escritura es considerada como un subproducto de la voz, que a su vez es un subproducto del pensamiento (Derrida, 1986a, p.41)

Contra el privilegio de la voz y la degradación de la escritura Derrida afirma en *Otobiografías* que entre vida y obra se da una línea fronteriza llamada *dynamis*. Esta línea no establece una oposición tajante, sino que ella misma atravesaría el cuerpo y el corpus del autor. La *dynamis* se entiende como una fuerza y un potencial móvil, que ni es activa ni es pasiva, ni está afuera ni está adentro (2009b, p.30-31) En su estudio sobre la *dynamis* Monteiro (2007) en una línea nietzscheana, afirma que esta sería la fuerza vital de las vivencias del autor que permea y da sentido a su obra escrita, y que solo puede ser comprendida a través de una escucha profunda y no superficial de los textos (p.472). Sin embargo, si bien es cierto que en esta clave se podría pensar en una reafirmación del sujeto, que impregnaría sus escritos con su presencia, es preciso sostener que esa frontera móvil debería ser entendida como la misma escritura que con su fuerza es capaz de romper las distinciones propias del logocentrismo (Derrida, 1986a, p.56) de esta forma ese *Autos* de la autobiografía, no sería un sujeto reflejado perfectamente por su obra sino que quedaría a merced de la otredad y de múltiples dinámicas que desmantelarían su supuesta centralidad.

### **2.3. El *Autos*, la firma y la autobiografía**

Es por eso necesario afirmar que la escritura autobiográfica nunca es una escritura del sujeto autorreferencial, en ella siempre se muestra una vinculación necesaria con el otro. Para

comprender esto, es preciso analizar el nombre propio y la firma como elementos fundamentales de la escritura del *Autos* (Derrida, 2009b, p.31) En *Otobiografías* Derrida subraya el hecho de que Nietzsche ha puesto junto a su filosofía, su nombre propio y su firma, comprometiéndose y apuntando con ello hacia el porvenir (Derrida, 2009b, p.33) La inmensa rúbrica de Nietzsche lo compromete al porvenir pues la firma, dentro de la dinámica de la escritura, hace las veces de la presencia del emisor en el contexto del discurso oral, y al mismo tiempo señala su haber estado, en un presente que ahora es pasado, pero que puede ser actualizado en un ahora futuro (Derrida 1989a, p.370). Es en dicha posibilidad de actualización en el futuro donde cobra sentido el compromiso de Nietzsche con su filosofía empeñada bajo su propio nombre y firma. Esto es así pues en Derrida la escritura tiene la capacidad de separarse de la intención y del contexto presente, para tener una vigencia más allá de la ausencia del emisor y del destinatario. Por esta misma condición y al estar cifrada en códigos repetibles, la escritura siempre está orientada hacia la comunicación y la iterabilidad (Derrida, 1989a, pp.356-357) Esto señala la alteridad como características de la escritura en dos sentidos. Por un lado, el destinatario de la autobiografía siempre será el otro, que con su lectura honrará el contrato contraído a futuro por la escritura de sí mismo. Por otro lado, la iterabilidad o repetición propia del signo escrito, introduce una dinámica de alteridad donde este siempre será otro de sí mismo, pues para ser identificable, el signo debe ser repetible (Derrida, 1989a, p.356)

En *Otobiografías* Derrida avanza un poco más en estas afirmaciones, y poniendo como ejemplo la firma de declaración de independencia de un país, sostiene que «*es la firma la que inventa al signatario*» (Derrida, 2009b p.17) pues antes de que se dé el acto de la firma, no existe como tal el pueblo independiente. Este solo empieza a existir, una vez firmada el acta, su primera firma lo autoriza para firmar como pueblo (Derrida, 2009b pp.17-18) Esto mismo vale para la

escritura del *Autos*. La autobiografía presupone una identidad estable y autónoma que narra su propia vida, pero la dinámica de la escritura con su iterabilidad inherente, por una parte, asegura dicha identidad al fijarla en códigos replicables, pero, por otro lado, niega su estabilidad, contraponiéndola a una repetición multiplicadora. Identidad y alteridad son parte de un mismo proceso en la escritura, por lo que no es posible hablar de la autobiografía como del discurso de un sujeto con una identidad claramente determinada. Ese *yo* que lleva a cabo la escritura de la propia vida más que reafirmar al sujeto, se pone en evidencia como una búsqueda incesante de una identidad inalcanzable, y por eso mismo, obsesiva. (Derrida, 1992, p. 357). A este respecto en el documental *D'ailleurs, Derrida*, el filósofo argelino habla del fantasma identitario, que empuja a la escritura autobiográfica como a una búsqueda sin fin de la identidad, cuyo fundamento y motor es la inexistencia del yo. La escritura en general y la autobiografía en particular, se alimentaría de esta obsesión de tal modo que si se llegara a alcanzar la identidad, cesaría tanto la escritura como la vida misma. (Fathy, 2000).

#### **2.4. El *Autos* y el otro**

En *Otobiografías*, Derrida (2009b) define el acto propio del *Autos* como el contar-se a sí mismo su propia vida (p.43). Es el yo, el que se toma a sí mismo como objeto de su escritura, generando así una especie de juego especular. En el análisis de *Más allá del Principio del Placer*, Derrida señala ese volver sobre sí mismo que parece generar una *puesta en abismo* en la escritura autobiográfica de Freud. Allí se da un complejo entrelazamiento entre el acto de escribir y el contenido de su análisis, generando un efecto de auto referencialidad y reflexión interna. (Derrida, 1986, p.69) Sin embargo, el contenido de dicha reflexión no es la consciencia pura de Freud que se mira a sí mismo, sino que su escritura especulativa se aboca hacia el otro, en una reflexión psicoanalítica, sobre su hija Sofía, su yerno, su madre y de manera muy

particular, sobre su nieto Ernst mientras lleva a cabo el juego del fort-da\*\*, cuya dinámica de vaivén, Derrida (1986) interpreta como un reflejo de la escritura autobiografía de Freud (p.51) que en su especulación es un constante ir y venir entre su yo y los otros.

La escritura autobiográfica que pareciera custodiar una subjetividad sólida y preexistente, se pone en tela de juicio ante un sujeto que no existe antes de la escritura y cuya constitución apunta no a sí mismo sino a la alteridad constitutiva de dicha escritura (Derrida, 1992, p.358) Esta profunda vinculación con lo otro aparece en el mismo título de *Otobiografías*, un típico neologismo derridiano que reemplaza el *Autos* de la palabra autobiografía, por una especie de prefijo en griego, oto ( *ōtós*), que significa, oído. Es el otro, con el sentido del oído, siempre abierto al exterior (Derrida, 2009b, p.77) el que me oye, o el que me lee y el que constituye el *Autos* de mi autobiografía (Derrida, 1985, p.51) Es de notar que esa presencia del otro en la escritura de sí, quiere romper toda nota autorreferencial y mostrar como el sujeto esta atravesado de palmo a palmo por la otradedad cuyos rostros son el otro como persona que me interpela y me determina con su extrañeza, la ausencia que niega la supuesta presencia de la voz, de la conciencia y del pensamiento, el signo en cuanto que siempre está abocado a otra cosa más allá de sí, y la muerte, que toca y está profundamente vinculada con la vida a tal punto que en el texto *Sobre Freud*, Derrida acuña el termino *auto-tanato-hetero-grafía* (Derrida, 1989, p. 84) para poner en evidencia dicho vinculo bajo la lupa crítica de la escritura.

## 2.5. El *Bios*: vinculación entre vida y muerte

El segundo componente de la palabra autobiografía es la vida, el *Bios*, que en un primer acercamiento superficial se podría entender como el objeto sobre el cual se elabora la narración en la escritura autobiográfica. Entonces, esta categoría podría encuadrarse en un asunto

---

\*\* Un juego que se asemeja al yoyo donde hay un objeto que va y viene en una repetición constante.

cronológico, comprendido como una especie de efeméride donde figurarían la fecha del nacimiento, los acontecimientos más relevantes a nivel académico, económico o sentimental y cuyo punto final sería la muerte. Desde esta perspectiva, la vida y la muerte se presentan como antagonistas pues esta sería justo el punto final de una narración autobiográfica. Pero en Derrida, esta vida que se narra, en tanto escritura, establece una vinculación de tipo estructural que rompería esta supuesta polaridad entre ambas. Según lo analizado en *Firma, acontecimiento y contexto*, la escritura estaría caracterizada fundamentalmente por la ausencia, la iterabilidad y el porvenir, cuya consecuencia sería la estrecha relación entre la escritura de la vida y la escritura de la muerte (Derrida, 1989a, pp.354-355) Es decir, la escritura, al ser inherentemente una marca que persiste en la ausencia y es fundamentalmente iterable, lleva consigo la posibilidad de la "muerte" de su origen inmediato, ya sea del autor, del destinatario, o la desaparición del contexto original. Sin embargo, es precisamente esta posibilidad de muerte lo que le confiere su vida o capacidad de perdurar, de ser leída y reinterpretada en el porvenir, trascendiendo el instante de su creación y los sujetos involucrados en ella.

La muerte del autor es una condición intrínseca ligada al nombre y la firma de la autobiografía. Como dice Derrida de manera lapidaria «*cuando firmo, ya estoy muerto*» (Derrida, 1992, p.28). Al firmar, el *yo* se separa de sí mismo y se expone, siendo entregado al otro y a la repetición, lo que implica una especie de muerte del autor en el texto, que se independiza y se separa radicalmente de él. Esta muerte en la autobiografía no debe reducirse a un sentido biológico, sino una condición filosófica del lenguaje y de la escritura. Una definición muy general señalaría la escritura como un medio de comunicación que extiende muy lejos, si no infinitamente, el campo de la comunicación oral o gestual (Derrida, 1989a, p. 351) Sin embargo, la escritura tiene una serie de características estructurales que limitan y al mismo tiempo

posibilitan dicha extensión de la comunicación. Los caracteres codificados de la escritura y su capacidad de imprimirse sobre una superficie son susceptibles de repetirse, posibilitando así, su permanencia más allá de la presencia del autor. Esta ausencia no es una mera modificación sino una ruptura de la presencia que implica la muerte o la posibilidad de la muerte tanto del autor como de los destinatarios (Derrida, 1989a, pp.356-357)

Esta muerte, esta no-presencia, implica también la ausencia de mi querer-decir, de tal modo que mi intención-de-significación sobre lo escrito ya no tiene vigencia y entraría en el juego de la lectura y la reescritura del otro. El signo escrito rompe con el contexto y la intención con la cual fue trazado. (Derrida, 1989a, p.358) De este modo, el signo sería una máquina productora de sentidos cuyo funcionamiento estaría exento del autor. En este punto, escritor y lector, se encuentran en un mismo nivel frente al escrito, pues el signo goza de tal independencia que el autor, al acercarse a su propio texto, podría descubrir nuevos sentidos independiente de su intención. La escritura, como estructura reiterativa estaría separada de toda responsabilidad acerca de ese querer-decir siempre abierto a múltiples lecturas. Como afirma Derrida, el texto escrito carecería de la asistencia de un padre que con su presencia pudiera explicar uno a uno los sentidos que movieron su intención sobre cada línea. Esta fue una de las objeciones que Platón señalaba en el *Fedro* al criticar la escritura, pues consideraba que la letra sobre el papel no podía responder ni tener interlocución con sus objetores (Derrida, 1989a, p.357)

Precisamente, en una de las preguntas de la entrevista de *El gusto por el secreto*, se hace una comparación entre la relación del autor y su obra con la de un padre y su hijo. Derrida reacciona de manera crítica negando tal conexión, pues entre el autor y su obra se da una inadecuación tal, que la firma, su frustrada pretensión de asegurar la presencia del autor, es un reconocimiento claro de que la obra fluye independientemente de su autor. En esa misma

respuesta, y continuando con la analogía arriba mencionada, Derrida afirma que la experiencia de la paternidad es paradójicamente la experiencia de no ser padre (2009a, pp.44-45) Del mismo modo se podría afirmar que la experiencia del autor es justamente la de no ser autor «*Nietzsche muere, como siempre, antes que su nombre, y no se trata de saber lo que habría pensado, querido o hecho (...) Puesto que los efectos o la estructura de un texto no se reducen a su "verdad"*» (Derrida, 2009b, p.70). La firma y el nombre, por su carácter estructural de signos escritos, prevalecen más allá, no solo del querer-decir, sino incluso de la muerte del autor.

Dentro de estas consideraciones estructurales de la escritura, desde el centro mismo de la autobiografía se plantea una profunda vinculación y no oposición entre la vida y la muerte, llegando a afirmar una sola unión como lo es la *vida la muerte* (1986, p.38, 2009b, p.30) Esta vinculación pone en cuestión concepciones lineales y dicotómicas tradicionales. Tanto en Freud como en Nietzsche, Derrida pone de manifiesto que la vida y la muerte no son polos opuestos, sino fuerzas interconectadas que se constituyen mutuamente. Dicha conexión se fundamenta en la relación de no oposición que se da entre el *logos* y el *gramma*, entre el pensamiento y la escritura. Derrida busca con ello la superación de las concepciones logocéntricas que privilegian la voz sobre el signo escrito. Esto mismo llevaría a que entre biografía y biología se estableciera una relación de no oposición con lo tanatológico y lo tanatográfico (Derrida, 2009b, p.30). En otras palabras, que entre pensar y escribir sobre la vida, y pensar o escribir sobre la muerte, no habría una frontera tajante, sino que ambas realidades estarían estrechamente conectadas.

Vinculada a esta idea de desafiar las oposiciones tajantes, en *Otobiografías* se menciona que el carácter de científicidad se ha asociado con tratar al objeto de estudio como un objeto muerto. Las ciencias, en estricto sentido serían siempre ciencias de lo muerto. Sin embargo, el “sujeto vivo” que opera sobre la ciencia, se encuentra entrecruzado por una serie de influencias

culturales, políticas y sociales que inciden en ese modo de conocimiento aparentemente neutral y aséptico (Derrida, 2009b, p.33). De esta manera, esta pretensión de objetividad, de trabajar con lo muerto, no quedaría exenta de las influencias vivas de quienes tienen parte en la ciencia. En este sentido, se podría retomar la frase mencionada anteriormente sobre la vinculación entre lo tanatológico y lo biológico, añadiendo que, según lo expuesto en este párrafo, entre ambas mediaría la frontera de la *dynamis*, que con su fluidez entre lo pasivo y lo activo, entre el afuera y el adentro, atravesaría la vida y la muerte, entrecruzando sus influencias, y haciendo que en una esté presente de modo necesario la otra.

Hasta este punto se ha visto cómo el sujeto y la vida a las que se refieren la autobiografía han sido sometidas a una estricta crítica, que en última instancia plantearía la sustitución del concepto clásico de lo autobiográfico, por el neologismo derridiano de lo auto-bio-tanato-heterográfico (Derrida, 1986, p.84). Ante semejante inversión de los términos, queda claro que la autobiografía tradicional ha quedado totalmente desestabilizada, y sus supuestas polaridades han sido liberadas para poner en evidencia las interconexiones que yacían ocultas por el ordenamiento del logocentrismo. La escritura, es decir, el *Grafé* de lo autobiográfico, es un punto clave para entender el peso de la crítica a la que Derrida pretende llevar su filosofía. Por ello, es esencial dedicar unas breves líneas en un último momento, para explicar el concepto de *Huella*, que es una de las formas más amplias de escritura y que se halla en estrecha vinculación con la autobiografía en Derrida.

## **2.6. La *Huella*: la escritura en general**

La *Huella* es un elemento clave en la filosofía de Derrida que redefine nuestra comprensión de la realidad, el sujeto, el lenguaje y la verdad, desafiando la metafísica de la presencia. La *Huella* es una escritura primera o archi-escritura, que es más fundamental que la

escritura convencional o el lenguaje hablado. Es su condición de posibilidad (Derrida, 1986a, p.85). Partiendo del significado común de esta palabra es importante distinguirla de una mera marca física o residuo de algo que estuvo presente. La *Huella* puede entenderse entonces como escritura en un sentido amplio.

En tanto condición de posibilidad de toda significación y por tanto del pensamiento y la experiencia (Derrida, 1986a, p.84) la *Huella* es el ejemplo primordial de la iterabilidad que se aplica a todo signo. Una idea solo puede ser repetida o reconocida si es, en su esencia, una *Huella* que puede subsistir la ausencia de su emisor. La escritura es la que confiere la perfección a esta idealidad, sustrayéndola a la finitud espacio-temporal del inventor. Por lo tanto, la *Huella* es la condición necesaria para que algo sea una idea o una verdad que trascienda lo individual y lo momentáneo. Por ello, en tanto condición de posibilidad, es preciso entenderla como una dinámica constitutiva que toca la existencia, lo biológico, lo subjetivo y lo textual (Derrida, 1989b, pp.315-316) En su exposición sobre este tema, Maurizio Ferraris, insiste en señalar a la *Huella* como condición trascendental de posibilidad, al modo de la raíz común del entendimiento y la sensibilidad en Kant (Ferraris, 2003, p.14) Con esta explicación el pensador italiano insiste en la condición dual de la *Huella* que precede las oposiciones metafísicas tradicionales: mente-mundo, forma-materia, empírico-trascendental, presencia-ausencia. La *Huella* es este elemento intermedio que permite el paso de la interioridad a la exterioridad y viceversa, haciendo posible que lo sensible se vuelva inteligible y que lo individual dé lugar a lo universal. (Ferraris, 2003, p.15)

Por lo tanto, la *Huella* es el origen mismo de cualquier sentido o significado (Derrida, 1986a, p.84). Contrario a la metafísica de la presencia, este origen no es un punto simple, auto-presente o pleno (Derrida, 1986a, p.81). La pregunta por un origen de este tipo se mantiene en

las coordenadas del logocentrismo, que la *Huella* pretende desmontar. La *Huella* no es una marca que deriva de una presencia anterior, es más bien un no-origen, un origen del origen que se da de modo retroactivo (Derrida, 1986a, p.80) Por el concepto de *Huella*, se revela que el lenguaje mismo, más allá de la forma de la escritura como una mera transcripción de la voz o un sistema de signos, es ante todo archi-escritura, es decir, que en los gestos y movimientos ya se da una primera posibilidad del habla, un modo general de escritura que se daría como un vínculo del viviente con su entorno (Derrida, 1986a, p.92). Aquí, esta escritura anterior, no debe entenderse como una unidad básica, transparente o fácilmente definible, sino como una condición compleja y constitutiva que la metafísica de la presencia ha intentado reducir con sus oposiciones binarias.

Junto a la noción de *Huella* se encuentra la otra noción fundamental de *différance* (Derrida, 1986a, p.73). Ambas deben ser pensadas en conjunto pues hacen parte de un mismo proceso. La *différance* combina en sí dos ideas: el diferir en el espacio (ser distinto, no idéntico) y diferir en el tiempo (posponer, retrasar, postergar) Por lo tanto, la *différance* es el movimiento activo que crea las diferencias entendidas estas como un distinguirse de otros y un diferir según el tiempo. Justamente de aquí proviene el valor lingüístico que tienen las palabras, siempre en relación con las otras (Derrida, 1986a, p.32) Es precisamente sobre la *Huella*, como condición de posibilidad donde opera la *différance*. En resumen, la *Huella* y la *différance* son los mecanismos subyacentes que hacen posible el lenguaje, el sentido y la realidad tal como la conocemos, al mismo tiempo que nos impiden acceder a un origen puro o a una presencia completa. Nos invitan a pensar que la escritura como un proceso de diferenciación y aplazamiento fundamental que es anterior al habla, y es el lenguaje mismo en su esencia más profunda.

## 2.7. *Huella y autobiografía animal*

Evidentemente la *Huella*, como lenguaje en general, anterior al mecanismo empírico de la escritura, opera en toda la realidad, incluso en las estructuras de la autobiografía. De manera más específica, la *Huella* tiene un interés particular en relación con los últimos desarrollos que Derrida hace en este tema, pues en *El animal que luego estoy si(gui)endo* llega a definir la autobiografía como «*la escritura de sí del ser vivo, la Huella del ser vivo para sí*» (Derrida, 2008, p.64) que se refiere a la capacidad inherente de todo ser vivo para inscribir o trazar su propia existencia y su relación consigo mismo en el mundo. La *Huella*, que de por sí ya tenía el carácter de condición de posibilidad de la experiencia, es expandida para tocar los terrenos de la vida en general más allá de los límites de lo humano. Con esta definición, la reflexión derridiana sobre la autobiografía se abre a una crítica a la relación entre el humano y el animal en occidente, el papel del cuerpo y la auto-afección como una cualidad propia de todo ser vivo, y por lo tanto como condición misma de la autobiografía.

En el título mismo de la obra *El animal que luego estoy si(gui)endo*, (*L'animal que donc je suis*), se encapsula esta complejidad del tema que se pretende abordar. El juego de palabras en francés con *suis* (del verbo *ser* y del verbo *seguir*) indica una relación de identidad, pero también de persecución y de ser seguido (Derrida, 2008, p.81). El hombre no solo *es* un animal (en el sentido de ser un ser vivo), sino que también *sigue* al animal, ya sea persiguiéndolo, domesticándolo o, incluso, siendo perseguido por la cuestión ineludible de la animalidad en sí mismo. Esta ambigüedad nos obliga a cuestionar quién va primero, quién es realmente el amo (Derrida, 2008, p.26).

Derrida señala cómo toda una tradición que se remonta a Aristóteles, pasando por Heidegger, Descartes, Kant, Lévinas y Lacan, se ha obstinado en afirmar al animal como aquel

que esta privado de la palabra, fundamentando así la oposición entre el ser humano y el animal (Derrida, 2008, p.43) La misma palabra que se emplea aquí (animal) esta viciada por una comprensión que simplifica en un género una realidad muy diversa, a la que Derrida le hace justicia planteando el neologismo *animote*, *l'animot* en francés, que permite oír el plural en el singular, recordando que no existe el *Animal* en singular general, sino que realmente hay una irreductible multiplicidad viva de mortales (Derrida, 2008, p.58). Esta forma de asignarlo no es sino una muestra de otras negaciones de las que ha sido objeto el animal: la palabra, la razón, la experiencia de la muerte, el duelo, la cultura, la técnica, y sobre todo, la capacidad de una autorreferencia deíctica plena, aquella que se manifiesta al decir *soy yo* o al pensar discursivamente. Para estos filósofos, el animal es visto como desprovisto de un *yo pienso* consciente y responsable, quedando confinado a la reacción instintiva o a lo puramente imaginario (Derrida, 2008, p.58). Sin embargo, Derrida complejiza esta distinción. Se pregunta si el hombre tiene el derecho de atribuirse con rigor lo que le niega al animal. Él sugiere que, aunque los animales no tengan nuestro lenguaje verbal, manifiestan una auto-afección y una relación consigo mismos que desafía estos límites. Además, la propia condición humana, no está lejos de la animalidad por su insuficiencia y condición prematura al nacer y una serie de dependencias y fragilidades que también implica una *falta* y una *carencia*.

El centro de estos desarrollos se halla en la consideración del concepto de auto-afección, que se refiere a la capacidad inherente de un ser vivo para afectarse a sí mismo, para sentir y relacionarse consigo mismo. Derrida sostiene que esta capacidad es fundamental y se reconoce a todo ser vivo y a la animalidad en general (Derrida, 2008, p.68) Un animal, en su espontaneidad y auto-motricidad, tiene la habilidad de marcarse y dejar *Huellas* de sí mismo vivo, lo que podría interpretarse como una forma de *autobiografirmarse*. Es decir, un animal se *escribe* o se *afirma* a

sí mismo a través de su propia existencia y sus acciones, incluso sin recurrir al lenguaje verbal humano (Derrida, 2008, p.66). Antes del yo pienso o del yo existo, está la auto-afección como una forma de *ser-para-sí* o *relación consigo* en su propia vitalidad.

En última instancia, la autobiografía animal en el pensamiento de Derrida no es un manual de zoología ni una concesión sentimental. Es una invitación a la deconstrucción de la metafísica antropocéntrica y a reconocer que la finitud y la vulnerabilidad, así como la capacidad de sentir y dejar *Huella*, son experiencias compartidas entre el hombre y el animal, obligándonos a repensar nuestra ética y nuestra relación con todos los seres vivos en un mundo de diferencias complejas y entrelazadas.

En esta rápida exposición se ha logrado un acercamiento a algunos de los puntos fundamentales de los desarrollos de Derrida sobre la autobiografía. En cada uno de los apartados se podido tener una breve conceptualización sobre los componentes básicos de esta temática tales como el *Autos*, el *Bios* y la *Grafé* en la forma general de la *Huella*, logrando con esto un conocimiento sobre el abordaje particular y los resultados críticos a los que ha llegado Derrida. En el siguiente apartado se trabajará la literatura como filosofía en Merleau-Ponty para con ello completar el segundo elemento para la realización de una comparación entre ambos autores.

### **3. Merleau-Ponty y la relación entre literatura y filosofía**

Una vez repasado los puntos fundamentales de la autobiografía en Derrida nos aproximaremos a los elementos básicos que nos permitan hacernos una idea general de la reflexión merleau-pontyana que vincula filosofía y literatura. Dentro del objetivo que se persigue al realizar una comparación entre Derrida y Merleau-Ponty, este apartado nos aproxima ya a una

conclusión al contar con el presupuesto de lo anteriormente expuesto. De la misma manera este recorrido nos servirá para apreciar las similitudes y distancias entre ambos desarrollos.

### **3.1. El objetivo de la fenomenología de Merleau-Ponty**

Desde el prólogo de la *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty manifiesta el propósito de su filosofía como un esfuerzo por llevar a la expresión la experiencia muda de la cual emerge el sentido (1993, p.15). La reflexión del filósofo francés apunta hacia una capa fundamental y originaria de nuestro encuentro con el mundo, una capa previa a la reflexión y al lenguaje articulado, para de allí arribar a la expresión, a la palabra que sepa decir ese silencio originario que yace en toda experiencia. El gran aporte de Merleau-Ponty reside en señalar que esta experiencia muda está intrínsecamente ligada al cuerpo y a la percepción, y que esta a su vez encuentra un vehículo expresivo adecuado en el lenguaje. En este sentido, el cuerpo no es un objeto entre otros objetos, sino la condición fundamental de mi experiencia, el vehículo del ser-del-mundo (1993, p.101). Además, el mundo y el cuerpo están intrínsecamente conectados por medio de la experiencia vivida. La percepción que es siempre corporal, es una experiencia global y encarnada que implica ese contacto primordial y pre-reflexivo con el mundo desde donde emerge el sentido. Contra las visiones empiristas e idealistas, este sentido no es algo que la mente imponga activamente sobre una realidad pasiva, sino que el mundo se revela a sí mismo con un sentido a nuestra percepción encarnada. Del encuentro entre el cuerpo y el mundo emergería el sentido con un valor expresivo inherente (1993, p.15). Este andamiaje fundamental de la fenomenología de Merleau-Ponty tiene como meta la expresión de dicho sentido y ya desde el capítulo sexto de la *Fenomenología de Percepción* el lenguaje se perfila como el medio más adecuado para cumplir dicha meta.

Ahora bien, llevar a la expresión esa experiencia muda, que se da en la percepción del mundo, implica necesariamente un lenguaje capaz de desplegar ese sentido emergente. Para Merleau-Ponty el lenguaje es mucho más que un mero sistema de signos o una envoltura externa del pensamiento, la palabra tiene la cualidad de un verdadero gesto que realiza y encarna el sentido mismo de la experiencia. (1993, p. 201) El lenguaje pues, tendrá el arduo papel de llevar a la expresión el sentido que subyace en el silencio, como culmen de la tarea fenomenológica. A este respecto, Merleau-Ponty muestra desde sus primeros trabajos unas intuiciones que emparentan la labor de la filosofía y la de la literatura, señalando que ambas comparten el mismo género de atención, asombro, voluntad y exigencia de conciencia para poder captar el sentido del mundo en estado naciente (1993, p.20) El tema del lenguaje y el vínculo entre literatura y filosofía se desarrolla a lo largo de varias obras, clases y apuntes del filósofo francés. Dentro de las obras que trabajaremos en este artículo se destacan el capítulo sexto de la *Fenomenología de la Percepción* (1945), así como *Signos* (1960), su última obra publicada en vida y sus obras póstumas *Lo invisible y lo visible* (1964) y *La Prosa del Mundo* (1969).

La Filosofía para Merleau-Ponty no podría ser entendida como un mero ejercicio de conceptualización abstracta sino como una actividad que implica al cuerpo y por lo tanto tiene una dimensión vital, dinámica y encarnada. La filosofía, en su esfuerzo por arribar a la experiencia muda, sería el medio a través del cual se captaría la voz inherente al Ser, ese sentido primordial, llamado también sentido salvaje (Merleau-Ponty, 2010 p.136) para llevarlo a la expresión por medio del lenguaje. Esta filosofía tendría un papel creativo, parecido al del arte, en tanto que se establecería un contacto directo con el Ser, del cual salen a la luz dimensiones que de otro modo permanecerían veladas. (Merleau-Ponty, 2010 p.176). Pero esta labor creativa no representa una escisión o fragmentación en el Ser, sino que desvela lo que estaba implícito,

mostrando su complejidad y ambigüedad. La filosofía entonces, se esmera por mostrar el sentido que emerge de la experiencia, más allá de una visión objetivante y dualista, basada en antinomias y escisiones (Merleau-Ponty, 2010, p.127) Es decir, la labor de Merleau-Ponty toma distancia con una filosofía conceptual, que pretende captar el mundo de modo objetivo, y se entrega a la comprensión de la inserción entre el cuerpo y el mundo, pero sin perder el rigor de la fenomenología que atiende a la experiencia en cada uno de sus detalles. Entendida de este modo, la filosofía se acerca significativamente a la literatura en cuanto que no se trata de una aproximación conceptual, sino desde la sensibilidad que se enfrenta a la ambigüedad del mundo y trata de expresar la experiencia muda desde una mirada de asombro. Es por ello que Merleau-Ponty no duda en afirmar que «*una historia relatada puede significar el mundo con tanta «profundidad» como un tratado de filosofía*» (1993, p.15). Para comprender esta visión merleau-pontyana que aproxima filosofía y literatura, es importante tener una aproximación a la concepción del signo, su comprensión de la palabra y la capacidad que esta tiene para expresar el sentido.

### **3.2. Concepción del lenguaje en Merleau-Ponty**

Como se indica desde las primeras líneas de *Signos*, la concepción del lenguaje en Merleau-Ponty está marcada por la influencia de Ferdinand de Saussure, padre de la lingüística moderna. Desde la influencia de este autor el fenomenólogo francés sostiene que los signos, no poseen significado aisladamente, sino que este siempre se da en relación con otros signos. Esta relación está marcada de manera negativa, ya que la significación es fruto de una distinción y oposición entre signos. A este respecto Merleau-Ponty sostiene que «*la lengua está hecha de diferencias sin términos*» (1964, p.49) lo que significa que la estructura fundamental del lenguaje se compone de una red de oposiciones y contrastes, es un sistema de relaciones diferenciales y

no de unidades con un sentido preexistente. La significación no se da de manera aislada en una equivalencia entre signos y pensamientos o cosas. En su *Curso de Lingüística General*, Saussure, propone el ejemplo del ajedrez para ilustrar esta concepción sobre el sentido de los signos: las piezas de este juego no tienen sentido de manera aislada y por sí mismas, sino que su significación se da sobre el tablero y en relación con la posición de las demás piezas. Existe pues una solidaridad e interdependencia entre ellas y de allí emerge su significación (1945, pp. 113-114). Por su parte, Merleau-Ponty plantea la metáfora de los signos como “los elementos de una bóveda” (1964, p.49) o también se refiere a ellos como pertenecientes a un “tejido del habla” (1964, p.52). En estas imágenes se quiere reforzar la idea de una red, de una conexión interna, donde los sentidos se dan en la distinción entre los signos. El sentido está presente de manera general en la red del lenguaje y se da según sea la relación de oposición y distinción en la que se encuentren los signos. El sentido no sería una realidad independiente y trascendente del lenguaje, al modo como el pensamiento trascendería los indicios sonoros y visuales. El lenguaje es opaco en tanto que se refiere a sí mismo como portador del sentido, a través de él podemos acceder a las cosas mismas (1964, p. 53) El lenguaje es parte constitutiva del ser y de la experiencia, un medio por el cual el sentido no solo se expresa, sino que se gesta y se revela (2010, p.116)

Esta naturaleza relacional y opositiva del lenguaje implica que toda expresión es siempre indirecta y alusiva, y por ello guarda una relación fundamental con el silencio (1964, pp.53-54) El lenguaje se mueve en una red, en una arquitectura de signos, cuyo sentido no puede desligarse de las conexiones y oposiciones en las cuales ha surgido y nada hay que pueda decir aisladamente un signo por sí mismo. En Merleau-Ponty el sentido tiene un valor que se apoya en lo negativo y la diferencia, de tal modo que más que expresar un valor positivo, un sentido marca una separación entre él y otros sentidos posibles (1964, p.49). Bajo esta perspectiva, el silencio

guarda un papel fundamental en la estructura del lenguaje, pues al no existir una correspondencia punto por punto con un valor preexistente, este dinamismo relacional hace que la ausencia de un signo tenga el valor de un signo mismo. Esta influencia entre lo dicho y lo no dicho, esta tensión de las palabras unas contra otras, forma un túmulo capaz de revelar un sentido mucho más potente que una mera mención directa «*El lenguaje dice de manera perentoria cuando renuncia a decir la cosa misma*» (1964, pp. 54) y en esta forma alusiva e indirecta es como mejor se manifiesta el sentido, pues un lenguaje que se limitara a enunciar las cosas, agotaría su potencial en la descripción de meros enunciados de hechos (1964, pp. 91). En últimas, este silencio en el lenguaje, hace parte de una estructura siempre abierta a nuevas configuraciones en la relación de los signos con miras a la emergencia del sentido.

### **3.3. Vinculación lenguaje cuerpo**

Así como el lenguaje no se reduce a una serie de signos convencionales a través del cual el sentido se expresa, el cuerpo no es solo un soporte del lenguaje, sino su origen y su condición de posibilidad. A través del cuerpo, el mundo se hace perceptible y se comunica, y el lenguaje, como extensión de nuestra corporalidad, es el medio a través del cual la experiencia muda se articula y la verdad del mundo vivido se manifiesta. Como se lee en *La Fenomenología de la Percepción*, en el cuerpo hay una «*intencionalidad y un poder de significación*» (1993, p.191) El cuerpo quiere expresar sus vivencias y en esta capacidad de significación, cuerpo y lenguaje se hallan emparentados. Así como el lenguaje esta unido al sentido, pues al nombrarlo lo realiza, de la misma manera la capacidad de significar es una función intrínsecamente vinculada al cuerpo y a la materia, que, además, emerge de su propia dinámica y de su interacción con el mundo. En otras palabras, el lenguaje es una de las modalidades de la gesticulación fonética del cuerpo (1993 p.198).

Entre cuerpo y lenguaje se da una analogía, pues en ambos, el sentido surge de las relaciones y diferencias con otros elementos, y no de una cualidad intrínseca, positiva y aislada entre los términos o los fenómenos. En *Lo Visible y lo Invisible*, Merleau-Ponty denomina a esta cualidad como *diacrítica* (2010, p. 190). Etimológicamente esta palabra (*dia*, a través de, y *krisis*, separación) señala un proceso de distinción y apartamiento, que funge como un rasgo común, tanto de la percepción, como del lenguaje (1964, p.49). Como ya se mencionó el sentido que expresa el lenguaje se da al modo de un juego de ajedrez, o de una red del habla, o una bóveda arquitectónica. En el caso de la percepción, se podría plantear el ejemplo de que cuando se está frente a un color, no se lo examina desde la objetividad de quien responde a un estímulo aislado, a un mero fragmento del ser, sino que este se percibe como una diferenciación respecto a otros colores y cosas (2010, p.121) Esta idea tiene sus antecedentes en la concepción gestáltica (fondo-figura) que Merleau-Ponty trabaja desde la *Fenomenología de la Percepción*, donde todo objeto percibido cobra sentido no de forma aislada, sino en relación con su entorno. La *Gestalttheorie* sostiene la inexistencia de una percepción pura y aislada, y subraya que la percepción siempre tiene lugar en un contexto y siempre se da como parte un campo más amplio (1993, p. 26) Esta analogía entre percepción y lenguaje, no se refiere a una mera figura retórica de semejanza, sino que hace alusión a una estructura ontológica que estaría a la base de la transición desde la experiencia muda a la expresión del sentido.

#### **3.4. Palabra hablada y palabra hablante**

Dentro de esta estructura ontológica que uniría a la percepción y al lenguaje, es interesante aproximarnos a la capacidad que la palabra tendría para expresar el sentido. A este respecto dentro del pensamiento de Merleau-Ponty se establece la distinción entre lenguaje hablado y lenguaje hablante (Merleau-Ponty, 1971, p.35) En esta clasificación se puede observar

la presencia de un sentido ya establecido y de un sentido por descubrir dentro del ámbito mismo del lenguaje. Por un lado, tenemos al lenguaje hablado que se encuentra a nuestra disposición a través del acervo cultural e histórico de la sociedad. Es el lenguaje de las formas gramaticales y sintácticas que se emplea en la cotidianidad. Este lenguaje desaparece ante el sentido, es decir hace parte de la comunicación ordinaria y se hace transparente, como quien al leer un libro no se centra en las letras sino en las imágenes que estas le suscitan. (Merleau-Ponty, 1971, p.33-35)

Por otra parte, está el lenguaje hablante, que tiene un carácter vivo, dinámico y creador, que sucede en el momento mismo de la expresión. A diferencia del lenguaje adquirido, este lenguaje abre caminos hacia experiencias extrañas y plantea perspectivas nuevas e impensadas (Merleau-Ponty, 1971 p.139). Este lenguaje va más allá de la mera transmisión de un pensamiento preexistente o ya sabido. Su fuerza radica en ir más allá de los convencionalismos, captando un sentido que no había sido objetivado. De esta manera, el escritor lleva a cabo una *secreta torción* con las palabras comunes, consiguiendo un desvío de su sentido ordinario llevando al lector hacia un nuevo significado. También este lenguaje es llamado por Merleau-Ponty como lenguaje operante, constituyente o conquistador que lleva del signo al sentido y de este al contacto con el pensamiento mismo del autor (Merleau-Ponty, 1971, p.34-37).

En este punto preciso se muestra la valoración que Merleau-Ponty ha hecho de la conexión entre la literatura y filosofía, pues la palabra hablante y la literatura están profundamente vinculadas, ya que ambas representan un lenguaje que da forma y expresión a la experiencia vivida y al Ser. (Merleau-Ponty, 2010, p.114). La palabra hablada no se limita a significados fijos, sino que es un lenguaje-cosa que hace aflorar las relaciones profundas de lo vivido, resonando con la vida misma y la acción, así como con la literatura y la poesía (Merleau-Ponty, 2010, p.115). Esta resonancia no se reduce a un juicio meramente estético, sino que hunde

sus raíces en la estructura ontológica que une cuerpo y lenguaje más allá de convenciones lingüísticas o de visiones objetivas. El fundamento de dicha conexión se halla en la figura del *Quiasmo* que da cuenta de las reversibilidades y las inmersiones del Ser mismo donde cuerpo y mundo se hallan vinculados.

### 3.5. El *Quiasmo*

El empirismo y el intelectualismo, fueron los dos grandes contrincantes del filósofo francés. A lo largo de la *Fenomenología de la Percepción*, hay un debate constante con ambas corrientes. La crítica central contra dichas posturas tiene que ver con la incapacidad de dar cuenta de la percepción al reducirla bajo los parámetros de la objetividad y la distancia (1993 p. 48) Es por ello que Merleau-Ponty establece un punto intermedio que salve la complejidad de los fenómenos sin recortarlos. Para dicho fin formula la noción de *Quiasmo*. Esta palabra es derivada del griego *chiasmós* (χιασμός) que hace referencia a una disposición cruzada. Igualmente, su uso más difundido se da como figura literaria o retórica que consiste precisamente en el entrecruzamiento de las frases apuntando hacia una doble perspectiva. Un ejemplo podría ser: "es necesario ver para mirar, pero también es necesario mirar para ver". El ejemplo del *Quiasmo* merleaupontyano por excelencia, se da en la percepción cuando se afirma que la mano que toca es, a su vez, la mano tocada (2010, p. 128). En la fenomenología de Merleau-Ponty el *Quiasmo* es un principio ontológico que rompe las visiones tradicionales y dualistas. En esta concepción se da una reversibilidad e intersección recíproca de lo que generalmente se considera opuesto: mente/ cuerpo, objetivo/ subjetivo, interior/ exterior. (2010, p. 126). En el *Quiasmo*, el Ser no es una entidad separada y sólida, no es un en sí totalmente distinto del no-ser, sino que en él se da la diferenciación y está presente la negatividad como una dimensión intrínseca que hace las veces de su reverso (2010, p.225) En este sentido, el Ser

siempre implica una latencia, un detrás o un más allá que es constitutivo de su presencia. El *Quiasmo* no describe una totalidad hecha de la suma de sus partes, no es una síntesis, sino un sistema dinámico de entrecruzamiento e interconexiones.

Ante todo, el *Quiasmo* hace parte de nuestra experiencia en el mundo. El ejemplo ya mencionado de la mano que al tocar es ella misma tocada, ilustra perfectamente esta realidad. Este círculo que se da entre el tocado y el tocante, es propiamente la reversibilidad del *Quiasmo*: sucede cuando la mano derecha toca la izquierda, pero a su vez la izquierda al ser tocada, también toca la derecha (2010, p. 129). Este ejemplo repercute en la división canónica de sujeto (como parte activa que percibe) y objeto (como parte pasiva que es percibida), el cuerpo que percibe lleva en sí esta doble condición de sujeto y objeto, no es un simple objeto entre otros, sino que es a la vez cosa entre las cosas y, aquel que ve y toca las cosas. (2010, pp. 124-125). Pasividad y actividad forman un *Quiasmo* que como tal no termina de resolverse en una de sus partes. Nunca se culmina en una síntesis, siempre permanece un hiato, una indecisión, que, no obstante, no es un fracaso, sino que se constituye en la condición de posibilidad de la percepción (2010, p. 134). En el *Quiasmo*, por tanto, se da una cohesión sin una fusión completa.

### **3.6. La Carne**

En el fondo de esta forma del *Quiasmo* para explicar los fenómenos, es de vital importancia señalar el fundamento que sostiene el edificio filosófico del pensamiento que apenas iniciaba a elaborar Merleau-Ponty en sus últimos años. La noción de *Chair* es introducida en *Lo Visible y lo Invisible* y representa uno de los incipientes desarrollos a los que pudo arribar el filósofo francés antes de su partida repentina. El *Quiasmo* que se señalaba recientemente, es una descripción de las relaciones entre los entes cuyo fundamento último es la *Chair*. La comprensión de dicha categoría resulta compleja pues con ella se va más allá de la

conceptualización propia del ejercicio filosófico tradicional. Más que definir y delimitar, esta noción exige un acercamiento lateral e indirecto. *Chair* podría ser traducido como *Carne*, pero no debe tomarse en un sentido biológico como cuerpo o materia. La *Carne* es descrita por Merleau-Ponty como la generalidad del sensible en sí y como el anonimato de carácter innato del Mí-mismo. Dicho anonimato y generalidad hace que la *Carne* no sea ni materia, ni espíritu, ni sustancia. Igualmente se excluye de su comprensión, concebirla como un hecho, una suma de hechos, o una mera representación. Para comprenderla, Merleau-Ponty propone el término de *elemento*, en el sentido en que los antiguos hablaban del agua, el aire, la tierra y el fuego. Es decir, la *Carne* no representa una polaridad específica, un concepto de fácil encuadre o clasificación, sino que debe entenderse como una *cosa general* (2010, pp. 126). Sin embargo, de esta cosa general es de la que nos habla el *Quiasmo*, y desde las coordenadas de la experiencia misma, el cuerpo aparece como un camino para acercarnos a la comprensión de la *Carne* tal y como se expresa en la vida. En este sentido, el cuerpo manifiesta la *Carne* en tanto que este se presenta a la vez como cuerpo visible y cuerpo vidente, cuerpo tangible y cuerpo tocante (2010, pp. 126-127) La *Carne* es lo sensible, en la doble acepción de sintiente y sentido (2010, p. 129) Aquí se rompe el dualismo que separa a ambas experiencias y se las vincula dentro de la generalidad de esta noción. En esta misma línea de ideas, se podría decir que, en la *Carne*, el sujeto y el objeto encontrarían puntos de unión pues bajo esta concepción ontológica no cabría la distinción canónica de ambas realidades. La *Carne*, pues permite pensar el ser como una red de entrecruzamientos y reversibilidades, donde se dan relaciones entre los entes sin caer en la disolución de los mismos y sin arribar a una síntesis.

### 3.7. Las ideas en Merleau-Ponty

La expresión de la experiencia en lenguaje literario para Merleau-Ponty, trasciende la mera representación para establecer un vínculo ontológico donde la literatura y el arte se entienden como manifestaciones o prolongaciones de la *Carne* misma. Para comprender esta función de la literatura es importante considerar la revisión que el filósofo francés hace del concepto de idea. Desde la el pensamiento occidental la idea refiere a una entidad pura, inmaterial y abstraída de la experiencia concreta (2010, p.38) desde este plano, las ideas son meras representaciones que mediarían en nuestra relación con el mundo, y más que tocarlo directamente, serían una especie de sobrevuelo del mundo sensible. Pero esto es juntamente lo que Merleau-Ponty quiere rebatir, y es por ello que lleva a cabo un replanteamiento donde las ideas están profundamente arraigadas en la *Carne* de la experiencia y en la trama del Ser mismo, ellas son el doblez y la profundidad de lo sensible (2010, p.134) Son lo «*invisible de este mundo, el que lo habita, lo sostiene y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el Ser de ese siendo*» (2010, p.136) Dentro del esquema del *Quiasmo*, la idea sería lo invisible de este mundo que tiene a su vez la cualidad de hacerse visible. Queda claro que el acceso a las ideas no requiere de un ejercicio de abstracción sino de un esfuerzo de inmersión carnal en el mundo: la experiencia, la corporalidad, la percepción serían la condición de acceso a las ideas. De hecho, Merleau-Ponty sostiene que las ideas serían inaccesibles si no tuviéramos cuerpo ni sensibilidad (2010, p.135).

En este punto el arte, la música y específicamente la literatura tendría un acceso privilegiado a lo invisible, al universo de las ideas. De manera específica Merleau-Ponty subraya la labor de Proust, como aquel que ha puesto de manifiesto con su literatura, las relaciones entre lo visible y lo invisible (2010, pp.134-135) El lenguaje literario tendría la cualidad de una

«nervadura común del significante y del significado, adherencia y reversibilidad del uno a otro» (2010, pp.110) El *Quiasmo* aquí se da por medio de la idea que se halla unida al lenguaje y a la sensibilidad y en su revelación manifiesta la unión entre el signo y el sentido. El lenguaje aquí es palabra hablante, que como ya se planteó, es aquella que tiene la capacidad de mostrar las relaciones profundas que surgen en la experiencia muda, único lenguaje capaz de llevar a expresión el sentido naciente, de tal modo que este lenguaje es un verdadero testigo del ser (2010, pp.116). El lenguaje literario, como testigo y él mismo como parte del Ser, no hace más que replicar la ambigüedad y complejidad del mundo que lleva a la expresión. De aquí se desprende la apertura propia de los textos literario que invitan a una perpetua lectura que abre un universo de sentidos posibles (2010, p.153).

Las relaciones entre palabra, gesto, cuerpo y mundo se dan dentro de la estructura ontológica de la *Carne* que hace posible la reversibilidad y el entrecruzamiento de estas realidades, y cuya expresión explicativa más acertada sería el *Quiasmo*. Por lo tanto, desde la experiencia muda que la fenomenología quiere llevar a la expresión ya se halla operando esta estructura fundamental que toca a toda persona. La reflexión que Merleau-Ponty hace sobre la percepción y sus implicaciones con el lenguaje, le lleva a revalorizar el contacto espontaneo y pre-reflexivo que tiene el cuerpo y el mundo. Es por ello que desde las primeras líneas de *Lo visible y lo invisible* se arranca con una fórmula propia del sentido común: *nosotros vemos las cosas mismas, el mundo es eso que vemos*. En esta frase se recoge tanto la experiencia de la persona ordinaria como la del estudioso de la filosofía que desde el mismo momento en que abre los ojos entra en contacto con el mundo desde una fe que le remite a un fundamento profundo de opiniones mudas Husserl sugiere que, en la vida humana general, y especialmente desde la infancia hasta la madurez, la interacción con el lenguaje a menudo ocurre de una manera en la

que la actividad intuitiva original de creación de sentido cede paso a una recepción pasiva. Cuando escuchamos o leemos proposiciones, tendemos a "simplemente recibirlas, asumirlas como válidas en una participación pasiva del Yo". Esto significa que tomamos el sentido de las palabras y enunciados "sin más", "sin actividad propia" ni la necesidad de reactivar la evidencia originaria que les dio nacimiento (2010, p.17). Ese mundo que se entrega de igual modo a la percepción de todos, tiene como medio de expresión el lenguaje, y puesto que entre percepción y palabra se da una analogía, la potestad para dar expresión a esa experiencia muda, ya no será privilegio del fenomenólogo, ni del ejercicio conceptual y clasificatorio de la filosofía, sino de aquellos que sepan ejercitarse en la palabra hablante que es capaz de dar cuenta del sentido emergente. Esta capacidad Merleau-Ponty la llama un saber decir, y subraya que esta labor es propia del filósofo, no por su capacidad de abstracción y categorización, sino en tanto que es escritor (2010, p.222) Una vez más, el filósofo francés vuelve a vincular filosofía y literatura, como dos medios que se enfrentan a la ambigüedad de un mundo que tan solo puede ser expresado por medio de historias o señalándolo con el dedo (1977 p.60)

En este recorrido por los aspectos centrales de la relación entre literatura y filosofía en Merleau-Ponty, se ha podido establecer una línea de trabajo del pensador francés que va desde sus concepciones del cuerpo y la percepción hasta la capacidad expresiva del lenguaje en la palabra hablante, como palabra poética y literaria. En este último punto, y vinculado a la estructura ontológica de la *Carne*, cuya figura explicativa es el *Quiasmo*, se ha podido ver el fundamento último que le daría un estatuto filosófico a la percepción directa del mundo y a su expresión en lenguaje literario. Con esta base, procedemos a un siguiente apartado conclusivo donde se tratará de recorrer el pensamiento de Merleau-Ponty y Derrida en paralelo, intentando

encontrar sus similitudes y sus distancias con miras a realizar una comparación entre ambos autores.

## Conclusiones

### Comparación entre literatura como filosofía en Merleau-Ponty y la autobiografía en Derrida

#### Dos enfoques ante la filosofía

Una vez revisados los planteamientos que ambos filósofos tienen en los periodos que se han estudiado, llega el momento de preguntar ¿cómo se podría entonces abordar una comparación entre la *literatura como filosofía* y la *autobiografía*? ¿Cuál es el ejercicio filosófico que hace cada uno de estos autores bajo estas categorías? Y ¿desde qué puntos se podría abordarlos para una comparación? Como ya se ha avanzado en el desarrollo del tema, Merleau-Ponty y Derrida tienen puntos de partida e intereses similares que los vinculan, lo que permite una comparación inicial que podemos extender hasta sus últimos desarrollos. Pero en este punto es importante hacer hincapié en el modo como ambos autores desarrollan sus trabajos. A Merleau-Ponty le mueve el propósito fenomenológico de refinar cada vez más su reflexión sobre el modo de darse de la experiencia, y este objetivo orienta su trabajo filosófico. Si bien es cierto, que al final de su vida tiene acercamientos hacia la formulación de la literatura como el medio más apto para expresar el mundo, esto es fruto de un camino consecuente que parte desde sus estudios de la percepción y desde el cuerpo expresivo, hasta llegar al lenguaje literario movido siempre por dar cuenta cabal de la experiencia efectiva y real. A tal punto llega este esfuerzo, que como se lee en las primeras líneas de *Lo Visible y lo Invisible*, su objetivo filosófico se adentra en los terrenos difíciles de comprender el sentido común de una especie de fe perceptiva, cuya fórmula más clara dice que *nosotros vemos las cosas mismas, el mundo es eso que vemos* (Merleau-Ponty, 2010, p.17)

La filosofía de Derrida se orienta desde otro ángulo muy diverso y apunta hacia otros objetivos. Su pensamiento se mueve a través de la deconstrucción de textos y conceptos, para poner en evidencia las condiciones ocultas y las paradojas de la metafísica de la presencia, liberando el pensamiento de sus autoengaños y abriendo nuevas posibilidades para la comprensión del ser, el conocimiento y la acción ética y política. El planteamiento de Husserl en *El Origen de la geometría* sobre como la escritura revela la condición empírica y a la vez ideal que tendrían las verdades a priori de las ciencias, es su punto de partida para una crítica y un análisis interminable. Bajo estos objetivos se presenta la autobiografía, como una crítica que Derrida ejerce constantemente en su propia escritura filosófica, pero sobre todo como un objeto de su análisis con miras a hacer una revisión de los conceptos de sujeto, de vida y de la escritura misma. No se trata de ofrecer unas verdades definitivas, ni parámetros desde los cuales entender la experiencia de la escritura de sí mismo, sino de una exposición de la complejidad y la indeterminación inherente a toda estructura y significado.

Partiendo de esta heterogeneidad de enfoques vamos a realizar una comparación acudiendo a tres rasgos generales que aparentemente acomunan a ambos filósofos. En primer lugar, se repasará el legado de Husserl en *El Origen de la geometría* y su posible influencia tanto en los adversarios filosóficos con los que debaten de ambos filósofos, como en los rasgos definitorios que ambos le dan a la escritura dentro de sus desarrollos. Posteriormente se verá la forma como los dos abordan la crítica al sujeto moderno y cerraremos dando una rápida comparación entre las dos nociones fundamentales a las que arriba el pensamiento de ambos filósofos, *Carne*, en Merleau-Ponty y *Huella*, en Derrida.

### **El legado de Husserl en El origen de la geometría**

A la hora de intentar una comparación entre ambos autores es significativo considerar el punto de partida que cada uno de ellos toma para el desarrollo de su proyecto filosófico. Evidentemente la raíz común de la fenomenología es un elemento llamativo, sobre todo si se considera la coincidencia del interés que les suscita a ambos autores *El origen de la geometría* de Husserl, una obra aparentemente periférica pero que sin duda tiene el germen de lo que conducirá a sus reflexiones filosóficas hacia la profundización sobre las implicaciones del lenguaje. Como ya se tuvo ocasión de exponer, el punto crucial en esta obra es la puesta en evidencia de la falsa dicotomía que implica pensar en el origen de una ciencia como la geometría apuntando, por un lado, a una existencia atemporal que alojaría los teoremas en una especie de esquema a priori de la mente, o por el otro, al hecho empírico material, de que sus planteamientos se consignaran en la escritura y favorecieran así su difusión intersubjetiva y su conservación en el tiempo (EOG 365) En esta obra Husserl integra ambos extremos aparentemente opuestos resaltando la importancia de la expresión lingüística escrita para la presencia perdurable y la existencia a perpetuidad de las objetividades ideales. Igualmente podríamos tener en cuenta un segundo punto importante de la obra de Husserl, que, considerando este doble origen de la geometría, a la vez empírico e ideal, se señala el problema de la pérdida del sentido originario favorecido por una recepción pasiva de las significaciones lingüísticas, subrayando a su vez, la posibilidad de una reactivación de este contenido, que consistiría en volver a la evidencia del sentido en su misma formación (EOG 371).

### **Los adversarios filosóficos**

Ambas tesis tienen un evidente influjo tanto en el pensamiento de Merleau-Ponty como en el de Derrida. En cuanto a la tesis principal de Husserl, resulta significativo cómo ambos

pensadores se empeñarán por combatir los dualismos que pretenden reducir la realidad a meras polaridades. En el caso de Derrida su adversario filosófico será la metafísica de la presencia o el logocentrismo, que le dará un privilegio particular a la voz, sobre la escritura, a la interioridad sobre la exterioridad y que pondrá en el centro al sujeto presente, racional y consciente (Derrida, 1986b, p.33). Por el lado de Merleau-Ponty, su polémica se dará de frente al empirismo y al intelectualismo, entendiendo a este primero como la reducción de la experiencia a un conjunto de sensaciones aisladas y discretas, y al segundo como una concepción los fenómenos desde una conciencia pura, constituyente y atemporal. (Merleau-Ponty, 1994, p.48) De manera más general, Merleau-Ponty comprenderá ambos reduccionismos dentro la polaridad sujeto objeto a la que rebatirá en sus reflexiones sobre la percepción que le llevaran a la formulación del sujeto encarando.

Es interesante señalar la coincidencia de que, ante estos adversarios filosóficos, tanto Derrida como Merleau-Ponty acudirán al lenguaje como herramienta crítica que permitirá romper los dualismos y mostrar la complejidad de una realidad difícil de encajar en los esquemas conceptuales de la tradición filosófica occidental. Igualmente cabe señalar que en el desarrollo de su obra, si bien es cierto que partieron de la herencia de Husserl, ambos filósofos tuvieron un enfoque diverso: Merleau-Ponty que de inicio a fin siempre se encuadró dentro de la fenomenología, lleva a cabo sus desarrollos sobre el lenguaje, partiendo de la percepción en sus primeras obras y llegando al final repentido de su vida, con un acercamiento entre filosofía y literatura como ya lo pudimos estudiar en las páginas precedentes. Por su parte Derrida, que igualmente tiene un primer periodo dentro de la fenomenología, desarrolla el grueso de su obra más enfocado en una reflexión centrada del lenguaje. Es relevante anotar esto, porque mientras en Merleau-Ponty su lucha contra el reduccionismo, se encuadrará en un esclarecimiento

constante sobre la experiencia, en Derrida, se hará hincapié en el desmantelamiento de dicho reduccionismo en una reflexión crítica basada en el lenguaje como eje central de sus análisis.

En esta misma línea del lenguaje y retomando el segundo punto de *El Origen de la geometría*, que señala la recepción pasiva y la pérdida del sentido en el lenguaje y la reactivación de la que es susceptible dicho sentido originario, se puede establecer una cierta similitud en el modo como Merleau-Ponty y Derrida entienden el lenguaje en cuanto a esa doble capacidad de asentamiento y asimilación de un sentido, y la renovación que es posible llevar a cabo en su reactivación. En Merleau-Ponty esta idea se enriquece con el legado de Ferdinand de Saussure, y es así que llega a formular la distinción entre palabra hablada y palabra hablante, donde la primera abarcaría ese lenguaje ordinario y ya instituido, donde los sentidos se hallan sedimentados y en cierta medida olvidados en su operatividad cotidiana. El otro tipo, al que se denomina palabra hablante o lenguaje conquistador, se vale de las palabras ya instituidas para configurar una nueva organización en su expresión, señalando así un nuevo sentido (Merleau-Ponty, 1971, p.144). Este tipo de palabra sería la que Merleau-Ponty consideraría la propia de la literatura cuya fuerza estriba en la expresión de un nuevo sentido. Por su parte, Derrida haría un análisis que guardaría una cierta similitud y a la vez marcaría una distancia crítica con el fenomenólogo francés. Siguiendo la distinción básica entre un sentido sedimentado o instituido y la posibilidad de una renovación de dicho sentido en el lenguaje, Derrida expone las nociones de iterabilidad y ruptura con el contexto o intención. Estos dos elementos serían unas características básicas de toda marca de lenguaje, que no solo se restringiría a la escritura, sino que operaría también en la oralidad (Derrida, 1989a, p.358). La Iterabilidad como ya se ha expuesto sería la característica que tiene todo signo escrito de ser reiterable, es decir repetible en la ausencia absoluta de todo destinatario o incluso del autor. A esta iterabilidad le correspondería la

posibilidad de sedimentar el sentido, en estrecha similitud con la palabra hablada de Merleau-Ponty. Sin embargo, respecto a la característica de la ruptura con el contexto o intención, que igualmente sería una característica fundamental del lenguaje, se sostendría la necesaria y radical ruptura del contexto en el signo lingüístico. De esta manera, al confrontar estas características con la postura de Merleau-Ponty, la crítica de Derrida desafía supuesta pureza o transparencia del sentido sedimentado en la palabra hablada, y por otro lado, generaliza las características que Merleau-Ponty podría atribuir solo a la palabra hablante. Es decir, se da la paradoja que la iterabilidad que permite la sedimentación, al mismo tiempo propicia la ruptura constante con el contexto y la intención, dejando a todo signo lingüístico en de movimiento de una renovación sin fin, como una especie de hipérbole de la palabra hablante de Merleau-Ponty. Estas concepciones del lenguaje con sus respectivas distinciones, son la base, tanto de la reflexión de la literatura como filosofía en Merleau-Ponty, como de la autobiografía en Derrida, pero como se puede apreciar de nuevo, los objetivos de ambos filósofos, uno dentro de la clarificación de la experiencia en la fenomenología y el otro, en la crítica del lenguaje, los llevan a conclusiones diversas y en cierto modo opuestas.

### **La crítica al sujeto moderno**

Continuando con esta comparación podríamos adentrarnos en otra similitud que igualmente guarda sus distancias. Como ya se pudo exponer en apartados precedentes, tanto en Derrida como en Merleau-Ponty se da un cuestionamiento a la idea de un sujeto transparente a sí mismo, autónomo, y que ejerce un control absoluto sobre el lenguaje o la experiencia. Tanto desde la literatura como filosofía en Merleau-Ponty, así como en la Autobiografía en Derrida, hay un enfrentamiento contra las concepciones tradicionales que pretenden establecer

distinciones claras y en algunos casos reduccionistas, sobre la idea de sujeto, pero una vez más, Derrida se muestra más radical que su colega francés en dicha crítica.

Es interesante notar como ambos filósofos llevan a cabo sus cuestionamientos al sujeto partiendo de instancias donde aparentemente este podría alojarse de manera más segura y estable: la literatura y la autobiografía, dos géneros literarios que se sostienen sobre la narración de una voz personal y subjetiva. En Merleau-Ponty esta centralidad del sujeto es puesta en duda por medio de la vinculación, bajo la figura del *Quiasmo*, entre la percepción, el mundo y la expresión, señalando a la literatura y su palabra hablante, como la manifestación del sentido de una corporalidad inserta en el mundo. Ese sujeto no se halla exento del mundo como una mera conciencia que lo percibe todo a distancia, sino que bajo el esquema ontológico de la *Carne* debe entenderse como a la vez es activo y pasivo, como un yo, que a la vez está atravesado por lo otro, que percibe y a la vez es percibido (Merleau-Ponty, 2010, p.190). Este esquema de la experiencia de la percepción mantiene a Merleau-Ponty dentro de un ejercicio fenomenológico donde el sujeto se complejiza, pero desde este esquema no deja de ocupar el punto desde el cual se experimenta el mundo. Por su parte, en Derrida, el sujeto es deconstruido precisamente desde la autobiografía, poniendo en evidencia como desde la escritura de sí, en realidad se lleva a cabo una *auto-hetero-tanato-bio-grafía*. Esto quiere decir que el sujeto, comprendido aquí como *Autos* esta siempre atravesado por la alteridad en múltiples formas, ya sea el otro, la muerte, la no propiedad de su lengua y hasta el mismo impulso de la escritura. La autobiografía es presentada como un intento siempre obsesivo y fallido de alcanzar la identidad. Desde esta misma instancia Derrida avanza para desdibujar las fronteras entre los seres humanos y los animales planteando un *Autos* que se arraiga en la corporalidad entendida de manera general como capacidad de auto trazarse, la *Huella* que el ser vivo traza para sí (Derrida, 2008, p.72). En este punto de

indistinción el *Autos* ya ni siquiera es exclusivamente humano y el trazo es llevado a calidad de movimiento en general. En este punto donde las dicotomías y polaridades se han roto, Derrida sustenta este ejercicio deconstructivo bajo la noción de *Huella*.

### ***Carne* en Merleau-Ponty y *Huella* en Derrida**

Pasamos ahora a la parte final donde se abordará brevemente una comparación de las nociones de *Huella*, en Derrida y de *Carne*, en Merleau-Ponty. En ambas nociones, los dos filósofos comparten una crítica a los dualismos tradicionales, tales como sujeto-objeto, mente-cuerpo, palabra-pensamiento, y hacen hincapié en el carácter relacional y en la diferencia como elementos constitutivos de la realidad. Con estas nociones fundamentales, se busca revelar un estrato más originario de la experiencia y de la significación que supere las polaridades del pensamiento conceptual.

Como ya se estableció en su momento, para Merleau-Ponty la *Carne* es un elemento general que nos da la clave para entender la relación intrínseca entre el vidente y lo visible, el cuerpo propio y las cosas, y el mundo. Gracias a esa noción se revela la imposibilidad de la distinción inmediata y dualista entre las diversas polaridades del pensamiento (Merleau-Ponty, 2010, p.127). Para Merleau-Ponty en la *Carne* se halla el fundamento de las relaciones del *Quiasmo* en las que nos vemos inmersos en la experiencia. Por su parte, Derrida nos presenta la noción de *Huella* como la forma más general de inscripción que incluye desde una incisión, la impresión de una sensación en la mente o como se pudo apreciar en la exposición de la autobiografía, la *Huella* llega a ser en el animal el mismo movimiento del viviente. Lo más relevante aquí es que, al igual que la *Carne* en Merleau-Ponty, la *Huella*, también llamada archiescritura, es una realidad anterior a la distinción logocéntrica entre la voz y la escritura, y de manera general entre naturaleza y cultura (Derrida, 1986b p.92) y por lo tanto a las divisiones

habituales del pensamiento conceptual. Para ambos filósofos estas nociones subrayan un límite del pensamiento, donde no se las puede comprender ni como sustancias ni como entes.

Una coincidencia interesante entre Derrida y Merleau-Ponty consiste en el carácter diferencial del sentido y del signo, lo que apunta a que las palabras o las cosas no son algo en sí mismo, sino que se distinguen en relación con los otros. Es la falta o la no-identidad lo que les atribuye un carácter positivo. Este es el rasgo distintivo del signo en Merleau-Ponty que encuentra su analogía en la percepción misma. En el caso de Derrida, es lo que la llama la *différance* que como ya vimos es el movimiento de diferenciarse del otro y del diferir en el tiempo (Derrida, 1986b, p88) La *Huella* es una manifestación clave de la *différance*, que a su vez es una estructura original que precede y posibilita todas las distinciones y presencias. La *Huella* sería esa marca iterable y la *différance* posibilitaría la distinción por medio del distinguirse en el espacio y del diferir en el tiempo.

Una vez más los enfoques de ambos autores convergen y a la vez se separan. La noción de *Carne* en Merleau-Ponty surge de una fenomenología del cuerpo y de la percepción, buscando describir la experiencia vivida y la inherente conexión entre el ser sintiente y el mundo sensible. Su énfasis está en la unidad pre-objetiva de la experiencia y la "cohesión" del Ser. La *Carne* resulta un punto clave que le permite explicar la inserción del cuerpo en el mundo y como, a través de este elemento general, es posible pasar de la percepción de la experiencia muda a la expresión que la literatura sabría comunicar de manera más adecuada. Por su parte, la *Huella* en Derrida se desarrolla desde una deconstrucción de los conceptos filosóficos y lingüísticos occidentales, particularmente la primacía del habla y la presencia. Su foco es más en las condiciones de posibilidad de la significación y la existencia de una no-presencia o ausencia constitutiva que subyace a todo sistema. Su aplicación en los últimos desarrollos de la

autobiografía, le lleva a formular la posibilidad de la autobiografía animal, entendiéndola como la *Huella* de sí del viviente. Dicha formulación, nuevamente es un esfuerzo crítico por una dislocación y una quiebra de las estructuras lingüísticas y sus implicaciones generales en el pensamiento y en la vida práctica.

### Referencias Bibliográficas

Alloa, E. (2014). Writing, embodiment, deferral: Merleau-Ponty and Derrida on the origin of the geometry. *Philosophy Today*, 58(2), 219-239.

Derrida, J. (1985). *The ear of the other: Otobiography, transference, translation* (P. Kamuf, Trad.; C. McDonald, Ed.). University of Nebraska Press.

Derrida, J. (1986a). *Gramatología*. Alianza Editorial.

Derrida, J. (1986b). *La tarjeta postal: de Freud a Lacan y más allá*. Siglo XXI Editores.

Derrida, J. (1989a). Firma, acontecimiento, contexto. En *Márgenes de la filosofía* (pp. 347–372). Editorial Cátedra.

Derrida, J. (1989b). *La escritura y la diferencia* (Vol. 38). Anthropos Editorial.

Derrida, J. (1997). *El monolingüismo del otro: o la prótesis de origen*. Ediciones Manantial.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta.

Derrida, J. (2009). *Otobiografías: la enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Amorrortu.

Derrida, J., & Weber, E. (1992). *Points de suspension*. Paris: Galilée.

Derrida, J., & Ferraris, M. (2009). *El gusto del secreto*. Buenos Aires: Amorrortu.

Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo, T. 1: El campo del signo (1945–1966)*. Madrid: Akal.

Fathy, S. (Directora). (2000). *D’ailleurs, Derrida [Documental]*. INA – Institut National de l’Audiovisuel.

Ferraris, M. (2003). *Introduzione a Derrida*. Editori Laterza.

Ferraris, M., & Derrida, J. (1997). *Il gusto del secreto*.

Foucault, M. (1989). Introduction. En C. Canguilhem, *On the normal and the pathological*. Zone Books.

Husserl, E. (2000). El origen de la geometría. En J. Derrida, *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*. Buenos Aires: Manantial.

Kearney, R. (1984). *Dialogues with contemporary continental thinkers: The phenomenological heritage*. Manchester University Press.

Lawlor, L. (2000). L'héritage de L'origine de la géométrie: les limites de la phénoménologie chez Merleau-Ponty et Derrida. *Chiasmi International*, 2, 337–349.

Lefort, C. (1969). Advertencia. En M. Merleau-Ponty. *La prosa del mundo*. Editorial Trotta (ed. 2015).

Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Barcelona: Seix Barral.

Merleau-Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo*. Taurus.

Merleau-Ponty, M. (1977). *Sentido y sin sentido*. Península.

Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.

Merleau-Ponty, M., & Lefort, C. (2010). *Lo visible y lo invisible; seguido de Notas de trabajo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Monteiro, S. B. (2007). Otobiografía como escuta das vivências presentes nos escritos. *Educação e Pesquisa*, 33, 471–484.

Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal: Preludio a una filosofía del futuro*. Alianza Editorial.

Saussure, F. de (1945). *Curso de lingüística general*. Ed. Losada, Buenos Aires.

Taddio, L. (2024). *Maurice Merleau-Ponty: L'apparire del senso*. Feltrinelli Editore.