

El espacio de lo libre en Deleuze y Derrida

Julio Díaz Galán

Julio Díaz Galán es profesor de Ética de la Comunicación y de la Salud en el Departamento de Periodismo y Humanidades de la Universidad Europea de Madrid.

En este sentido, la piedra es libre
J.-L. NANCY, *La experiencia de la libertad*

Tras la muerte de Gilles Deleuze, Derrida escribía para *Libération* una pequeña esquela que llevaba por título ‘Il me faudra errer tout seul’. Tras años de relativo silencio respecto del trabajo deleuziano, declaraba una seria y cumplida adhesión al pensamiento del devenir. “Deleuze —sostenía Derrida en dicho texto— sigue siendo sin duda, a pesar de tantas diferencias, aquél de mi ‘generación’ del que siempre me sentí más cercano”,¹ por lo que, a partir de ese momento, *il me faudra errer tout seul*. Las traducciones al español de esa necrológica no fueron muy acertadas, al menos las del encabezamiento. La primera, si acaso la más desafortunada y publicada en *La Esfera* a los pocos días del suicidio, despojaba al transpirenaico verbo *errer* de su sentido más filosófico, traducéndolo como mero “equivocarse”, semejante al *se tromper* francés. “Tendré que equivocarme solo”, escribía J.-M. Vidal, incurriendo en un craso error. Los lectores de habla hispana no terminaban de comprender al hojear el suplemento cultural de *El Mundo*. ¿Acaso Derrida aceptaba haberse confundido a lo largo de su carrera filosófica, dando la razón así a tantos críticos de la deconstrucción? ¿Y por qué meter en el mismo saco a Deleuze?

La segunda versión, aparecida años después, no daba tampoco del todo en la diana, aunque se acercaba algo más que la anterior: “Tendré que errar solo”, escribía Manuel Arranz.² Pero al usar el infinitivo “errar”, este otro traductor introducía en el texto el sentido principal que posee ese

verbo castellano: el de “equivocarse” y “fallar”, acepciones que el *errer* francés ya no posee. Aunque algunos filósofos como Serres o Foucault (e incluso Derrida) han jugado a veces con el sentido caduco de *errer*, cualquier hablante actual de la lengua francesa entendería la expresión del epitafio derridiano únicamente como un marchar sin dirección precisa. Y es que, tal vez, lo más adecuado hubiera sido echar mano del verbo “vagar”, mucho más próximo al significado actual del verbo francés *errer*, cuyo sentido es el de deambular libremente sin dirección impuesta: una especie de autonomía sin *autos* y quizá también sin *nomos*. Ahora bien, ¿por qué *errer* tiene un sentido filosófico que Derrida privilegia en su lectura? Si hacemos caso del epitafio, daremos por verdadero que Derrida y Deleuze no hicieron otra cosa durante su vida filosófica que *errer*, que necesariamente, y debido a su valor filosófico, tendrá que significar algo más que un mero ir de aquí para allá, y en modo alguno el mero error. Si por alguna razón dicho verbo tuviese algo que ver con aquello que los modernos llamaban libertad, o con lo *libre*, y si el texto hubiese caído en manos de alguno de esos derridianos, siempre tan proclives ellos a los juegos excesivos de palabras,³ seguramente habrían inventado para la ocasión el verbo “liberrar”, dando lugar a una traducción insólita, pero mucho más oportuna para el caso.

Al igual que no se debe dudar de lo que dice un borracho, tampoco deberíamos poner en tela de

1 Posteriormente recogido en J. DERRIDA, ‘Il me faudra errer tout seul’, en *Chaque fois unique, la fin du monde*, Gallilée, Paris, 2004, p. 236.

2 J. DERRIDA, ‘Tendré que errar solo’, en *Cada vez única, el fin del mundo*, trad. de M. Arranz, Pretextos, Valencia, 2005.

3 Es preciso, de todas formas, no abusar de los juegos de palabras, pues, como dijo Martin Amis, son la modalidad más baja del ingenio.

juicio lo expresado en un funeral por una persona sobria. La verdad del borrachín es como su vomitona, nada la puede parar, *in vino veritas*... Por otra parte, en las ocasiones fúnebres, no es prudente ni oportuno mentir, por respeto al finado. Deberíamos confiar en la palabra de Derrida, que tanto indagó sobre la mentira, y dar por zanjado el asunto en lo que se refiere a su presunta afinidad con Deleuze. Al fin y al cabo, las filosofías de la diferencia no parecen tan diferentes en una primera cata. Otros, antes que Derrida, como por ejemplo Larouelle, habían visto esa especie de comunidad de la diferencia. Según este tópico, Derrida y Deleuze venían a decir prácticamente lo Mismo, pero con un lenguaje diferente... Eran pensamientos de la diferencia, pero expresados de forma distinta. De esta manera, si mediante un juego topológico a lo Poincaré estirásemos los carrillos de uno y comprimiésemos la frente del otro, pasaríamos sucesivamente de uno a otro a través de una especie de monstruoso *Derreuze* intermedio que podríamos vislumbrar, durante esta transformación de panadero y sin discontinuidad alguna, la clave secreta de sus filosofías. Así que ¿por qué poner en cuestión la afirmación de Derrida ante la tumba del (supuesto) amigo?

Y Derrida no miente, pero es preciso leer con más detenimiento... Derrida no dice que Deleuze haya sido el personaje conceptual más cercano a él, sino tan sólo “aquél de su generación”, y punto. Derrida podría estar diciendo que hubo otros filósofos, que no eran de su generación, más cercanos que Deleuze. Podría estar diciendo además que siempre estuvo radicalmente separado, liberado-desatado de los de su generación, aquella que pertenecía a un nuevo paradigma, y que, de todos ellos, Deleuze se encontraba algo más cerca.⁴ Por lo tanto, si no podemos establecer una relación de continuidad (un *Derreuze*) entre ambos pensadores a partir de la declaración del argelino, es preciso distinguir al menos dos acepciones de la erranza, dos filosofías que ponen en juego una *liberación* desigual que, como veremos, versan sobre la univocidad y la inmanencia.

ABERTURAS, HERIDAS Y CAUTERIZACIONES... Desde muy pronto, Deleuze comenzó a hablar de la erranza separándola del error, hecho que de golpe anula la primera traducción de Vidal y en parte cuestiona, de pasada, la segunda de Arranz. Escribía así Deleuze, muy tempranamente: “La Erranza, que debe pasar la oposición metafísica de lo verdadero y lo falso, del error y de la verdad”.⁵ O también por ejemplo: “La erranza ha cesado de ser retorno al origen, no es lo aberrante que supone todavía un punto fijo, está tan lejos del error como de la verdad”.⁶ De igual manera, en *Diferencia y repetición*, Deleuze se-

paraba la *bêtise* (necedad, estupidez) del error. En Deleuze, *Errer* y *bêtise* juegan en el mismo bando, podrían ser incluso casi sinónimos... Esa misma *bêtise*, argumentará Derrida, casi sin piedad y sin la “cercanía” declarada en el epitafio comentado, es la experiencia de la libertad, pero de la libertad humana, de “lo propio del hombre” (pues para el Deleuze de esa época sólo el hombre puede estar en la *bêtise*, ¿sólo él puede *errar*, podríamos concluir?), que, según Derrida, le hace coquetear a Deleuze con cierto humanismo, con “una tradición hegemónica” que va desde Descartes hasta Lévinas, pasando por Heidegger y Lacan.⁷

Es en *El anti-Edipo* donde Deleuze y Guattari identifican el acto de *errar* con el paseo del esquizofrénico, ese ente que se encuentra completamente abierto a todos los estímulos, enganchado o conectado por igual a *todas* las pequeñas máquinas de la naturaleza, y con *ninguna* en particular:

El paseo del esquizofrénico —escriben— es un modelo mejor que el del neurótico acostado en el diván. Un poco de aire libre, *una relación con el afuera*. Por ejemplo, el paseo de Lenz reconstituido por Büchner, por completo diferente de los momentos en que Lenz se encuentra en casa de su buen pastor, que lo obliga a orientarse socialmente, respecto al Dios de la religión, respecto al padre, a la madre. Allá, por el contrario, está en las montañas, bajo la nieve, con otros dioses o sin ninguno, sin familia, sin padre ni madre, con la naturaleza.⁸

En lenguaje uexkülliano, podríamos decir que el esquizo deleuziano se encuentra separado (liberado) de cualquier “portador específico de significado” (*Bedeutungsträger*) que pudiera anclarlo a una *Umwelt* o entorno particular, pero también de cualquier otra *marca* o referencia que lo fije al mundo de los hombres, familia, raza, Dios, partido, etc. El “inconsciente huérfano” o el eterno “soltero” (*célibataire*) deleuzeguattariano no significan otra cosa que una manumisión de todo aquello que puede determinar una dirección precisa y una radicación estable. Esta soltería expresa, en definitiva, todo aquello que en otro tiempo se denominó “muerte de Dios”.⁹ El esquizo no es sólo un ser *abierto* a esa “naturaleza” (anterior a

Deleuze y Guattari identifican el acto de errer con el paseo del esquizofrénico, ese ente que se encuentra completamente abierto a todos los estímulos

4 Más que hablar, como Nancy, de paralelas que nunca se tocan (J.-L. NANCY, ‘Les différences parallèles’, en *Deleuze et Derrida*, en *Deleuze épars*, [A. Bernold/R. Pinhas, eds.], Hermann, Paris, 2005, p. 14), se podría apelar también a lenguajes radicalmente diferentes (S. ZIZEK, *Organos sin cuerpo*, trad. de A. Gimeno, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 66).

5 G. DELEUZE, ‘En créant la pataphysique Jarry a ouvert la voie à la phénoménologie’, en *Le tile déserte et autres textes*, Minuit, Paris, 2002, p. 108 (*La isla desierta y otros textos*, trad. de J.-L. Pardo, Pre-textos, Valencia, 2005). En vez del término “errancia”, ya corriente en muchas de las traducciones castellanas del término francés, utilizaré, desde ahora y en adelante, el sustantivo perdido “erranza”, no sólo por parecer a mis oídos menos estridente que errancia, sino porque la terminación en “anza” recuerda a la “ance” francesa y a la indecidibilidad entre lo activo y lo pasivo que señala Derrida para la *différance*.

6 *Ibid.*, p. 218.

7 J. DERRIDA, ‘The transcendental “stupidity” (“bêtise”) of man and the becoming-animal according to Deleuze’, en *Derrida, Deleuze, Psychoanalysis*, Columbia University, New York, 2007, pp. 52 y 58. Véase además J. DERRIDA, *La Bête et le souverain*, Gallée, Paris, 2008.

8 G. DELEUZE/F. GUATTARI, *L’anti-Oedipe*, Minuit, Paris, 1972, p. 7. La cursiva es mía (en adelante, AE; *El anti-Edipo*, trad. de F. Monge, Paidós, Barcelona, 1998).

9 Es en *La gaya ciencia*, en el texto n.º 125 titulado ‘Der tolle Mensch’, ‘El loco’, donde precisamente Nietzsche escribe: “¿No erramos como a través de una nada infinita? [Irrren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?]”. Véase F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Werke*, Walter de Gruyter, Berlin, 1973, p. 159.

la distinción naturaleza/técnica), “en un espacio abierto ilimitado”,¹⁰ sino también inacabado e indeterminado. Esta fragmentación o fractalización del devenir (del ser) indica, por lo tanto, la condición de posibilidad de lo libre, donde, como escribe Nancy, se puede “finalmente *liberar* el lugar de la libertad”.¹¹

La tesis de Deleuze y Guattari en *El anti-Edipo* era clara y patente desde el comienzo: el esquizo era la plusvalía, el excedente de una maquinaria insólita. El capitalismo generaba o liberaba una carga de deseo esquizofrénico que después tenía que refrenar y desviar mediante la bisagra de la familia. Para los esquizoanalistas, este segundo paso suponía la desfiguración del deseo revolucionario. La política, por ello mismo, acaba donde comienza la trampa de la familia, que es la encargada-delegada de reprimir las pulsiones edípicas, esto es, el representado desplazado del “verdadero” deseo errante que es contemplado como lo que atenta contra la ley y, en fin, contra el sacrosanto orden de lo social. Como decía Nietzsche, primero se abre la herida, y después se inyecta el veneno... Deleuze contemplaba la abertura de la herida, la liberación de los flujos producida por el Capital, como una buena nueva: la del esquizo separado de los portadores de significado tradicionales, liberado para una nueva conexión no familiar; pero después se producía el emponzoñamiento de la herida: el desplazamiento del deseo, que de querer el eterno retorno pasa a desear simplemente a la madre, esto es, la muerte. De una plenitud a una carencia. El esquizo era precisamente aquél que no aceptaba la cicuta paralizadora de la familia y comenzaba un proceso errabundo en un espacio-tiempo no crónico. Todas las máquinas sociales precapitalistas habían codificado el deseo (la domesticación del hombre denunciada por Nietzsche), pero la capitalista se construía sobre los flujos errantes (aunque después los castraba), liberaba el horror que todo *socius* primitivo conjuraba para poder funcionar, aquello que en otras épocas se denominaba *ápeiron*, lo dionisiaco, lo sin límite, lo abismal, la herida que es el hombre.

Basta leer los últimos capítulos del libro primero de *El Capital* relativos a la “acumulación originaria” para descubrir las resonancias. El capitalismo, decía Marx, sólo puede funcionar cuando establece el “divorcio entre los obreros y la propiedad sobre las condiciones de realización de su trabajo”.¹² La “acumulación originaria” no era otra cosa que una acumulación de *obreros libres*, o una “liberación de obreros”, según se mire... Como lo que un mundo histórico es *en sí* (la cruda verdad que no quiere confesarse a sí mismo), o bien *para sí* (la buena conciencia que un mundo histórico tiene de sí mismo). Su proyección ideal o ideológica (su “para sí”) ha sido la de la libera-

No le bastaba al naciente capitalismo con desnudar al Hombre. De esta manera, comenta Marx, tan sólo se obtiene hombres que van de un lado a otro, vagando o errando a la deriva

ción de la servidumbre y de la coacción gremial tan alabadas por las voces del progreso: la libertad de los modernos, la autonomía, la *Aufklärung*. Pero su “en sí” es el despojamiento de “las garantías de vida que las viejas instituciones feudales les aseguraban” (CA, 608) a aquellos hombres a punto de convertirse en obreros libres, quiero decir, trabajo abstracto, esto es, la condición de posibilidad del establecimiento del capitalismo. Nada de capitalismo, pues, sin libertad, al menos como condición previa...

Continuando con el léxico uexkülliano podríamos decir que el obrero deja de estar enganchado a los portadores de significado feudales mediante una liberación, una “expropiación”, dice Marx, llevada a sangre y fuego. Tanto las historias que Marx nos cuenta en el primer tomo de *El Capital* de la sin escrúpulos condesa de Sutherland en Escocia como la del señor Peel en el río Swan, narran la liberación (el despojamiento) de las condiciones anteriores, una expulsión a un *afuera* inhóspito: devolverle al hombre la herida que siempre fue y que todas las máquinas precapitalistas —según Deleuze y Guattari— habían tratado de sellar con todas sus fuerzas. No es casual que dicha operación sea llamada en algún condado “Clearing of Estates” (CA, 620), como quien realiza el *aclareo de un bosque* para después poder establecer los cultivos homogéneos. Y es que del *Clearing* inglés a la *Aufklärung* alemana no hay quizá mucha distancia. La segunda es el rostro ideológico, el *para sí*, diría un marxista, de la primera, del *en sí*. Pero no le bastaba al naciente capitalismo con realizar el aclareo o desbrozamiento de las antiguas condiciones, con abrir la herida, desnudar al Hombre. De esta manera, comenta Marx, tan sólo se obtiene un *royaume des truands*, mendigos, vagabundos, hombres que van de un lado a otro, vagando o errando a la deriva. Es preciso cauterizar la herida, fijar toda esa erranza. Dejemos hablar a Marx:

Véase pues, cómo, después de ser violentamente expropiados y expulsados de sus tierras y convertidos en vagabundos, se encajaba a los antiguos campesinos, mediante *leyes grotescamente terroristas*, a fuerza de palos, de marcas a fuego y de tormentos, en la disciplina que exigía el trabajo asalariado... En el transcurso de la producción capitalista, se va formando una clase obrera que, a fuerza de educación, tradición y costumbre, se somete a las exigencias de este

10 G. DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968, p. 54 (en adelante, DR; *Diferencia y repetición*, trad. de M. S. Delpy y H. Beccacece, Amorrotu, Buenos Aires, 2002).

11 J.-L. NANCY, *La experiencia de la libertad*, trad. de P. Peñalver, Paidós, Barcelona, 1996, p. 45.

12 K. MARX, *El Capital*, trad. de W. Rocas, FCE, México, 1999, Libro Primero, p. 608 (en adelante, CA).

*Derrida y Deleuze no hicieron
otra cosa durante su vida
filosófica que errer*

régimen de producción como a las más lógicas leyes naturales (CA, 627).

Las tenazas de la disciplina (estudiada por Foucault) y de la familia (analizada por Deleuze-Guattari) se encargan de someter a la fuerza libre, nuda y bruta del *errer* (de la que el propio Marx sentía cierto pánico —no así su yerno La-fargue—) a la maquinaria de *Monsieur Capital*. Como decía Nietzsche, si algo daña a la libertad, son las instituciones liberales... Pero, con el correr de los tiempos hiperposmodernos, la máquina capitalista ha dejado atrás sus antiguas cortapisas, invalidando las tesis deleuzianas. Como escribe Lipovetsky: vivimos en una “erranza impredecible... De un sistema mecánico se ha pasado a un sistema probabilístico o indeterminado en donde el hiperconsumidor parece una ‘partícula elemental’ de recorridos caóticos... flexible y nómada, volátil y ‘transfronterizo’”.¹³ Para el *Capital*, hay vida después de la disciplina y de la familia...

13 G. LIPOVETSKY, *Le bonheur paradoxal*, Gallimard, Paris, 2006, p. 107 (*La felicidad paradójica*, trad. de A.-P. Moya, Anagrama, Barcelona, 2007). A este respecto, cabe señalar también las afinidades que Boltanski y Chiapello detectan entre el nuevo capitalismo del *management* y la filosofía de Deleuze. Véase L. BOLTANSKI / E. CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999, pp. 219-220.

14 G. DELEUZE / F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980, p. 298 (en adelante, MM; *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trad. de U. Larraceleta y J. Vázquez, Pre-Textos, Valencia, 1997).

15 Remito a M. HEIDEGGER, ‘De la esencia de la verdad’, en *Hitos*, trad. de A. Leyte y H. Cortés, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 167.

16 M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, trad. de A. Leyte y H. Cortés, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 28. Derrida, en un ejercicio deconstructivo, negará la jerarquía humana respecto del animal, pues la privación de mundo no va sólo a afectar al animal (J. DERRIDA, *L’animal que donc je suis*, Gallilée, Paris, 2006, p. 213).

LIBERARSE DE HEIDEGGER: UNIVOCIDADES. Es complejo determinar si el esquizo de *El anti-Edipo* peca aún del humanismo que Derrida detecta en el primer Deleuze. La univocidad del ser aparece desde *Diferencia y repetición* hasta *Mil mesetas*, pero con una gran diferencia establecida al final del recorrido. Pero antes de desvelarla vayamos a *El anti-Edipo*. Si el hombre-esquizo puede vivir la naturaleza de tal modo, y solo él, se daría ahí una relación privilegiada, un nepotismo de este paradójico ser libérrimo con el *ser* infinitivo o devenir del tiempo del *Aión*. Tal postura, como hemos visto, le valió las críticas de Derrida en relación a la *bêtise*. “*La bêtise n’est pas la animalité*”, decía Deleuze; el animal no puede ser *bête*, esto es, y según la lectura que Derrida hace de Deleuze, ser “libre”, o *errer*. Sólo el hombre podía ser “libre” en *Diferencia y repetición*, pues aunque el animal estaba en el espacio de la univocidad libre, estaba aún protegido de ese fondo caótico-dionisíaco por sus formas específicas. El final del libro no dejaba lugar a dudas:

Los entes se reparten en el espacio del ser unívoco abierto para todas las formas. La abertura pertenece esencialmente a la univocidad... Una sola y misma voz para todo lo múltiple de voces miles, un solo y mismo Océano para todas las

gotas, un único clamor del ser para todos los entes (DR, 388-389).

Con la única condición —continúa Deleuze— de que cada ente, cada gota, alcance el *estado de exceso*, aquello que se ha llamado “grados de potencia”, y también *bêtise*, únicamente reservada para el hombre. En *El anti-Edipo*, se puede leer también algo parecido:

No el hombre como rey de la creación, sino más bien como el que está tocado por la vida profunda de todas las formas o de todos los géneros, encargado de las estrellas y los animales... Eterno encargado de las máquinas del universo (AE, 10).

¿Acaso un nuevo pastor del ser...? Pero en *Mil mesetas* algo ha cambiado, algo que “casi” hará de Deleuze el nuevo San Antón de la filosofía. Ahora el animal tiene su *Anomal*,¹⁴ su *Outsider*, “una potencia de desterritorialización que atraviesa la Naturaleza, los animales, los elementos y los desiertos no menos que al hombre... No hay casi (*guère*) privilegio del hombre” (MM, 380), dicen ahora Deleuze y Guattari. Heidegger (para quien la libertad era “la cuestión fundamental de la filosofía, en la cual incluso la cuestión del ser tiene su raíz”) nunca abandonó el pastoreo. Si el hombre puede vivir en la vecindad del ser, tener y estar en el mundo, oír su llamada, esto es, permanecer afuera (estar ex-puesto en el “ex” de la ex-sistencia, en el éxtasis del claro del ser, *en lo libre*), es porque su propia esencia lo destina a ello, a *vagamundear*. Su destino es esa falta de destinación, esa erranza,¹⁵ esa esencia inesencial que Heidegger traicionó radicándose en suelo nazi... Decía éste, insistiendo en esta primacía errante del hombre respecto de otros entes, que “la ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de ‘ser’. Porque, en efecto, hasta donde alcanza nuestra experiencia, sólo el hombre está implicado en el destino de la ex-sistencia”.¹⁶ Se podría decir que Heidegger, al proclamar el destino único del hombre en lo libre del éxtasis del claro del ser, se mantenía preso de la metafísica, la cual siempre había contemplado al hombre como culminación de una naturaleza que lo destinaba a una separación radical respecto de los otros entes mensurable en términos de carencia, pobreza o plenitud de mundo. Para Heidegger, el hombre es el único que deja de tener entorno para adquirir mundo, liberándose de los portadores de significado. La intención de Deleuze y de Guattari en *Mil mesetas* fue por el contrario la de liberar hasta las mismísimas piedras en un movimiento común de desterritorialización para formar unas nuevas nupcias contra-natura.

Deleuze pertenece a un nuevo paradigma, al del “sin” de las síntesis disyuntivas en las que las especies realizan bodas prohibidas para el mundo clásico

Deleuze “casi” sorteó sin duda las acusaciones respecto de la jerarquía humana, pero las flechas de Derrida van a apuntar también a otro órgano filosófico de Deleuze, el de la inmanencia. Aunque Deleuze utiliza a veces un lenguaje con tintes *aproximativos*, que pueden recordar ese *oír* heideggeriano de mutua pertenencia, no hablará en términos de *propiedad* respecto de la relación del esquizo con las máquinas deseantes, sino de inmediatez. Derrida se aleja de ese esquema, pues si el esquizo de Deleuze aún puede vivir esa abertura o esa conexión con el *afuera*, con *lo libre*, de modo más pleno, más inmediato, más *abierto* (y ésta era la operación política por excelencia del esquizoanálisis o de la pragmática: hacer que los seres se bañen en ese espacio inmanente, en esa *beatitud* del deseo), Derrida hablará de lejanía-proximidad para con ese *espacio de lo libre*. No puede existir mutua o recíproca relación de propiedad o de inmediatez con lo radicalmente otro, pues *esa cosa* es precisamente aquello que expropia y aleja. Si *eso* puede escucharse, de ningún modo será armónica, ni plena, ni inmediatamente. La desproporción, la despropiciación, la disimetría, la inconmensurabilidad y la no-proximidad son los caracteres de la política derridiana.¹⁷ Si la univocidad deleuziana, una vez casi superada la jerarquía de la *bêtise*, significa que todos los seres se encuentran igualmente abiertos a esos bloques de devenir, la univocidad de Derrida (y nunca habló en estos términos) dice que los seres están igualmente *entre-abiertos* y alejados-aproximados a ese *afuera* que los despropia. Para Deleuze, la identidad entre ser y pensar heideggeriana parece mantenerse, pues el pensador es un esquizo que piensa-escucha la esquizia como si fuera una espuma de la ola, un brote del rizoma que ha llegado al “tercer género de conocimiento” spinozista; está en su elemento, como pez en el agua, que diría Heidegger. Devenir con el mundo significa para Deleuze surfear en la ola (*vague*), vagar en un mundo que a su vez también deviene, vaga a la deriva. *Mobilis in mobile...* Deleuze pertenece a un nuevo paradigma, al del “sin” de las síntesis disyuntivas, de la “simbiosis” contra-natura (sobre todo en *Mil mesetas*) en la que las especies realizan bodas prohibidas para el mundo clásico. Es el paradigma de Prigogine, de Margulis, de la *Gaia* de Lovelock, en el que la inmanencia y la univocidad se dan la mano, ese micelio del que ha podido surgir la propuesta política de A. Negri, de

las multitudes que conectan sin perder sus diferencias en un nuevo comunismo.

En Derrida, tal identidad entre ser y pensar ya no se mantiene, pues el pensador es un ser híbrido que se ahoga en el agua y se sofoca en el aire; un ser trans-inmanente, como esos moluscos y algas que sólo pueden habitar el espacio cambiante de la marea, ni en el agua ni al aire libre, pero a la vez en los dos, en un continuo diferendo, una *différance*. En Derrida se trata, pues, de un *ser* interparadigmático. No pertenece ni al antiguo ni al nuevo, pero tampoco los concilia a modo de síntesis dialéctica, ni siquiera disyuntiva. Aunque Deleuze haya hablado en *Lógica del sentido* de las superficies, superando la dicotomía entre lo profundo y lo alto, es en lo intenso-rizomático, en la materia de la diferenciación, donde se dan tales relaciones de superficie. En Derrida, si hay superficie o *entre*, es más bien entre lo profundo y lo alto, entre la materia y su contrario, entre lo intenso y lo extenso. Las relaciones con lo animal también serán diferentes entre ambos filósofos, pues mientras que Deleuze aspira a una *conexión* en una zona donde los bloques de devenir intensos se *tocan* entre lo humano, lo animal y la roca (por la sencilla razón de que todos cantan igualmente las loas de la desterritorialización, liberados por fin de lo extenso), para Derrida, al contrario, las fronteras entre lo humano y lo animal, aunque difuminadas, *abismadas* por el impoder y la finitud animal que afectan a lo humano, no se pueden borrar tan fácilmente.¹⁸ En Deleuze, el hombre puede devenir animal sin llegar a ningún término, y el animal deviene-otro cuando se introduce en esos bloques intensos. Bodas contra-natura, transgén(er)icos, comunicaciones transversales donde los dos se hacen moleculares, imperceptibles, *diferentes*, no diferenciados, constituyéndose una política-manada.

Derrida nunca vagará junto a Deleuze en ese espacio intenso, pues aunque la línea fronteriza entre el animal y el hombre se fractalice e incluso se difumine, sería una imprudencia (una *bêtise*) borrarla del todo, como repite Derrida varias veces a lo largo de sus textos. Si Deleuze cree que el hombre puede permanecer en esa apertura donde deviene animal (inacabado, no incompleto), en ese campo intenso-diferencial, desnudo de segmentos, Derrida lo pone en duda. También para el animal, que, como escribe en uno de sus últimos libros, permanece desnudo sin ser consciente de ello, luego no está desnudo, concluye Derrida. Y “el hombre no estaría nunca desnudo porque tiene el sentido de la desnudez, a saber, el pudor o la vergüenza”.¹⁹ El olvido de la desnudez nos impide permanecer desnudos, pero la consciencia de estar desnudos, también. La escucha plena del ser, desnudos el uno para el otro, ya sea por el pastor o por el esquizo, no sería, según Derrida, posible en

17 J. DERRIDA, ‘L’oreille de Heidegger’, en *Politiques de l’amitié*, Gallilée, Paris, 1994, p. 372 (*Políticas de la amistad*, trad. de F. Vidarte y P. Peñalver, Trotta, Madrid, 1998).

18 “Jamás he creído que haya continuidad homogénea entre eso que se llama el hombre y eso que éste llama el animal. No voy a empezar ahora. No sólo sería una inconsciencia, sino una animalidad” (J. DERRIDA, ‘L’animal que donc je suis’, en VV. AA, *L’animal autobiographique. Autour de Jaques Derrida*, Gallilée, Paris, 1999, p. 281).

19 *Ibid.*, p. 255.

su pureza-propiedad-proximidad-inmediatez ni para el pastor, el esquizo, el animal ni el hombre (tampoco para la piedra, por supuesto, y, además, *à quoi bon...*). Podemos imaginar a los dos filósofos en una playa nudista; pues bien, Derrida llevaría gafas de sol todo el tiempo, y además tanga...

Tanto en Deleuze como en Derrida las fronteras entre el animal y el hombre se ven sacudidas, pero de forma distinta. En el primero, ambos reinos viajan hacia una zona intensa, lugar que una metafísica humanista había prohibido para el animal. Derrida, al contrario, negará el acceso *inmediato* a ese afuera tanto al animal como al hombre. Deleuze casi logra romper con la eminencia jerárquica del humanismo, pero arrastra el peso de una metafísica de lo próximo al plantear la pura inmanencia de la vida. Derrida no sólo niega el nepotismo de cualquier ente hacia ese *ahí* (incluyendo al hombre), superando la jerarquía, la *sterésis* o privación de algunos respecto a otros, sino que ataca además a la otra metafísica de la presencia que en Deleuze se viste con los ropajes de la inmanencia. La pregunta que se hacía Derrida es la de si el hombre, a diferencia del animal, tiene acceso al “como tal”. ¿No será que el hombre también tiene su cuota de privación?, se preguntó Derrida en todo momento:

Por lo tanto, la estrategia en cuestión consistiría en desmultiplicar el “en tanto que tal”, y en lugar de simplemente devolver la palabra al animal, o darle al animal eso que el hombre le priva en cierta manera, marcar que el hombre está también “privado”, privación que no es una privación, puesto que no hay “en tanto que tal” puro y simple.²⁰

No hay, pues, espacio del *errer* puro para Derrida. Se podría decir que Deleuze se libera de la metafísica de la jerarquía, desnudando a todos, pero no de la de la presencia, mientras que Derrida intenta separarse de los dos tipos de metafísica mediante la estrategia de nadar y guardar la ropa.

Derrida no abrazará como “muchos de su generación” el ámbito de la erranza absoluta, quiero decir, de la libertad absoluta, desligada. Mientras que aquellos y Deleuze intentaban seguir al último Nietzsche, el de la ética del eterno retorno, libres por fin del “sueño” apolíneo y buscando la cohesión del pueblo que falta en la ley que lo dionisiaco (*chaos-errance*) autogenera inmanentemente (al igual que los físicos de la teoría del caos lo comprobaban con los atractores extraños, y al igual *también* que el liberalismo clásico preveía un orden final a partir de los egoísmos caóticos de cada uno), Derrida se colocará en el plano transinmanente de la “*destinerrance*”. Desde el inicio de su carrera hasta el final, Derrida se mantendrá a caballo entre lo dionisiaco (la erranza, el acontecimiento, lo libre) y lo apolíneo; a medias entre lo que Deleuze llamaba lo liso y lo estriado, lo nomádico y lo estatal. Escribía así muy al comienzo de su andadura:

Lo que Derrida trató de pensar durante toda su andanza errática es ese imposible entre la máquina y lo que la excede

tecimiento, lo libre) y lo apolíneo; a medias entre lo que Deleuze llamaba lo liso y lo estriado, lo nomádico y lo estatal. Escribía así muy al comienzo de su andadura:

El diferendo, la diferencia entre Dionisos y Apolo, entre el impulso y la estructura, no se borra en la historia pues no está *en* la historia. Es además, en un sentido insólito, una estructura originaria: la abertura de la historia, la historicidad misma.²¹

Pero Derrida no busca una *reconciliación*, un acuerdo entre los dos extremos, parecida a la de *El nacimiento de la tragedia* (de la que Nietzsche dijo más tarde que olía demasiado a hegelianismo), sino que intenta mantener a la vez su imposible juntura. Escribía en una de sus más notables conferencias:

¿Cómo pensar *a la vez* la *différance* como rodeo económico que, en el elemento de lo mismo, pretende siempre reencontrar el placer en el lugar en que la presencia es diferida por cálculo (consciente o inconscientemente) y de otra parte la *différance* como relación con la presencia imposible, como gasto sin reserva, como pérdida irreparable de la presencia, desgaste irreversible de la energía, como pulsión de muerte y relación con lo completamente otro interrumpiendo aparentemente toda economía? Es evidente —es la evidencia misma— que no se puede pensar juntos lo económico y lo no-económico, lo mismo y lo completamente otro, etc.²²

Esto es precisamente lo que Derrida trató de pensar durante toda su andanza errática, ese imposible entre la máquina (lo mecánico, diametralmente opuesto a las máquinas deseantes ideadas por Guattari) y lo que la excede (“lo ‘libre’, lo incalculable, lo imprevisible, lo indecible, el acontecimiento, el arribante, el otro”).²³ En una de las últimas entrevistas concedidas, Roudinesco le preguntaba a Derrida si ese exceso era lo “trágico”. A lo que contestó Derrida:

Se lo puede llamar trágico con algunas precauciones. “Lo que viene” excede un determinismo. Pero excede también los cálculos y las estrategias de mi dominio, mi soberanía o mi

20 J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, p. 218.

21 J. DERRIDA, 'Force et signification', en *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 47 (*La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver, Anthropos, Rubí, 1989).

22 J. DERRIDA, 'La différence', en *Marges — De la philosophie*, Minuit, Paris, 1967, p. 20 (*Márgenes de la filosofía*, trad. de C. González, Cátedra, Madrid, 1989).

23 J. DERRIDA / E. ROUDINESCO, 'Imprevisible liberté', en *De quoi demain...*, Fayard, Paris, 2001, p. 90.

autonomía. Por eso, incluso si nadie es un sujeto-libre, en ese lugar, hay lo “libre”, un cierto espacio de libertad se abre, o en todo caso es supuestamente abierto por “lo que viene”, un *espaciamento* liberado.²⁴

Derrida tratará de formular su filosofía entre ese “blanco”, ese espaciamento incalculable, aneconómico e incondicionalmente libre, y esa economía de lo extenso-mecánico que tantos sarpullidos originaban a los de la “generación” de Deleuze. Esta diferencia entre ambos filósofos es quizá la causa de que en Deleuze no termine de destilarse una filosofía de lo otro, de lo completa o radicalmente otro. Aunque el no dicho imperativo deleuziano (¡devén!) no supone una integración ni una fusionalidad en lo otro, sí implica un acercamiento hacia una zona de proximidad o vecindad (*voisinage*) donde cada vez resulta más difícil hablar de lo otro. Si todos devienen rizoma en el “syn”, entonces el *otro*, como también la distancia, tiende a difuminarse y a acercarse demasiado, casi hasta el “contacto”, razón por la cual el secreto termina por desaparecer en la intensidad de lo liso. La diferencia deleuziana no es ni la oposición, ni la contradicción, ni la contrariedad, ni siquiera tampoco la alteridad, pues en todas éstas se juega la forma, aquella misma que protegía al animal en *Diferencia y repetición* del fondo dionisiaco. Habría que preguntarse si en Derrida puede entenderse la figura del arribante absoluto o del espectro desde el lado de alguna cultura específica, o del inmigrante que porta sus rasgos distintos al hombre falogocéntrico. Podríamos decir que, para Deleuze, si alguna cultura posee valor o es digna de respeto es en la medida en que transporta a sus individuos hacia esa diferencia intensa en donde ya no puede decirse *yo* ni *tú*, donde los géneros se deshacen, donde se deviene imperceptible. En Derrida, las culturas adquieren importancia en la medida que son capaces de incorporar sin engullir la otredad de las demás, dejarse habitar por ellas pronunciando el imperativo “¡ven!”

LIBERAR EL TIEMPO O LA ERRANZA EN ESTADO PURO. La reflexión más extensa de Deleuze sobre la erranza la encontramos en su segundo tomo sobre el cine, en *La imagen-tiempo*. Si el primer tomo se consagraba a la imagen-movimiento mediante la cual el cine obtenía una representación *indirecta* del tiempo (llamado allí el todo o lo Abierto), el segundo va a exponer la relación del cine con una imagen directa del tiempo (el Afuera) y, por lo tanto, con una nueva imagen del pensamiento. Ahora bien, ¿es posible una presentación directa de ese elemento loco y terrible que corre entre las series, de ese Acontecimiento? Si la opinión es un paraguas contra ese caos que las sociedades de

El paseo, la erranza y el vagabundeo suponen el aflojamiento de la situación sensoriomotriz. Entonces ascienden situaciones puras, sin metáfora; se capta el tiempo en estado puro

amigos tratan de obtener, el filósofo, el artista y el científico se sumergen en ese espacio tratando de extraer una presentación pura, dice Deleuze en *Qué es la filosofía*.

El primer capítulo del segundo tomo sobre el cine se titula ‘Más allá de la imagen-movimiento’. Ésta expresa aún un movimiento inercial y circular al que el tiempo queda subordinado. Las aberraciones del movimiento —dice Deleuze— siempre habían sido detectadas, pero conjuradas a tiempo o utilizadas dialécticamente como errores benéficos. Sólo cuando éstas adquieren independencia respecto de sus centros ascienden situaciones ópticas y sonoras puras, libres, podríamos decir, del carcaj de la representación. El paseo, la erranza y el vagabundeo suponen el aflojamiento de la situación sensoriomotriz, aquello que más atrás llamábamos portadores de significado. Entonces ascienden esas situaciones puras, sin metáfora; se capta el tiempo en estado puro. La función del cine moderno, dice Deleuze, consiste en exponer al sujeto (abrirlo, liberarlo) a situaciones límites que lo escinden, lo hieren, lo desnudan: “La imagen cinematográfica debe tener un efecto de choque sobre el pensamiento, y forzar al pensamiento a pensarse a sí mismo y a pensar el todo. Ésta es la definición de lo sublime”.²⁵

Uno de los textos que Derrida dedicó a Deleuze se encuentra en *Le toucher* (tan sólo tres escasas páginas, pero todo el libro está salpicado de referencias indirectas en las que Deleuze aparece al final de otra extensa cadena que comienza con Platón). La crítica se centra en torno a la distinción liso/estriado que aparece en *Mil mesetas* y sobre la noción de lo háptico, que Derrida considera perteneciente a la consabida metafísica de la presencia, la proximidad y la continuidad intuitiva de los amigos: el haptocentrismo, que englobaría posturas platónicas, kantianas, husserlianas y deleuzianas:

Deleuze y Guattari prefieren la palabra “háptico” a la palabra “táctil” porque este valor de *proximidad*, porque este vector de la *presencia próxima*, determina en última instancia el concepto y el vocablo “háptico”, porque lo háptico abarca virtualmente a todos los sentidos [oído, tacto, visión etc.], donde quiera que éstos se apropian de algo próximo.²⁶

²⁴ *Ibid.*, p. 91.

²⁵ G. DELEUZE, *L'image-temps*, Minuit, París, 1984, p. 206 (*La imagen-tiempo*, trad. de I. Agofí, Paidós, Barcelona, 1996).

²⁶ J. DERRIDA, *Le toucher. Jean-Luc Nancy, Gallée*, París, 2000, p. 143 (en adelante, LT).

En *Le toucher*, lo que siempre se había llamado metafísica de la presencia, pasa ahora a denominarse también haptocentrismo, indisociable de un tipo de política —“el tocar sería así, en el ser, como ser, como ser del ente, el *contacto* del *con* (del *cum* o del *co-*) consigo como con lo otro, el *con* como contacto, la comunidad como co-tacto” (LT, 133)— y de un concepto tradicional de vida:

Nos preguntamos si hay una pura auto-afeción del tocador o del tocado, por lo tanto una experiencia pura e inmediata del cuerpo puramente propio, del cuerpo propio vivo, puramente vivo. O si al contrario esta experiencia no se encuentra ya *asediada* al menos, constitutivamente asediada, por alguna hetero-afeción ligada al espaciamiento, después a la espacialidad visible (LT, 205).

Ya he dicho varias veces que aparece en *Le toucher* el nombre de Deleuze como final de una cadena haptocéntrica, tan sólo seguido de un “etc.”:

Nuestra lectura de Husserl, de un Husserl que se quiere tan radicalmente cartesiano, más cartesiano que Descartes, es para hacer justicia a esos cruzamientos genealógicos que ya hemos hecho preceder por los llamamientos de una tradición francesa, siguiendo los hilos entremezclados de una haptología pasando a través de idiomas y argumentaciones tan diferentes, cierto, como los de Maine de Biran, Ravaisson, Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze, etc. (LT, 209).

Derrida fundaba el supuesto haptocentrismo de Deleuze, como eslabón final de una tradición, en el valor de *continuidad* y *proximidad* como vecindad que aparece en *Mil mesetas*; pero éste y Guattari, cuando escribían tal término en los textos aludidos por Derrida, no querían significar contigüidad extensa, valor más cercano a lo próximo, sino el índice de variabilidad que continuamente afectaba a las líneas de fuga.²⁷ Va a ser en este *voisinage* o proximidad no extensiva desde donde Deleuze intentará apuntalar su política del pueblo que falta, donde los seres no sólo se tocan e incluso comunican, sino que también pierden todas sus determinaciones de género y de sexo y donde las oposiciones se deshacen; no el reino de lo indiferenciado ni tampoco el de un sentido común donde se hace abstracción de la materia, sino el de la multiplicidad, de los *n* sexos, de la materia intensa. El comunismo deleuziano no sería tanto un compartir determinaciones cuanto un dejarse afectar por aquello que las deshace, por una erranza caótica intempestiva y pura. Por su parte, Derrida nunca llegará a postular una intensidad de tal pureza, ni tan siquiera *de derecho*, pues, para él, semejante movimiento supone

El comunismo deleuziano no sería tanto un compartir determinaciones cuanto un dejarse afectar por aquello que las deshace, por una erranza caótica intempestiva y pura

el restablecimiento de una idealidad, aunque sea la de un CsO:²⁸

No hay nunca experiencia pura e inmediata del continuo. Ni de lo próximo. Ni de la proximidad absoluta, ni de la pura indiferenciación. Tampoco de lo “liso”. Y tampoco del “cuerpo sin órganos”. Nunca hay “datos inmediatos” de todo eso. ¿Dónde se ha dado [rencontré] semejante experiencia (percibida, vista, tocada, oída, saboreada, sentida) de lo liso puro? ¿Y del cuerpo sin órganos, ese gran fantasma de Artaud, su metafísico fantasma, cristiano sin duda? Que nunca se los haya percibido [rencontrés], que eso nunca haya dado lugar a acontecimiento ni experiencia, que eso no venga ni suceda nunca, ¿es un hecho contingente, que no impediría ni el derecho al concepto ni el derecho al deseo? ¿O es, al contrario, una imposibilidad fenomenológica esencial, una ley eidética de la experiencia y del acontecimiento, una condición incluso del deseo, del cual toda construcción conceptual, toda “creación”, si se quiere, de “conceptos” debería dar cuenta? (LT, 144).

Podríamos decir que la diferencia deleuziana es intensa y lisa, ideal sin ser abstracta, virtual sin ser actual (un platonismo invertido), mientras que la *différance* de Derrida, de este extraño neoaristotélico, es lisa pero también estriada, intensa mas a la vez extensa; que en su *de derecho* ya es lisa y estriada, y en su *de hecho* ya es de derecho y de hecho, y viceversa... Es ambigua como un *phármakon*, indecible: una “re-marca empírico-trascendental u óntico-ontológica”.²⁹ La *différance* “es” actuvirtualidad pluscuampresente, hiperactual y anacrónica, espectral.³⁰ Si en Deleuze, por mucho que se haya destocado el verbo “ser” en *Mil mesetas*, aún cabe hablar de *ontologie* a-crónica, *Aión* antiedipiano de los devenires locos, en Derrida se trata de *hantologie* de lo espectral, de lo aparente-inaparente, semidesnudez impúdica pero a la vez recatada. Y si Deleuze llega a reservar solamente el término “vida” (la nueva palabra para calificar lo libre) a esa inmanencia que es el Acontecimiento —y no en sus primeros libros (“porque la enfermedad y la muerte son el acontecimiento mismo”)³¹—, Derrida escribirá, en ‘Especular’, “*la vie-la-mort*”.³² Mucho antes, había casi serigrafado, en ‘La escena de la escritura’, esa misma fórmula que se repetirá a lo largo de los años:

27 “No se confundirá —escriben en *Mil mesetas*— la variación continua con el carácter continuo o discontinuo de la variable misma: consigna, variación continua para una variable discontinua” (G. DELEUZE/ F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 120). El *continuum* deleuziano además tiene el valor de continuidad intensiva, no ya temporal sino espacial —pero no extensiva— a partir del cual elementos heterogéneos entran en contacto y forman comunidad, *agencement*. Escribía Deleuze: “La mecánica es un sistema de ligaduras progresivas entre términos dependientes. La máquina, al contrario, es un conjunto de ‘vecindad’ entre términos heterogéneos independientes (la vecindad topológica es en sí independiente de la distancia o de la contigüidad)” (G. DELEUZE/C. PARNET, *Dialogues, Champs-Flammarion*, París, 1996, p. 125).

28 “La relación liso/estriado no constituye pues una oposición conceptual fiable, sino más bien una polaridad idealizante, una tendencia idealizada, la tensión de un deseo contradictorio (pues lo liso puro sería el fin de todo, la muerte misma) del cual sólo tenemos la experiencia de un dato mixto, una mezcla, una impureza” (LT, p. 143).

29 J. DERRIDA, *Le monolingüisme de l'autre*, Gallilée, París, 1996, p. 116 (*El monolingüismo del otro*, trad. de H. Pons, Manantial, Buenos Aires, 1997).

30 J. DERRIDA / B. STIEGLER, *Echographies de la télé-vision*, Gallilée-INA, París, 1996, p. 11 (*Ecografías de la televisión*, trad. de H. Pons, Eudeba, Buenos Aires, 1998).

31 G. DELEUZE, *Logique du sens*, Minuit, París, 1969, p. 131 (*La lógica del sentido*, trad. de V. Molina y M. Morey, Paidós, Barcelona, 1994).

32 Es cierto y justo señalar que la posición deleuziana respecto de la vida y sus predicados es distinta a la que después de *Mil mesetas* comienza a explicitarse. Si en sus primeros textos podemos leer el “se muere” de Blanchot, o la muerte como valor ambiguo de la vida, a partir del segundo tomo sobre el capitalismo la alergia ante el término “muerte” será explícita, no implícita como en el primero.

Sin duda la vida se protege mediante la repetición, la huella, la *différance*. Pero es preciso atender a esta proposición: no hay *en un principio* vida presente que *después* venga a protegerse, a aplazarse, a reservarse en la *différance*. Ésta constituye la esencia de la vida. Mejor aún: como la *différance* no es una esencia, como no es nada, no es tampoco la vida si el ser es determinado como *ousia*, presencia, esencia/existencia, sustancia o sujeto. Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia. Ésta es la única condición para poder decir que la vida *es* la muerte.³³

La crítica que Derrida dirige a Deleuze presupone un concepto tradicional de vida en este último, asociado al valor clásico de inmediatez, tacto, contacto, proximidad, autoafección e intuición pura; *encuentro* con toda esa inmanencia. Para Derrida, no sólo es que no pueda darse una experiencia “*pura e inmediata* de lo continuo”, esto es, que no haya datos inmediatos, sino que ese continuo ni existe ni se da, ni como ser ni como ente; no se da ni de hecho ni de derecho. La mezcla es *consustancial* a la substancia, originalmente sin origen. La desnudez siempre tiene un revés, una mata de pelos que hace las veces de hoja de parra, un revestimiento que impide el *de hecho* y el *de derecho* puros; no hay erranza absolutamente libre ni experiencia pura de ella. No hay trascendencia ni inmanencia puras. No hay libertad ni destino puros para Derrida, sino una destinoerranza que no se puede terminar de analizar, desligar, absolver ni liberar.

33 J. DERRIDA, 'La scène de l'écriture', en *L'écriture et la différence*, p. 302.

Letra Capital

Colección
La Torre del Virrey

SERIE CLÁSICA

En el atractivo y seductor proceso de creación poética del siglo XVII inglés, las mujeres no se conformarán con ser unas simples espectadoras y desde muy temprano encontraremos autoras que dicen lo que quieren, aun a sabiendas de los grandes riesgos que ello les va a suponer en el desarrollo de su vida cotidiana...

Todos los libros de Letra Capital en:
PUBLIBERIA LIBROS

www.publiberia.com/libros letracapital@publiberia.com

