

«POSIBILIDAD (IMPOSIBLE) DE LO IMPOSIBLE», LA FILOSOFÍA FANTÁSTICA DE DERRIDA

JUAN EVARISTO VALLS BOIX
Universitat de Barcelona
valls-boix.je@ub.edu

Recibido: 12-07-2016
Aceptado: 07-06-2017



RESUMEN

El propósito del presente estudio consiste en analizar la obra tardía de Derrida a través de la lógica del género fantástico en aras de valorarla como una filosofía fantástica. La coincidencia conceptual del pensamiento derridiano con las propuestas terminológicas de teóricos de la literatura como Roas o Campra, así como las similitudes en las funciones y dinámicas que desempeñan estos elementos, apuntarían a una contaminación de la filosofía por dispositivos del relato fantástico. Se valorará de qué manera Derrida se sirve de esta lógica para abordar su crítica al logocentrismo y a la homo-hegemonía. Con ello, se confirmará la vindicación de la literatura fantástica como un pensamiento crítico y subversivo.

PALABRAS CLAVE: Derrida, fantástico, lógicas genéricas, imposible, hospitalidad.

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze Derrida's later work through the logic of the fantastic genre in order to view it as a fantastic philosophy. The conceptual coincidences of Derridian thought with the terminological proposals of literary critics such as Roas and Campra, as well as the similarities between functions and dynamics that these elements display, indicate a contamination of philosophy by the devices of fantastic narrative. The article will also look at the way in which Derrida criticizes logocentrism and homohegemony through these devices. By doing this, fantastic literature's claim of being a subversive and critical thinking is confirmed.

KEYWORDS: Derrida, fantastic, literary genre logics, impossible, hospitality.

Loin d'être une technique méthodique, une procédure possible ou nécessaire, déroulant la loi d'un programme et appliquant des règles, c'est-à-dire déployant des possibilités, la «déconstruction» a souvent été définie comme l'expérience même de la possibilité (impossible) de l'impossible, du plus impossible.

Jacques Derrida, *Sauf le nom*

Poco menos que impensable resultaría valorar la fecundidad de un discurso filosófico desde los moldes lógicos de un género literario. Si antaño se desechó la concepción de la literatura como una ilustración más o menos representativa de tales o cuales sistemas filosóficos,¹ caeríamos en el mismo error, pero de naturaleza opuesta, si intentásemos comprender la filosofía desde el análisis de su retórica o sus propiedades literarias. Un ejercicio más respetuoso y más interesante que los anteriores sería, de un lado, comprender los hallazgos filosóficos de los textos literarios y, del otro, entender la función discursiva que los diversos recursos formales desempeñan en una propuesta filosófica. Este ejercicio evitaría así la peligrosa distinción forma-contenido y eliminaría el estatuto de metalenguaje, o lo que es lo mismo: la dominación de una retórica por otra retórica. El presente estudio pretende ser un ejercicio de este tipo.

En su desarrollo teórico desde Todorov (1970), la lógica del género literario fantástico ha ido definiéndose como una dinámica textual que, quizá sin quererlo, ha incluido en su funcionamiento a un extraño huésped. Especialmente desde que la literatura fantástica del siglo xx —y en particular la literatura fantástica de la posmodernidad— además de recurrir al miedo metafísico como uno de sus efectos más característicos (Roas, 2011: 95-96), empieza a sofisticarse y a funcionar en un plano discursivo o sintáctico que enfatiza su peculiar actitud de lectura. Esto le ha valido al género los apellidos de fantástico «moderno» (Jackson, 2001: 151), fantástico «del discurso» o «de la escritura» (Campra, 2008: 135; Erdal Jordan, 1998: 34), fantástico «del lenguaje» (Rodríguez Hernández, 2010: 4) o «neofantástico» (Alazraki, 2001: 266-283). Así, a Maupassant, Hoffmann, Stoker o Stevenson se han sumado otros autores como Borges, Cortázar o Merino. En los últimos veinte años (Zangeneh, 2013: 1171) una suerte de filosofía se legitima a sí misma como una cierta «exprien-

1 La crítica de la literatura como representación o ilustración de la filosofía ha sido operada por Foucault en *Les mots et les choses* (1990) o, especialmente, en su conferencia de 1964 «Littérature et langage» (2013), Blanchot en *L'espace littéraire* (1999) o Barthes (1984), por nombrar solo a algunos. Su gestación comienza en la proclama de que el texto solo habla de sí mismo, característica de Mallarmé e incluso de Sade o Roussel (Foucault, 2013). Para todo ello, puede resultar útil consultar las obras de Macherey (1990), Asensi (1995) o Lynch (2006).

ce de l'impossible» (Derrida, 1987: 26-27; 1993: 31-32; 2001a: 294; 2003: 17; 2005b, 35-36, entre otros). Una experiencia de la alteridad que irrumpe apasionadamente en los discursos más variados para transgredir sus leyes, cuestionar su estabilidad e instaurar el conflicto allí donde la paz venía garantizada por un fundamento sólido basado en una lógica identitaria. Lo sistemático que en ellos subyace comienza a temblar.

Y es que, al caracterizarse como la incursión conflictiva de un elemento sobrenatural en la estabilidad —semántica o sintáctica— del relato, que perturba su orden y genera miedo y perplejidad, la lógica del género fantástico ha acogido en su seno al espectro indecible de la deconstrucción. Un espectro que, sin ser filosófico ni literario, sin ser un discurso o un subgénero, se infiltra en los textos fantásticos y se deja contaminar por la lógica de lo imposible para perturbar los límites interdiscursivos y cuestionar, con la venida de la alteridad, los cimientos intolerantes de la filosofía.

Por ello, el propósito del presente estudio consiste en analizar la filosofía derridiana —con especial atención a su producción tardía— a través de la lógica del género fantástico. En su esfuerzo por no ser ni una filosofía *stricto sensu*, ni un método o un sistema, la deconstrucción se define, en contraste con órdenes discursivos establecidos, como una experiencia de la venida de un elemento imposible, completamente otro, que trastorna al sistema que lo acoge; lo que supone la irrupción de una aporía que obliga al discurso a diferir de sí mismo y a constituirse más allá de una lógica opositiva. El texto se torna otro tras la llegada inesperada e impensable de tal imposibilidad, como ocurre en los mejores relatos de Fernández Cubas, Iwasaki o los clásicos del género (James, Poe, etc.). Esta experiencia de la alteridad absoluta instala el texto en la indecibilidad, en la perplejidad de la irresolución. El interés de la contaminación de la deconstrucción por la lógica de lo fantástico es doble. De un lado, mostrará una nueva variante de cuño filosófico de lo fantástico de la escritura: Derrida se sirve de la lógica de lo fantástico para abordar su crítica al logocentrismo y a la homo-hegemonía, lo que prueba la capacidad subversiva del género como pensamiento de la sospecha que busca desentrañar «lo oculto de la cultura» (Jackson, 2001: 144).²

De otro lado, el contagio de lo fantástico en la deconstrucción ayudaría a comprender los vínculos entre filosofía y literatura.³ Derrida ha sido acusado en numerosas ocasiones de tergiversar ambas disciplinas (Derrida, 2001a: 315),

2 Una vindicación que los autores del género proclaman con frecuencia, especialmente para librarse del prejuicio que contempla a lo fantástico como género de entretenimiento. Un desprecio, por cierto, del que también ha sido víctima la deconstrucción al ser tachada como mera retórica o como una versión de la teología negativa.

3 Debo a Cristina de Peretti la advertencia de este problema.

volviéndolas estériles al confundir sus propósitos y funciones. Como ha señalado enfáticamente Habermas: «La falsa asimilación de una empresa a la otra hurta a ambas su sustancia» (1993: 253). Sin embargo, el propio Derrida ha reconocido que hay un «tremblement et vacillement» en los límites entre filosofía y literatura, y que, sin mezclarlas, se ha preocupado por cuestionar su frontera (Derrida, 2001a: 374), así como por evitar que su obra se encuadrara definitivamente en una de las dos (Gearhart, 1983; Gasché, 1986; Asensi, 1996). Como señala Asensi, «la filosofía y la literatura se constituyen en lo que son gracias a la participación de lo otro en sí mismas. La filosofía es filosofía —y esto Derrida no lo pone nunca en duda— porque su alteridad, llamada literatura, la trabaja desde lo más íntimo» (1996: 274). Por lo que, siguiendo ahora a Derrida:

Il y a dans le texte philosophique des effets de littérature et vice-versa. Mais déterminer le sens, l'histoire et une certaine porosité des frontières, c'est tout le contraire de confondre et de mélanger. La limite m'intéresse autant que le passage à la limite ou le passage de la limite (Derrida, 2001a: 374).

La determinación de tales efectos, así como el propósito que alienta los intercambios entre filosofía y literatura en el caso concreto que nos ocupa, sería el segundo objetivo de este estudio. La obra de Derrida busca situarse en un espacio de indecidibilidad genérica para convertirse en un cuestionamiento profundo de la metafísica, por lo que la deconstrucción «n'est ni une philosophie, ni une science, ni une méthode, ni une doctrine», sino lo que violenta y altera a todos ellos, esto es, «l'impossible et l'impossible comme *ce qui arrive*» (Derrida, 2001a: 369).

CADA VEZ ÚNICO, LO IMPOSIBLE

Aquello que pone en marcha la dinámica del género fantástico es la aparición de un elemento extraño que resulta completamente inconcebible e impensable, algo radicalmente imposible. En este sentido, es un elemento singular, único y no subsumible a ninguno de los conceptos ni categorías de que nuestro entendimiento y percepción están dotados. Es la excepción por excelencia (Bessière, 2001: 93), lo que resulta excesivo y excedente a la generalidad de cualquiera de nuestras reglas o conceptos.⁴ Así, la única forma acertada

⁴ Si acaso decimos «nuestras» reglas o conceptos, no es sino para dar a entender, como se ha hecho notar (Roas, 2011: 96), que la irrupción de lo fantástico y sus efectos solo son posibles porque la estabili-

quizá de nombrarlo —recordemos que se resiste a toda aprehensión lingüística— es como alteridad, pues se trata de un elemento que, en tanto que no comparte nada con las referencias que establece la lógica que propone el texto que lo acoge, no forma parte de la identidad de aquel; no es lo mismo que aquel. Por ello, excede cualquiera de las posiciones y oposiciones de su lógica. Y por ello resulta absolutamente otro a nuestro espacio de entendimiento.

Es el hecho de que lo que no pueda ocurrir ocurra, de que aparezca un fragmento de la realidad no semantizable ni simbolizable (un vampiro, un fantasma, un conejo vomitado a destiempo, un disco con una sola cara), y de que ocurra en el mismo corazón de las coordenadas de nuestro entendimiento, lo que hace de este elemento algo intolerable e insoportable. Siempre es desconcertante, y en consecuencia solo aparece como algo siniestro (*Unheimlich*), perverso; algo que desbarata cualquier certeza, instalando al texto (sea a sus personajes, a su sintaxis, a sus presupuestos) y, con él, al lector, en la absoluta inquietud. El espacio cómodo de la mismidad; donde hay un control abstracto sobre lo posible; donde el entendimiento hace de lo no existente algo probable, calculable o predecible; en definitiva, el mundo que se ha construido, se vuelve del revés. Con ello, ese elemento imposible desvela su carácter arbitrario —no era pues, tan lógico—, su carácter reductivo, su carácter excluyente —cuando se quería totalizador— y su carácter de enfrentado o inscrito a una legalidad más amplia que solo puede definirse tras la venida de lo imposible; una nueva legalidad que lo imposible obliga, con su excepcionalidad, a establecer, y que relativiza lo que antes parecía sólido. De ahí el carácter altamente subversivo —a nivel temático y lingüístico— de este género (Roas, 2011: 132) cuya lógica acoge algo que ningún sistema puede digerir. Quizá por ello la lógica de lo fantástico sea, en el fondo, una (i)lógica textual, ya que anuncia, como estandarte de su dinámica, que hay algo que no puede anunciar ni decir. Guarda en su exposición una superlatividad negativa (Grivel, 1991: 172), una alteridad hiperbólica que la excede.⁵ Esta es la experiencia de lo imposible en que consiste lo fantástico.

Hasta este momento nada parece muy sorprendente: lo expuesto no hace sino recapitular una teoría expuesta y precisada por tantos teóricos. Pero resulta sin embargo inquietante que lo que más arriba se describía no pretendiera describir ningún relato ni ninguna obra de ficción. No se preten-

dad lógica que propone el texto —y que lo fantástico inquieta— guarda siempre una relación de continuidad con la estabilidad lógica del lector.

5 No es lo *opuesto* de ella, sino lo que no ocupa ninguna *posición* en ella. No es un elemento que la niegue, sino algo que la excede, que está más allá de la lógica, que no es dialectizable. En este sentido impugnativo, es algo que deniega la lógica (Derrida, 2003b: 145 ss.)

día aludir ni al *revenant*, ni al monstruo, ni al doble, ni a la transformación, ni a la desaparición, ni siquiera a la «Continuidad de los parques». Lo que se estaba describiendo era, realmente, lo que en la filosofía de Derrida se denomina «lo imposible» o «la posibilidad de lo imposible», una x —y la dinámica de conflicto e inquietud que conlleva— que la máquina deconstructiva aplica para desarticular los más variados discursos, «car la contagion est sans limite; elle entraîne finalement tous les concepts et sans doute le concept de concept» (Derrida, 2001a: 306). No es solo que lo que se ha descrito no sea —no haya querido ser, aunque no pueda sino serlo— la lógica de un cuento fantástico, sino que es la misma estrategia deconstructiva con la que Derrida aborda tanto la justicia (2005b) como a Dios (1999, 2005a, 2003a), tanto la democracia a venir (1993b, 1993c) como la mesianicidad sin mesianismo (1993c), tanto el tiempo *out of joint* (1993c: 12ss) como el acontecimiento (2001b) (citado en Collins, 2000: 323; Horner, 2013: 237; De Peretti, 2005: 122). En la repetición de la misma explicación de lo imposible surge una otra descripción. En palabras de Derrida:

la déconstruction la plus rigoureuse ne s'est jamais présentée comme étrangère à la littérature, ni surtout comme quelque chose de *possible*. Je dirais qu'elle ne perd rien à s'avouer impossible, et ceux qui s'en réjouiraient trop vite ne perdent rien pour attendre. Le danger pour une tâche de déconstruction, ce serait plutôt la *possibilité*, et de devenir un ensemble disponible de procédures réglées, de pratiques méthodiques, de chemins accessibles. L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible: c'est-à-dire, j'y ferai retour à la fin de cette conférence, de *l'autre*, l'expérience de *l'autre* comme invention de l'impossible⁶ (Derrida, 1987: 26-27).

Como se hace patente en *Apories*, Derrida toma el término «posibilidad de lo imposible» de *Ser y tiempo* (Zangeneh, 2013: 1171; Raffoul, 2008: 278; Mason, 2006: 504; Collins, 2000: 316), donde la muerte se define como «la posibilidad del no-poder-existir-más» y, sobre todo, como «la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]» (Heidegger, 2009: 247-248). El propio Heidegger, dos años más tarde, liga estas expresiones al concepto de libertad en *¿Qué es metafísica?* (1974: 79 ss.), al entenderla como un «habérselas con la posibilidad contraria de la que se elige o se es», o sea, habérselas con la no-posibilidad, o la imposibilidad, o, exactamente, habérselas

6 Aunque, como ya se ha señalado, la expresión «experiencia de lo imposible» o similares es recurrente en muchos otros textos de Derrida. Hacemos notar que el interés de la deconstrucción considerado como una experiencia de lo imposible aparece ligado ya a una reflexión de sus relaciones con la literatura.

con la muerte. La muerte se define pues como una alteridad, como lo otro de lo sido o de lo que se es, y como la condición radical de la existencia. Ello a su vez implica que, como tal, la muerte es lo incondicionado, pues es aquello que llega sin condición, aviene sin avisar y sin determinaciones, se impone como sino de la facticidad. Lo único que restringe y limita la libertad es la finitud humana, lo que no es otra forma de aludir, de nuevo, a la mortalidad y a esa im-posibilidad que circunda, oculta como un fantasma, las posibilidades que se eligen y se realizan, revelándose como su misma condición: una condición sin condición; condición incondicionada.

Derrida acoge y prolonga estos planteamientos⁷ para asumir, en un gesto de inspiración fantástica, que no es la posibilidad, como podría pensarse, la condición de lo real, la condición para que algo suceda, sino más bien la im-posibilidad, es decir, que haya un espectro amplio de posibilidades otras, de posibilidades imposibles e inasumibles, que puedan realizarse sin ser susceptibles a la predicción o al cálculo, lo que no sería sino el despliegue de un programa, el desarrollo de una única posibilidad ya efectuada. Por tanto, «la ‘condition de possibilité’ est une ‘condition d’impossibilité’», y «seul l’impossible a lieu ; et le déploiement d’une potentialité ou d’une possibilité qui se trouve déjà là ne fera jamais un événement ou une invention» (Derrida, 2001a: 292-303). En consecuencia, la imposibilidad no es simplemente lo contrario de lo posible, no es aquello que se opone a lo posible porque, digamos, es absurdo y no puede ocurrir (Derrida, 2001a: 309; De Peretti, 2005: 122; Raffoul, 2008: 273). Entre lo posible, entendido como el conjunto de probabilidades proyectables desde un sistema lógico, y lo im-posible, comprendido como el espacio inconcebible de posibles que excede todas las determinaciones de tal sistema lógico —tanto las efectivas como las derivables de él—, no hay una relación dialéctica, ni negacional, ni una simple contradicción lógica. Lo uno no es lo opuesto de lo otro, sino que lo imposible atraviesa todo el reino de lo posible, lo asedia con siniestro afán y «laisse en elle la trace de son enlèvement» (Derrida, 2001a: 309). Esta alteridad imposible es la fuente de lo posible, su condición misma de posibilidad, el exceso de indeterminación que resta en todo sistema y que, impidiendo su oclusión, hace posible a la vez la irrupción de futuras lógicas. De esta forma, lo imposible es esa condición sin condición de lo posible que era la muerte para la libertad; es, así, ese espacio restante de

7 Pese a no discutir ni detallar esta cuestión, es preciso apuntar que Raffoul ha señalado una «violencia interpretativa» de Derrida en su lectura de Heidegger, pues deriva de la posibilidad *de* lo imposible heideggeriana, la posibilidad *como [als]* imposibilidad (2008: 279 et passim). Para un estudio detallado de este debate filosófico, que excede con creces el propósito de este estudio, véase Nagasaka (2013), especialmente la segunda parte (153 ss.). También puede resultar esclarecedor Caputo (2000: 263 ss).

incondicionalidad, indecible, del que brotan nuestras concepciones y sistemas. Aquello gracias a lo cual tienen lugar los acontecimientos. Por ello,

tout cela concerne «(ce) qui arrive», l'événement en tant qu'imprévisible. Car un événement que l'on prévoit est déjà arrivé, ce n'est plus un événement. Ce qui m'intéresse dans l'événement, c'est sa singularité. Cela a lieu une fois, chaque fois une fois. Un événement est unique donc, et imprévisible, c'est à dire sans horizon. La mort est en conséquence l'événement par excellence: imprévisible même quand elle est prévue, elle arrive et n'arrive pas puisque quand elle arrive, imprévisible, elle n'arrive plus à personne (Derrida en Nielsberg, 2004).⁸

Esto quiere decir que lo imposible solo es posible en tanto que incondicional, allí donde su posibilidad como incondicional consiste en su imposibilidad (De Peretti, 2005: 122). Lo imposible ocurre, sin condición y sin previo aviso, irrumpe como algo incodificable y se revela como condición misma de cualquier código, como lo incondicional de toda codificación. Exige un deber sin restricciones, una donación sin límites, y desborda todo horizonte de expectativas y de espera, así como todo cálculo (Derrida, 1987: 53). Lo imposible consiste justamente en ser un exceso, en aludir a un más allá del límite, indigerible. En su carácter de incondicional, lo imposible rompe el círculo de la economía (la economía como predicción y proporción, pero también como las normas de la casa [*oikos*]), y el círculo de la ontología; sus exigencias son de infinitud, el deber que se le debe es incondicionado, absoluto, solo es posible como im-posible, como desarmando cualesquiera de nuestras concepciones de la realidad. Lo imposible es —ya lo apuntábamos más arriba—, lo singular, lo exceptuado. El (no)concepto de lo imposible en Derrida no tiene únicamente el mismo nombre que lo imposible fantástico; como se ha visto, desempeña en múltiples discursos la misma función que aquel desempeñaba en el relato fantástico.

Sin embargo, podría pensarse que lo imposible en Derrida es algo así como una reformulación de la idea kantiana, un elemento irrealizable por ideal situado en un cielo abstracto. Pero lo imposible tampoco se identifica con lo utópico:

je me méfie de ce mot [utopie]. Dans certains contextes, l'«utopie», le mot en tout cas, se laisse trop facilement associer au rêve, à la démobilisation, à un impossible qui pousse au renoncement plutôt qu'à l'action. L'«impossible»

⁸ En consecuencia, muy acertadamente Grivel apunta que «*La mort est ce de quoi il est question dans le fantastique, par excellence, et son intervention —aux conditions fixées— signifie 'horreur'*» (1991: 177).

dont je parle souvent n'est pas l'utopique, il donne au contraire son mouvement même au désir, à l'action et à la décision, il est la figure même du réel (Derrida, 2001a: 361).

Insistimos en que lo imposible trae consigo la discordia y la inquietud: quiebra cualquier expectativa y cálculo, impide que el sistema quede cerrado y con su irrupción dicta las urgencias inmediatas y concretas: deconstruye el discurso y obliga a pensarlo de otra manera. Lo imposible no es ideal, ni lejano, ni abstracto, ni, en definitiva, utópico: no comporta la armonía, la culminación de la autonomía que quiere para sí el relato maravilloso.⁹ Al contrario, es lo real, lo excesivamente real, en sentido lacaniano, como hacer ver Derrida:

Quant à la déconstruction du logocentrisme, du linguisticisme, de l'économisme (du propre et du chez-soi, *oikos*, du même), etc., quant à l'affirmation de l'impossible, elles se sont toujours avancées *au nom du réel*, de la réalité irréductible du réel (...) Le réel, c'est cet im-possible non négatif, cette venue ou cette invention im-possible de l'événement dont la pensée n'est pas une onto-phénoménologie (Derrida, 2001a: 315).

A esto se refiere Roas cuando señala que

lo fantástico revela la complejidad de lo real y nuestra incapacidad para comprenderlo y explicarlo, y esto lo hace mediante la transgresión de la idea (convencional y arbitraria) que el lector tiene de la realidad, lo que implica una continua reflexión acerca de las concepciones que desarrollamos para explicar y representar el mundo y el yo (2011: 153).

Por su resistencia a la simbolización, lo imposible no puede hacerse presente como tal, sino que está siempre por venir (De Peretti, 2005: 126). Ello no quiere decir ni que no llegue nunca o no ocurra (utopía), ni que pertenezca al futuro (es decir, al orden de lo posible y lo programado), sino que siempre está viniendo y asediando el reino de lo posible, inquietando las coordenadas

9 A este respecto, y a propósito de Kant, Roas hace notar que, mientras lo maravilloso trae consigo la autonomía, lo fantástico es en cambio la irrupción de la heteronomía (Roas, 2011: 47), es decir, de la ley del otro. A propósito de la distinción entre lo maravilloso y lo fantástico como discursos, una diferencia que el propio Freud hace notar a propósito de los cuentos de hadas (Roas, 2011: 11; Freud, 1991: 31), Bessière afirma que mientras «lo maravilloso es el lugar de lo universal, lo fantástico es el sentido de lo singular en sentido jurídico» (2001: 93), por lo que «ambivalente, contradictorio, ambiguo, el relato fantástico es esencialmente paradójico. Se constituye sobre el reconocimiento de la alteridad absoluta, a la cual presupone una racionalidad original, 'otra' justamente» (2001: 98). Asimismo lo indica Derrida: «L'in- de l'im-possible est sans doute radical, implacable, indéniable. Mais il n'est pas simplement négatif ou dialectique (...) Autrement dit (...) c'est l'introduction à une aporie sans exemple, une aporie de la logique plutôt qu'une aporie logique» (Derrida, 2001a : 308).

de cualquier discurso. Como Derrida señalaba anteriormente, el acontecimiento es lo que tiene lugar en su singularidad y su excepcionalidad. Si fuera esperable o vaticinable, no sería un acontecimiento imposible, sino otra versión de algo que ya *es* y *es comprendiéndose*.

No obstante, ello no lleva a la deconstrucción al mutismo, sino al contrario. El lenguaje prolifera, tartamudea, y se extiende en tropos y recursos para apresar lo que radicalmente se le escapa. Así como el elemento fantástico cuestiona toda representación (Bozzeto, 2001: 224; Campra, 2008: 195; Roas, 2011: 128) y no puede describirse directamente sino mediante rodeos, quiebros y una cierta «retórica de lo indecible» (Bellemin-Noël, 1971: 104), lo que le vale al género el atributo de «poética de los vacíos» (Campra, 2008: 128) —puesto que no hace del vacío un silencio hueco, sino todo un lenguaje nuevo, renovado—, lo imposible en Derrida supone una apertura, una oportunidad: «Rends-toi là où tu ne peux pas te rendre, à l'impossible, c'est au fond la seule façon d'aller ou de venir. Se rendre là où c'est possible, ce n'est pas se rendre, c'est y être déjà et se paralyser dans l'in-décision de l'anévènement» (Derrida, 1993a: 94).¹⁰ También supone el empleo de toda una serie de recursos como la cursiva, las comillas, largas enumeraciones de sinónimos, prefijos entre paréntesis o el uso del condicional y de expresiones como *peut-être* o *Dieu m'en garde*, que atenúan la contundencia del mensaje, ponen en cuestión su sentido habitual y hacen que el discurso diga varias cosas a la vez, como si rechazara su definición y su forma justa. Ello apunta a la resistencia a definir, al esfuerzo por emplear conceptos diferentemente y, en fin, a señalar que hay algo que se pierde y no se alcanza en el despliegue del texto: que hay una alteridad que perturba al discurso y que el texto no puede apresar.

¿Cómo se concreta esta dinámica de lo imposible en la filosofía de Derrida? Habida cuenta de su «contagio» en múltiples discursos, valgan como prueba tan solo dos ejemplos.¹¹ Derrida hace de la justicia y de Dios los ele-

10 Ello supone la siguiente paradoja: lo imposible, en tanto que alteridad, es lo irrepresentable y lo indecible, pero sin embargo adviene en el lenguaje, se evoca en el texto. Si bien desde la teoría literaria los especialistas del género fantástico han señalado esta cuestión, pues «el narrador no tiene otro medio que el lenguaje para evocar lo imposible» (Roas, 2011: 128), y han analizado los recursos para construir esta especie de decir sin decir (Roas, 2011: 130; Erdal Jordan, 1998: 34 ss), Derrida ha desarrollado una concepción del lenguaje como promesa de ese elemento imposible, una promesa que se cumple en el aplazamiento de su llegada, lo que a su vez motiva al lenguaje a seguir hablando sin decir, hablando de nada, balbuceando. Para ello, véase *Comment ne pas parler? Dénégations* (en Derrida, 2003b: 145-200), además de, entre muchos otros, Nault (1999), Suciú (2012), Taylor (1992, 1994) o Wolosky (1998). Curiosamente, tanto el planteamiento de Derrida como el de Roas son críticos a la concepción del lenguaje del primer Wittgenstein, tal y como esta se explicita en aforismos como §§ 5.6 (citado en Roas, 2011: 128), 6.522 o 7.

11 A propósito de otros imposibles: para el don (Penchaszadeh, 2011), para el extranjero (Balcarce, 2014), para la democracia a venir (Caputo, 2003; Llevadot, 2012b), para la decisión (Llevadot, 2013), para el espectro (De Peretti, 2003), para la mesianicidad sin mesianismo (Rosàs, 2016), entre muchos otros.

mentos imposibles del derecho y la religión, respectivamente. Así, la justicia «comme expérience de l'altérité absolue, est imprésentable, mais c'est la chance de l'événement et la condition de l'histoire» (Derrida, 2005 : 61) supone un continuo exceso al estado de derecho en general cuya irrupción desbarata y siempre desborda el orden que pueda generar (Mason, 2006: 504). Aunque la justicia solo pueda evocarse a través del derecho (como lo imposible solo podía evocarse en el lenguaje que nunca lo capta), nunca puede reducirse a este: su identificación con el derecho significaría la completud del sistema legal, la saturación de lo real por lo legal y con ello, la entrada en un sistema totalitario. La justicia, como resto excesivo al derecho, como un incondicional al que todo derecho tiende, como aquello real no simbolizable, impide el cierre de la totalidad (Derrida en Nielsberg, 2004): escandaliza al derecho, le obliga a su continua reformulación. En palabras de Derrida,

il n'y a pas de justice sans cette expérience, tout impossible qu'elle est, de l'aporie. La justice est une expérience de l'impossible. (...) Le droit n'est pas la justice. Le droit est l'élément du calcul, et il est juste qu'il y ait du droit, mais la justice est incalculable, elle exige qu'on calcule avec de l'incalculable (Derrida, 2005: 37-39)

A lo que añade:

Comment concilier l'acte de justice qui doit toujours concerner une singularité (...) avec la règle, (...) la valeur ou l'impératif de la justice qui ont nécessairement une forme générale (...)? Si je me contentais d'appliquer une règle juste, (...) j'agirais conformément au droit objectif, mais je ne serais pas juste (Derrida, 2005: 37-39).

La justicia, a pesar de exceder al derecho, exige al derecho proliferar, del mismo modo que lo fantástico, aunque indescriptible, sume al texto en la abundancia del balbuceo. La justicia inquieta al derecho, lo distorsiona y lo perturba, pero es justamente gracias a su irrupción que el derecho puede volverse otro, que todo puede cambiar y que un nuevo orden de derecho, siempre por venir y quizá siempre más justo, puede dibujarse. La justicia es ese incondicional que, en su imposibilidad, funda el derecho, del mismo modo que es ese exceso que sobrepasa la lógica de su código, la quebranta y la inquieta y, con ello, le exige redefinirse.

El caso de Dios y la religión resulta aún más claro. Si bien la teología y la religión han abundado sobre la idea de Dios como algo incognoscible, omnisciente e inefable, la función de este elemento en el discurso siempre ha sido

la de garantizar un orden armónico, la de ofrecer un código reconocible y cerrado, lo que explica que la recurrencia de milagros, ángeles o apariciones no se comprenda dentro del género fantástico, sino como una mitología o una variante muy particular de lo maravilloso: falta el conflicto y sus efectos de disturbio. El caso de Derrida es distinto en tanto que concibe a Dios como un elemento imposible, como una alteridad absoluta o una negatividad hiperbólica: «Dieu est le nom de l'autre absolu en tant qu'autre et en tant qu'unique (le Dieu d'Abraham: un et unique). Dès que j'entre en rapport avec l'autre absolu, ma singularité entre en rapport avec la sienne sur le mode de l'obligation et du devoir» (Derrida, 1999: 97). Este Dios no trae un orden immaculado ni armonía alguna (Asensi, 1996: 129), no debe identificarse con el dios que garantiza la totalidad del sistema, «ne peut plus se confondre avec le Dieu ou l'Homme de l'onto-théologie ni avec aucune des figures de cette configuration» (Derrida, 1987: 61). Se trata de aquella absoluta alteridad imprevisible que, en tanto que otro, «hace temblar» (Derrida, 2006: 96). En definitiva, «*Dieu déconstruit. Lui-même*» (Derrida, 1987: 207).¹²

Dios es aquella alteridad con la que nada se comparte, a la que en nada se comprende y de la que nada se sabe, con quien la relación es radicalmente asimétrica. No obstante, su palabra, sus profecías o su venida están prometidas y en continuo asedio de nuestra idea de realidad para trastornarla. En tanto que alteridad insondable, nunca se está lo suficientemente preparado para su llegada, que produce «temor y temblor» (Fil 2, 12), y que sin embargo puede ser el cumplimiento redentor de una promesa (basta con pensar en Abraham o en Job). Cualquier religión, en tanto doctrina, resulta estéril para describirlo, pero sin ese discurso, sin ese espacio contra el que recortarse como su exceso, nada se sabría de él. En su ausencia, o mejor, en su continua venida, el creyente está abandonado en soledad con la exigencia de obedecer un designio que no comprende, y que le causa el mayor desasosiego: lo sume en una heterología tan desconcertante como paradójica, irrepresentable: Abraham *no puede* hablar.

12 Según indica Taylor (1994: 600), y como se observa en *Donner la mort* (Derrida, 1999: 90 ss.), Derrida toma esta concepción de Dios de *Temor y temblor*, donde el narrador insiste en la incomprensibilidad de Dios, en su cualidad de absolutamente diferente y en el temor que produce la venida de su palabra y el escándalo de sus designios. Colette lo describe del siguiente modo: «Lo imposible, lo desmesurado, lo definitivamente ausente, lo absolutamente paradójico, lo radicalmente inesperado, lo excesivo, lo sin razón suficiente, lo impresentable» (2008: 810). ¿Será Kierkegaard otro caso de contaminación de lo filosófico por lo fantástico? ¿Lo será también, por su coherencia con este planteamiento, el pensamiento heterológico de Lévinas?

HOSPITALIDAD

Como se ha indicado, lo imposible aparece en el relato fantástico en la forma del encuentro y la irrupción. Es decir, se muestra siempre como el reverso de un orden, recortándose contra ese orden (Campra, 2008: 192) y resistiéndose a encajar en el mismo o a reducirse a una explicación que lo integraría en él: pretende socavar el orden filosófico y epistemológico dominante en el relato (Jackson, 2001: 146) transgrediendo alguno de sus cimientos instituidos. De ahí su carácter fuertemente subversivo: quiebra una norma del texto que está en continuidad con alguna regularidad del mundo del lector, lo que supone la ulterior disolución del sistema garante de tal estabilidad, que resulta reductivo o insuficiente para contener lo excesivo de lo real, para calcular la venida y la forma de lo imposible. No se deja encasillar y convive de modo inexplicable con la convencionalidad (Reisz, 2001: 205): su transgresión señala que la realidad no está colmada de sentido ni saturada de razón, y que su plena representatividad lingüística —lo que implicaría la perfección de su orden lógico— no es alcanzable. No hay, en definitiva, género fantástico sin esta disrupción conflictiva (Roas, 2011: 46).

Ante las pretensiones de uniformidad y coherencia del mundo en que se enmarca el relato, lo fantástico supone un desgarro, un extrañamiento irreductible (Campra, 2008: 127-133), lo que conlleva, especialmente en la literatura fantástica contemporánea, que el texto exija otra lectura (Campra, 2008: 61): su trastorno lógico vuelve al texto otro, muta su propuesta, invierte su argumento e incita a transformar el discurso a la luz de ese hallazgo inasimilable.¹³ En la filosofía de Derrida, el espacio que lo imposible desajusta es el del logocentrismo, que Derrida también ha calificado como homo-hegemonía o hegemonía de lo homogéneo para aludir a la plena presencia de un sistema o una lógica. Esto es, su legibilidad sin restos, la completud de su orden, el control de toda posibilidad desde su coherencia, etc. Según el registro en que la dinámica de lo fantástico se active, este logocentrismo, que supone un discurso de la identidad y la violencia metafísica propia de la soberanía, adquiere el nombre del derecho, la ontología o la religión, pero también de la subjetividad egológica, el reino colonizador, o la normatividad ética.¹⁴ El discurso

13 Así, Derek Attridge ha llegado a considerar en «Le texte comme autre. La forme sans formalisme» (en Mallet, 1994: 54-55) al texto mismo como una alteridad que, con sus recursos formales, se resiste a ser leído e interpretado, reducido a un discurso.

14 Por ello quizá las propuestas que hace Derrida en estos campos se califican de «ontología sin ontología», (Derrida, 1993d; Arfi, 2012), «ley sin ley» (Derrida, 1985), «mesianicidad sin mesianismo» (Derrida, 1993c; Rosàs, 2016) o «religión sin religión» (Derrida, 1999; Caputo, 2001).

logocéntrico se guía así por una voluntad de dominio (Doufurmantelle, 1997: 30-32), de apropiación de aquello que le es desconocido o extraño. Supone, tal y como los teóricos del género lo indicaban, una equivalencia del pensamiento con el ser, una identificación sin fisuras entre el lenguaje y la realidad que garantiza la homogeneidad de ambos: «Le statut, c'est l'essence considérée comme stable, fixée et légitimée par un ordre social ou symbolique dans un code» (Derrida, 1987: 38). La disposición de este logocentrismo como fundamental, primero o único, se deriva de su afán de dominio.

El logocentrismo se deconstruye gracias a la llegada de esta «singularidad siempre renovada» (Derrida y Ferraris, 1997: 43), una singularidad imposible que ha de acoger. Esta acogida es ese encuentro con lo fantástico a la vez imprevisible y conflictivo que en la obra de Derrida toma el nombre de hospitalidad: «Laisser le passage à l'autre, au tout autre, c'est l'hospitalité» (Derrida en Doufurmantelle, 1997: 102). Este encuentro no es nada si no supone una «apertura total, incondicional e infinita al otro en cuanto otro» (Llevadot, 2012: 26), acontece justamente en el encuentro de dos regímenes contradictorios y heterogéneos, inconmensurables (Penchaszadeh, 2011: 268). Así lo explica Derrida:

I suggested earlier that hospitality, the experience, the apprehension, the exercise of impossible hospitality, of hospitality as the possibility of impossibility (...) is the exemplary experience of deconstruction itself, when it is or does what it has to do or to be, that is, the experience of the impossible (Derrida, 2002: 364).

La hospitalidad en tanto encuentro con la imposible alteridad (sea en el plano político, lingüístico, religioso, etc.) no puede ser pacífico (Balcarce, 2014: 197), sino hostil.¹⁵ Lo extraño o lo otro es acogido como «hôte ou comme ennemi», amenaza siempre el logos paternal y es, justamente, lo que pone en cuestión la mismidad del discurso: «l'étranger secoue le dogmatisme menaçant du logos paternel» (Derrida en Doufurmantelle, 1997: 11-17). De esta forma, el discurso que acoge la alteridad nunca está preparado ni es capaz de predecir su llegada. La hospitalidad, en tanto acogida de lo imposible, siempre es escandalosa: «to be hospitable is to let oneself be overtaken, to be ready to not be ready, if such is possible, to let oneself be overtaken, to not even let oneself be overtaken, to be surprised» (Derrida, 2002: 361).

¹⁵ Derrida señala que la raíz etimológica de «hospitalidad» y «hostilidad» es la misma: «hostis», huésped, de lo que se sirve para acuñar el concepto «hostipitalidad» (Doufurmantelle, 1997: 11).

En consecuencia, Derrida acentúa su planteamiento al indicar que la hospitalidad no es tanto una invitación como una visitación: no se trata de que el discurso, en un gesto soberano y como dueño de su casa, acoja a lo extraño y le haga un hueco; sino que, en su venida, en su visitación incalculable, la alteridad descontrola y desarma al discurso y le muestra que, lejos de ostentar la soberanía y gobernar la casa, es él quien es gobernado por la alteridad, asediado por lo imposible y rehén del otro, que en su perturbación transgresora impone la expropiación:

L'invitation garde le contrôle et reçoit dans les limites du possible ; elle n'est donc pas pure hospitalité ; elle économise l'hospitalité, elle appartient encore à l'ordre du juridique et du politique ; la *visitation*, elle, en appelle au contraire à une hospitalité pure et inconditionnelle qui accueille ce qui arrive comme im-possible (Derrida, 2001a: 297).

Además,

Et l'hôte, l'otage invité (*guest*), devient l'invitant de l'invitant, le maître de l'hôte (*host*). L'hôte devient l'hôte de l'hôte. L'hôte (*guest*) devient l'hôte (*host*) de l'hôte (*host*). (...) Ces substitutions font de tous et de chacun l'otage de l'autre. Telles sont les lois de l'hospitalité (...) C'est *comme si* l'étranger détenait les clés (Derrida, 2001a: 297).

Por todo ello, la hospitalidad, como visitación y hostilidad hacia la alteridad imposible que siembra el conflicto, transfigura el discurso, que ya no puede ser el mismo (Soto Moreno, 2008: 178). Y esta transfiguración, esta invasión de la alteridad que desvirtúa el discurso, genera en él un espacio paradójico, aporético, en que no hay posibilidad de determinación, ni capacidad de decir. Como señala Bozzeto (2001: 128) a propósito de lo fantástico, «el texto construye un espacio de acogida. Allí no solo lo indecible se balbucea, sino que la alteridad se presenta. (...) Entonces solo puede repetir, por su misma naturaleza, esta imposibilidad de decir». Esta indeterminación, esta tensión y vulneración de la posición, es cualidad indisociable de la experiencia de la imposible alteridad:

C'est pourquoi l'épreuve de l'indécidable, (...) n'est jamais passé ou dépassée, elle n'est pas un moment surmonté ou relevé (*aufgehoben*) dans la décision. L'indécidable reste pris, logé, comme un fantôme au moins, mais un fantôme essentiel, dans toute décision, en vérité de l'événement même d'une décision (Derrida, 2005: 53).

El relato, tras la llegada del monstruo, no vuelve a ser el mismo. La experiencia del imposible espectro deja al texto sumido en el «mal delirio y el balbuceo» (Derrida, 2003: 198), temblando de inquietud, sumido en la imposible experiencia de la aporía: «lo fantástico destruye al Ser» (Grivel, 1991: 181).

Al definirse como hospitalidad ante la experiencia de lo imposible, la deconstrucción, como señalábamos más arriba a propósito del género fantástico, siempre se inscribe en otro discurso como su parásito y su huésped, aparece en contraste con una normatividad, recortándose contra una estabilidad a la que perturba. Irrumpe en una escena filosófica sólida y coherente para violentarla. Quizá por ello la obra de Derrida ha evitado ofrecer propuestas discursivas positivas y se ha desarrollado siempre como respuesta o invitación a un debate, como reacción ante algunas de las posiciones filosóficas más relevantes del siglo xx (son conocidas sus discusiones directas con Foucault, Searle, Gadamer o Habermas, entre otros) o como reconsideración de textos —filosóficos o no— que gozan —o sufren— de una lectura dominante aceptada y estable. Como Derrida indica «Non ho mai progettato di scrivere un testo; tutto quello che ho fatto, anche libri molto compositi, sono in occasione di una domanda. Il mio interesse per la data e la firma lo conferma» (Derrida y Ferraris, 1997: 55).

El discurso queda sumido en la perplejidad tras la irrupción de lo otro, irresoluble e inconcluso. ¿Qué ocurre entonces?

TEMBLAR, DECIR SÍ AL VAMPIRO

El efecto o la reacción que produce la visitación del elemento sobrenatural en el relato fantástico es una suerte de conmoción. Tal conmoción, cuya función no es sino constatar la aporía y el *impasse* en que las convicciones y supuestos más profundos del relato han sido alterados y asediados, ha sido clásicamente representada con el miedo: lo insoportable e indescriptible genera un alarido de terror. Si bien la sofisticación discursiva del género fantástico como fenómeno de escritura ha atenuado la presencia de este miedo en el relato —no necesariamente las doncellas se desmayan para vindicar la cualidad del género—, es innegable que siempre hay en el lector un efecto de perplejidad o anonadamiento como reacción y constatación del conflicto en que le sitúa lo imposible. De ahí la utilidad de un concepto como el de «miedo metafísico» (Roas, 2011: 96) que, si bien se distancia del miedo perceptivo que caracterizaba los inicios del género, subraya sobre todo la continuidad de este efecto de inquietud en el lector en aras de ratificar la ya mencionada capaci-

dad subversiva, estandarte del género durante todo su desarrollo:¹⁶ sea un monstruo o una alteración de las condiciones habituales de enunciación, lo fantástico representa para su lector una amenaza cognitiva, por lo que el efecto del miedo resulta indispensable para la lógica fantástica (Roas, 2011: 83). Ahora bien, ¿es aterradora la filosofía de Derrida?

Es *metafísicamente* aterradora, insoportable por su asunción de la aporía. Ya se ha señalado cómo la deconstrucción, en cuanto experiencia de lo imposible, es desestabilizadora (Derrida, 1987: 34), pero Derrida va más allá: la deconstrucción hace temblar (Derrida, 2001a: 308). Y aún hay más:

si différentes qu'elles restent, la crainte, la peur, l'anxiété, la terreur, la panique ou l'angoisse ont déjà commencé, dans le tremblement (...) Je tremble devant ce qui excède mon voir et mon savoir alors que cela me concerne jusqu'au tréfonds, jusqu'à l'âme et jusqu'à l'os, comme on dit. Tendu vers ce qui déjoue et le voir et le savoir, le tremblement est bien une expérience du secret ou du mystère (Derrida, 2006: 98 ; 1999: 80).

Y no se tiembla sino ante la imposible alteridad que nos asedia y nos secuestra, ante la negatividad hiperbólica que nos desborda:

tout tremblement, de façon littérale ou métonymique, tremble devant Dieu. (...) Ou encore, Dieu est le nom du tout autre qui, comme tout autre, et comme tout autre est tout autre, fait trembler (Derrida, 2006 : 96).

De esta forma, el temblor resulta el efecto que pone en evidencia la pérdida de fundamentos y la violación de la lógica que supone la experiencia de lo fantástico:

un tremblement digne de ce nom déstabilise, mine depuis une faille souterraine l'autorité, la continuité, l'identité du «je» et surtout du «je» comme *sujet*, comme substance ou support, soutien, substrat, fondation souterraine d'une expérience dont le tremblement ne serait qu'un accident, un attribut, un moment passager (Derrida, 2006: 94).

Pero este temblor no lo es todo. Es innegable que lo absolutamente otro de sí mismo, lo imposible que altera la rutina de la mismidad, resulta seductor

16 Tomando así distancia del análisis de Alazraki, que quizá señalaba una ruptura y un cambio de intenciones entre lo fantástico tradicional y lo fantástico moderno (Alazraki, 2001: 277) donde solo había una sofisticación o un cambio de recursos, pero la misma función. En coherencia con Roas, Rodríguez Hernández valora lo fantástico como una conspiración de una serie de recursos lingüísticos (del tipo que sean) para la transgresión de una norma (2010: 10), con el consiguiente efecto inquietante.

a la vez que terrorífico, sugerente como un vampiro. Y del mismo modo que sus víctimas invitan al vampiro a entrar en su casa y dejan que les visite,¹⁷ la experiencia de lo imposible de la deconstrucción es siempre un gesto afirmativo al arribante absoluto, un «sí» incondicional y un «ven», «entra», «heme aquí». La deconstrucción es una respuesta afirmativa, apasionadamente afirmativa,¹⁸ a la alteridad que necesariamente la llama y la motiva (Derrida en Nielsberg, 2004: 149; Derrida, 2001a: 388; 1987: 35; etc.):

Disons, oui, à l'arrivant, avant toute détermination, avant toute anticipation, avant toute *identification*, qu'il s'agisse ou non d'un étranger, d'un immigré, d'un invité ou d'un visiteur inopiné, que l'arrivant soit ou non le citoyen d'un autre pays, un être humain, animal ou divin, un vivant ou un mort, masculin ou féminin (Derrida en Doufurmantelle, 1997: 73).

De esta forma, Derrida recoge tanto el estremecimiento como la fascinación que genera lo inesperado, lo rotundamente ajeno y la fuente de lo novedoso. Traiga consigo lo que traiga lo imposible, su desestabilización puede significar siempre —aunque tras el paso por la aporía y el temblor— la liberación de las constringentes estructuras del logocentrismo. La deconstrucción es una experiencia que hace temblar tanto al discurso como a su lector, que supone una esencial perturbación. Pero, ¿quién no quiere desprenderse y sacudirse las manidas formas de su personalidad, de sus normas, de su casa?

ÚLTIMO APUNTE

La transformación ya se ha completado. La filosofía de Derrida se ha quitado sus máscaras y disfraces para revelar su irremediable contagio por los dispositivos de la lógica del género fantástico. Como una experiencia de lo imposible, supone en los textos que visita y los discursos a que responde la irrupción de una alteridad que transgrede cualquiera de sus estabilidades. Una alteridad que vuelve al discurso hospitalario y lo somete al asedio y la

17 Pese a no ser una cualidad generalizable de la literatura fantástica, en relatos de vampiros clásicos como el de Bram Stoker, en el poema «Christabel» de Coleridge o, contemporáneamente, en la novela de Stephen King *Salem's Lot* y en *Déjame entrar* [*Låt den rätte komma in*], de John Ajvide Lindqvist, esta llamada al vampiro es recurrente. También lo es el carácter seductor y tentador del vampiro.

18 Derrida también llama a esta pasión fe. Entiende la fe como pasión y responsabilidad absolutas (p. ej. Derrida, 2001a: 308, o en 1999: 112). Solo cabe creer ante lo que no es siquiera imaginable, creer más allá de cualquier límite y razón, creer infinitamente —aunque lo que se crea no exista, o precisamente porque no exista—. Y dar testimonio: testimoniar sin poder decir.

visitación de lo imposible, y quiebra la homogeneidad hegemónica del logocentrismo, con lo que reduce sus fundamentos a la aporía y la paradoja, y deja sumidas en el temblor de la radical inseguridad cualesquiera de sus estructuras. Su venida, siendo increíble, exige una fe infinita, una pasión desmesurada para aceptar lo escandalosamente ilógico.

A pesar del temblor, la angustia y el miedo metafísico que engendra, a pesar de la inquietud de la aporía en que nos abandona, lo imposible, en tanto que posibilidad (imposible) de un orden otro, de la apertura de nuevos horizontes de expectativa, resulta sugerente. La deconstrucción afirma la visita del otro incondicionalmente, hasta lo imposible. El alcance de la dinámica de lo fantástico para cuestionar el orden establecido lo vuelve un arma valiosa con la que la deconstrucción desactiva las imposiciones metafísicas de los diversos discursos que visita (ética, política, religión). Invalida los códigos y abre los sistemas a su constante invención. Como la literatura fantástica, el lugar que ocupa en el discurso consiste en dejar un nuevo lugar para el pensamiento (Attridge y Rabaté, 2009: 175).

Si la contaminación de la deconstrucción por los parásitos innumerales de la literatura fantástica se ha experimentado hasta sus últimas consecuencias, cabría cruzar otro umbral y preguntarse si la deconstrucción podría definirse, acaso, como un esfuerzo por fantastizar la filosofía. Por despertar en la mismidad de lo filosófico —las lecturas e interpretaciones habituales, academizadas, asentadas— una posibilidad otra de leer, una alteridad, un elemento inesperado que trastorna y desborda el texto. ¿No es ese el trabajo que ha desempeñado en su lectura de Platón, Rousseau, Husserl, Hegel, Marx, Kant o Heidegger, por citar los discursos más sólidos, sistemáticos o asentados que ha tratado? ¿No ha sido por ello motivo de las más agresivas críticas, menosprecios y desconsideraciones, como las que recibe de la comunidad científica quien afirma lo increíble —disociar la personalidad, la fórmula de la invisibilidad, la creación de vida humana—? Los textos, tras su paso, ya no vuelven a ser los mismos, ya no pueden leerse exclusivamente como antes, sino de otra forma, de *más de una* forma. ¿Muestra Derrida acaso que la filosofía es ese empeño —tan pronto incentivado por el asombro como urgido por el desconcierto— de pensar lo fantástico, lo que no puede tener sentido y es real sin embargo, lo que perturba el orden del pensamiento? Si la deconstrucción está en camino, al acecho y siempre por venir, ¿será toda la filosofía un gesto en contra y a favor de lo fantástico? ¿Será el lenguaje la *Casa tomada* de lo fantástico? Se oyen pasos, llaman a la puerta.

BIBLIOGRAFÍA

- ALAZRAKI, Jaime (2001): «¿Qué es lo neofantástico?», en David Roas (ed.), *Teorías de lo fantástico*, Arco/Libros, Madrid, pp. 266-282.
- APOSTOL, Silvia-Adriana (2011): «Quelques aspects de la (dé)construction spatio-temporelle dans le récit fantastique», *Language and Literature: European Landmarks of Identity*, núm. 9, pp. 100 -109.
- ARFI, Badredine (2012): «Khôra as the condition of possibility of the ontological without Ontology», *Review of International Studies*, núm. 38, pp. 191-207. <<https://doi.org/10.1017/s0260210511000635>>
- ASENSI, Manuel (1995): *Literatura y filosofía*, Síntesis, Madrid.
- ATTRIDGE, Derek, y Jean-Michel Rabaté (2009): «Le lieu de la déconstruction», en Thomas Dutoit y Philippe Romanski (eds.), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Galilée, París, pp. 159-176.
- BLANCHOT, Maurice (1999): *L'espace littéraire*, Gallimard, París.
- BALCARCE, Gabriela (2014): «Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana», *Estudios de Filosofía*, núm. 50, pp. 195-213.
- BARTHES, Roland (1984): *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Éditions du Seuil, París.
- BELLEMIN-NOËL, Jean (1971) : «Des formes fantastiques aux thèmes fantasmatiques», *Littérature*, núm. 2, pp. 103-117. <<https://doi.org/10.3406/litt.1971.2515>>
- BESSIÈRE, Irène (2001): «El relato fantástico: forma mixta de caso y adivinanza», en David Roas (ed.), *Teorías de lo fantástico*, Arco/Libros, Madrid, pp. 83-106.
- CAMPRA, Rosalba (2008): *Territorios de la ficción: lo fantástico*, Renacimiento, Sevilla.
- CAPUTO, John D. (2003): «Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, the Coming God, and Derrida's Democracy to Come», *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 4, núm. 3, pp. 9-26.
- (2001): *On religion*, Routledge, London.
- (2000): *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*, Indiana University Press, Bloomington.
- COLLETTE, Jacques (2008): «L'expérience de l'impossible», *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 64, fasc. 2/4, pp. 809-827.
- COLLINS, Guy (2000): «Thinking the Impossible: Derrida and the Divine», *Literature & Theology*, vol. 14, núm. 3, pp. 313-334. <<https://doi.org/10.1093/litthe/14.3.313>>
- CORTÁZAR, Julio (1970): *Bestiario*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- DERRIDA, Jacques (2006): «Comment ne pas trembler?», *Annali. Fondazione Europea del Disegno (Fondazione Adami)*, vol. II, pp. 91-104.
- (2005a): «Epoché and Faith», en Yvonne Sherwood y Kevin Hart (eds.), *Derrida and religion: other testaments*, Routledge, New York, pp. 27-50.
- (2005b): *Force de loi*, Galilée, París.
- (2003a): «Abraham, l'autre», en *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, París, pp. 11-44.
- (2003b): *Psyché. Invention de l'autre II*, Galilée, París.

- (2002): «Hostipitality», en Gil Anidjar (dir.), *Acts of Religion / Jacques Derrida*, Routledge, New York y Londres.
- (2001a): *Papier Machine*, Galilée, París.
- (2001b): «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», en Jacques Derrida, Alexis Nouss y Gad Soussana (eds.), *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, L'Harmattan, París, pp. 79-109.
- (1999): *Donner la mort*, Galilée, París.
- (1996): *Apories*, Galilée, París.
- (1993a): *Sauf le nom*, Galilée, París.
- (1993b): *Passions*, Galilée, París.
- (1993c): *Spectres de Marx*, Galilée, París.
- (1993d): *Khôra*, Galilée, París.
- (1987): *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, París.
- (1985): «Préjuges, Devant la loi», en VV. AA., *La faculté de juger*, Colloque de Cerisy. Éditions de Minuit, París, pp. 87-141.
- (1983): *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, París.
- DERRIDA, Jacques, y Maurizio FERRARIS (1997): *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma.
- DUFOURMANTELLE, Anne (1997): *De l'hospitalité / Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Calmann-Lévy, París.
- ERDAL JORDAN, Mary (1998): *La narrativa fantástica. Evolución del género y su relación con las concepciones del lenguaje*, Vervuert/Iberoamericana, Madrid.
- FOUCAULT, Michel (2013): *La grande étrangère. A propos de littérature*, Les Éditions de l'EHESS, París.
- (1990): *Les mots et les choses*, Gallimard, París.
- FREUD, Sigmund, y E.T.A. Hoffmann (1991): *Lo siniestro. El hombre de la arena*, trad. C. Bravo-Villasante y L. López Ballesteros, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca.
- GARCÍA, Patricia (2013): «The Fantastic Hole. Towards a Theorisation of the Fantastic Transgression as a Phenomenon of Space», *Brumal. Revista de investigación sobre lo fantástico / Brumal. Research Journal on the Fantastic*, vol. I, núm. 1, pp. 15-35. <<https://doi.org/10.5565/rev/brumal.37>>
- GRIVEL, Charles (1991): «Horreur et terreur: philosophie du fantastique», en Antoine Faivre (ed.), *La littérature fantastique. Colloque de Cerisy*. Editions Albin Michael, París, pp. 170-187.
- HABERMAS, Jürgen (1993): *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid.
- HEIDEGGER, Martin (2012): *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid.
- (1974): *¿Qué es metafísica?*, trad. Xavier Zubiri, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires.
- HORNER, Rbyn (2013): «Theology after Derrida», *Modern Theology*, vol. 29, núm. 3, pp. 230-247. <<https://doi.org/10.1111/moth.12029>>
- JACKSON, Rosie (2001): «Lo "oculto" de la cultura», en David Roas (ed.), *Teorías de lo fantástico*, Arco/Libros, Madrid, pp. 141-152.
- KEARNEY, Richard (2004): «Deconstruction and the other», en *Debates in continental philosophy: conversations with contemporary thinkers*, Fordham University Press, Nueva York, pp. 142-156.

- LYNCH, Enrique (1996): *Filosofía y/o literatura: identidad y/o diferencia*, Universidad Pública de Navarra, Pamplona.
- LLEVADOT, Laura (2013): *Kierkegaard Through Derrida: Toward a Postmetaphysical Ethics*, The Davies Group Publishers, Aurora CO.
- (2012a): «El último Derrida», en Laura Llevadot y Jordi Riba (coords.), *Filosofías post-metafísicas. 20 años de filosofía contemporánea francesa*, UOC, Barcelona, pp. 19-34.
- (2012b): «Democracia y mesianicidad. Consideraciones en torno a lo político en el pensamiento de Derrida», *Enraonar: Quaderns de Filosofia*, núm. 48, pp. 95-109.
- MACHEREY, Pierre (1990): *À quoi pense la littérature? Exercices de la philosophie littéraire*, PUF, París.
- MALABOU, Catherine (2011): *The Heidegger change: on the fantastic in philosophy*, trad. Peter Skafish, State University of New York Press, Albany.
- MALLET, Marie-Louise (dir.) (1994): *Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida: colloque de Cerisy*, Galilée, París.
- MASON, Mark (2006): «Exploring 'the Impossible': Jacques Derrida, John Caputo, and the Philosophy of History», *Rethinking History*, vol. 10, núm. 4, pp. 501-522. <<https://doi.org/10.1080/13642520600816106>>
- MÉRIGOT, Bernard (1972): «L'inquiétante étrangeté. Note sur l'Unheimliche», *Littérature*, núm. 9, pp. 100-106. <<https://doi.org/10.3406/litt.1972.1060>>
- NAGASAKA, Masumi (2013): *La foi dans la méfiance: "la possibilité de l'impossibilité" chez Derrida, à travers sa lecture de Husserl, Heidegger et Lévinas*, Tesis doctoral, Université Toulouse le Mirail-Toulouse II; Universität-Gesamthochschule, Wuppertal.
- NAULT, François (1999): «Déconstruction et apophatisme: à propos d'une dénégation de Jacques Derrida», *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, núm. 3, pp. 393-411. <<https://doi.org/10.7202/401252ar>>
- NIELSBURG, Jérôme-Alexandre (2004): «Jacques Derrida, penseur de l'événement. Entretien», *L'Humanité*, 28 de enero.
- PENCHASZADEH, Ana Paula (2011): «Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 44, pp. 257-271. <<https://doi.org/10.3989/isegoria.2011.i44.729>>
- PERETTI, Cristina de (2005): «Herencias de Derrida», *Isegoría*, núm. 32, pp. 119-133. <<https://doi.org/10.3989/isegoria.2005.i32.460>>
- (2004): «Jacques Derrida: un filósofo tentador», en Marta Segarra (ed.), *Lengua por venir / Langue à venir. Seminario de Barcelona*, Icaria, Barcelona.
- (ed.) (2003): *Espectografías desde Marx y Derrida*, Trotta, Madrid.
- RAFFOUL, François (2008): «Derrida and the Ethics of the Im-possible», *Research in Phenomenology*, núm. 38, pp. 270-290. <<https://doi.org/10.1163/156916408x287003>>
- ROAS, David (2011): *Tras los límites de lo real: una definición de lo fantástico*, Páginas de Espuma, Madrid.
- (ed.) (2001): *Teorías de lo fantástico*, Arco/Libros, Madrid.
- RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, Tahiche (2010): «La conspiración fantástica: una aproximación lingüístico-cognitiva a la evolución del género», *Especulo. Revista de estudios literarios*, núm. 43. Disponible en <www.ucm.es/info/especulo/numero43/consfan.html> [3 de Junio de 2016].

- ROSÀS TOSAS, Mar (2016): *Mesianismo en la filosofía contemporánea. De Benjamin a Derrida*, Herder, Barcelona.
- SCHAEFFER, Jean-Marie (2006): ¿Qué es un género literario?, trad. Juan Bravo Castillo y Nicolás Campos Plaza, Akal, Madrid.
- SOTO MORENO, Erika (2008): *Vocación de herencia. El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas*, Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- SUCIU, Livia G. (2012): «La déconstruction derridienne et les discours qui se confrontent avec l'expérience de la singularité: la théologie négative et la phénoménologie radicale», *Journal for Communication and Culture*, vol. 2, núm. 1, pp 49-67.
- TAYLOR, Mark C. (1994): «Denegating God», *Critical Inquiry*, vol. 20, núm. 4, pp. 592-610. <<https://doi.org/10.1086/448729>>
- (1992): «nO nOt nO», en Harold Coward y Toby Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, Nueva York, pp. 167-199.
- TODOROV, Tzvetan (1970): *Introduction à la littérature fantastique*, Editions du Seuil, París.
- WOLOSKY, Shira (1998): «An 'Other' Negative Theology: On Derrida's 'How to Avoid Speaking? Denials'», *Poetics Today*, vol. 19, núm. 2, pp. 261-280. <<https://doi.org/10.2307/1773442>>
- ZANGENEH, Hakhamanesh (2013): «An Impossible Waiting— Reading Derrida's Reading of Heidegger in *Aporias*», *MLN*, núm. 128, pp. 1170-1193. <<https://doi.org/10.1353/mln.2013.0078>>