

Un viaje por las emociones de la actividad lectora: San Agustín a través de Derrida¹

A Journey through the Emotions of the Reading Activity:
From St. Augustine to Derrida

DIANA EGUÍA ARMENTEROS

Universidad Católica Santa Teresa de Jesús de Ávila

España

diana.egui@ucavila.es

(Recibido: 30-03-2022;
aceptado: 12-10-2022)

Resumen. Este artículo trabaja con las expresiones de placer asociadas a la lecto-escritura a través del pensamiento retórico agustiniano y el postestructuralismo. La presente investigación intenta paliar la escasa atención que se ha venido prestando hacia los sentimientos como motor cognitivo. Por tanto, aquí nos servimos de las emociones en tanto herramientas para entender los textos de manera diferente y desafiarlos desde nuevas perspectivas. En este caso, se trabaja con las emociones provocadas por la actividad lectora en dos autores fundamentales para la historia intelectual: San Agustín de Hipona (354-430) y Jacques Derrida (1930-2004). Enfocarnos en cómo la lectura genera distintas sensaciones en ambos, nos ayuda a comprenderlos en sus preguntas clave: las nociones agustinianas de “signo” y “cosa”, y la crítica de Derrida a la hermenéutica de la verdad. Para ello, nos servimos de la metodología desarrollada por el giro afectivo de las humanidades, en línea con los estudios que han encontrado en la historización de las emociones un estímulo eficaz para la relectura de la tradición escrita.

Palabras clave: *lecto-escritura; San Agustín; Jacques Derrida; emociones; hermenéutica.*

Abstract. This article works with the expressions of pleasure associated with the act of reading and writing through Augustinian rhetoric thinking and poststructuralism. The present research attempts to alleviate the scarce attention traditionally given to feelings as a cognitive tool. Therefore, here we use emotions as instruments to understand texts differently and challenge them from new perspectives. In this case, we work with the emotions provoked by reading activity in two fundamental authors: Saint Augustine of Hippo (354-430) and Jacques Derrida (1930-2004). Focusing on how reading generated different sensations in both writers helps us to understand their fundamental questions: the Augustinian notions of “sign” and “thing” and Derrida’s critique of the hermeneutics of truth. To accomplish this, I employ the methodology developed by the affective turn, in line with the many studies that have found in the historization of emotions an effective stimulus for rethinking the written tradition.

Keywords: *reading; reading; Saint Austine; Jacques Derrida; emotions; hermeneutics.*

¹ Para citar este artículo: Eguía Armenteros, Diana (2023). Un viaje por las emociones de la actividad lectora: San Agustín a través de Derrida. *Álabe* 27. DOI: 10.25115/alabe27.7989

“Porque empezamos a escribir, a escribir de otro modo, debemos releer de otro modo”.

Jacques Derrida, *De la gramatología*, 1967, p 130.

I. Introducción

Este artículo tiende un puente entre los distintos afectos y emociones que genera la actividad lectora para dos autores referentes de la teoría literaria: San Agustín y Jacques Derrida. En sus *Confesiones* (x, iii, 4), San Agustín inaugura lo que Eric Jager (1996: 1) denomina la quintaesencia del tropo medieval: el libro del corazón². En la iconografía medieval era habitual representar corazones como libros, darles esta forma a las encuadernaciones y pensar en la palabra escrita como inscripciones en los cuerpos, subrayando así la relación entre afectos y pensamientos. San Agustín inaugura de este modo la hermenéutica centrada en el corazón y, aunque esto suele asociarse con la llamada escritura interior de géneros como las memorias o las confesiones, también apunta a las emociones suscitadas por la lectura como una parte fundamental de la interpretación de los textos. Derrida, por su parte, en *De la gramatología*, diserta sobre “las afecciones del alma” y la importancia que en Occidente ha tenido la descripción del “ser y el alma, las cosas y las afecciones” (1971: 17). Aquí, se ocupa de la escritura interior agustiniana³ para deconstruirla. Sin embargo, sostengo que es en los escritos más teóricos de ambos donde mejor podemos desgranar los conceptos fundamentales de estos pensadores sostenidos por las emociones de la lectura. Tanto *Sobre la doctrina cristiana* como “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” son, además de otras cosas, textos en defensa de la hermenéutica, también llamada ciencia de lectura⁴ y, aunque con frecuencia se habla de la lectura derridiana de las *Confesiones*, ambos autores dialogan también en sus conceptos teórico-literarios. Como hace notar Brenda Deen Schildgen, no solo podemos leer a San Agustín pensando en Derrida, sino que el de Hipona habría preconcebido numerosos temas centrales para la deconstrucción, como las relaciones entre la teoría hermenéutica y la metafísica (1994: 392).

² “The book of the heart is a quintaessentially medieval trope”, explica Eric Jager, añadiendo que el corazón medieval era también el repositorio de la consciencia, la memoria y la voluntad (1996: 2); por tanto, el concepto de este órgano no es equivalente al nuestro; sin embargo, el corazón también era el lugar físico donde habitaban los afectos. Así pues, en su proceso, sentir y pensar no se consideraban movimientos diferenciados. Para más información sobre el corazón agustiniano véase: de la Peza (1962).

³ Véase: García Vázquez (2019).

⁴ En “Augustine’s answer to Jacques Derrida in the *De Doctrina Christiana*”, Brenda Deen Schildgen (1994) inicia una discusión similar a la que aquí se da, haciendo uso de los mismos textos, por su similitud en cuanto a la reflexión por el acto de leer. En ella, argumenta que *Sobre la doctrina cristiana* es, sobre todo, una taxonomía sobre distintos tipos de lectura y la necesidad de entender las Sagradas Escrituras. Cree (en una interpretación original del pensamiento de Derrida) que la deconstrucción, con su ataque a la hermenéutica de la verdad, es una apuesta religiosa otra. Schildgen pone a dialogar estos dos textos en su vertiente religiosa y, en cambio, en este artículo, se pretende hermanarlos por la atención que ambos dedican a las emociones suscitadas en la lectura. Mientras que la teórica americana busca dar una respuesta espiritual contemporánea, aquí se pretende arrojar luz sobre algunas nociones claves de los dos autores trabajados.

El de Hipona, como se sabe, fue el pionero en la descripción de los placeres inherentes a la lectura. Derrida, por su parte, fue el primero en sacar dichos placeres de los márgenes textuales y declarar que no había otro fin para el acto de leer que jugar con estas emociones que dilatan la llegada a un centro totalizador del discurso, puesto que éste se encuentra ausente. El mapa de las emociones de la lectura está aún por escribir y fue precisamente Derrida quien advirtió de esta necesidad cuando, desgranando a Rousseau en la *De la gramatología* (1971), advertía que la emoción que suscita una metáfora tiene que ver con la huella de lo que no está, consiguiendo de esta manera dar una nueva definición de dicha figura retórica en relación a la metafísica de la presencia⁵ (1971: 348). Como hace notar Brenda Deen Schildgen (1994: 388), San Agustín y Derrida estuvieron siempre de acuerdo en entender la metáfora como un desplazamiento del logos, lo que no es más que la constatación de su mutuo interés por los mismos temas, así como los modos de abordarlos.

Tanto en “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” como en los fragmentos seleccionados de *Sobre la doctrina cristiana*, de los que aquí nos ocupamos, se atiende al acto de entender un texto en función de las emociones que suscita una lectura atenta y centrada en la palabra, en un ejercicio similar al que utilizó Derrida para explicar la metáfora en Rousseau. Aquí, se propone recibir los fragmentos seleccionados desmenuzando las políticas del sentimiento placentero en torno a la lectura.

2. Estado de la cuestión y metodología

Este artículo dialoga con los estudios que, en las dos últimas décadas, han atendido a las emociones para releer la historia del pensamiento. Como explica Bolens: “Given their constant and overriding impact, emotions deserve massive attention. To try to ignore them or ward them off is itself already emotional” (2017: 121). Especialmente prolíficas han sido las publicaciones destinadas a examinar “regímenes emocionales” (Reddy: 2001) del pasado. A la luz de los afectos se ha reflexionado históricamente sobre la evolución de sentimientos concretos, como el amor (Illouz, 2012) o la felicidad (Ahmed, 2018); se han analizado las emociones de determinados periodos, como la tempranomodernidad (Bailey y DiGangi, 2017) o la Edad Media y el Renacimiento (Marlescu y Morand, 2018); se han repensado disciplinas, como la estética y la retórica (Brenkham, 2020); y se han arrojado nuevas lecturas sobre las obra de autores, como el filósofo William James (Stoklosa, 2012), Geoffrey Chaucer (O’Connell, 2018), William Shakespeare (Johnson et al., 2016), Edgar Allan Poe (Lyytikäinen, 2017) o el ciclo de la literatura artúrica (Brandsma et al., 2015). Saliendo de la esfera anglosajona encontramos, por ejemplo, el volumen monográ-

⁵ Para Derrida, la verdad de los textos no es más que un juego infinito de huellas. El concepto de la metafísica de la presencia sirve para explicar que el centro del discurso no está compuesto por un núcleo presente, sino por un juego de espejos, que no son otra cosa que un simulacro de una presencia que no está. Uno de sus pilares que ayuda a mantener la ilusión de esta unidad o plenitud del ser es el predominio de la palabra hablada sobre la escritura, que él desafía. Sobre este concepto véase: Peretti (1989: 69-122); Caputo (1997: 43-65); Peñalver Gómez (1990: 86-88).

fico dedicado a las emociones en la cultura e historia españolas de Delgado et al. (2016) y el número temático sobre la “affect theory” de la *Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada* 452ºF (2016).

La supresión del estudio de las emociones del campo de los saberes tiene que ver o bien con haber sido consideradas inmutables y universales (por tanto, poco interesantes) o bien con haberse estimado un área demasiado íntima y alejada de la razón (Rosenwein, 2015: 10-18). Durante el siglo XX, estos prejuicios viran en dos momentos. En primer lugar, con el llamado giro lingüístico de la filosofía (Rorty et al., 1998) cuando a partir de los años sesenta se comienza a poner el foco en el lenguaje y, como consecuencia, en la literatura, disciplina que se descubre difícilmente separable de las emociones desde que las musas cantaran la cólera de Aquiles. Como explica Do Cebreiro Rávade Villar (2020), la filosofía encuentra en la literatura “un estímulo para pensar los afectos, así como para forjar modelos o líneas de fuga en gran medida, y no sin paradoja, no siempre explorados por los estudios literarios” (2020: 97). Con el tiempo, el foco en el lenguaje provoca la inauguración del prolífico giro afectivo de las humanidades (Sedwick y Frank, 1995; Massumi, 1995). La “affect theory” puede ser definida como una corriente académica que vino a poner sobre la mesa los sistemas de emociones y sentimientos que configuran la sociedad. Aún hoy, no se trata de un marco cerrado, sino de un motor. Pensar los afectos supone una exploración y una búsqueda que imprime movimiento a la teoría de distintas disciplinas. Por tanto, concentrarnos en “el sentir”⁶ nos permite abrir preguntas para pensar los textos de un modo diferente y plantear desafíos desde nuevas perspectivas. Cada vez más popular y necesitada de una sistematización, Wehrs y Blake editaron en 2017 un modo de trabajo y una metodología para pensar los afectos en su *The Palgrave Handbook of Affect Studies and Textual Criticism*. Solo unos años después, en 2019, Stephen Ahern proporcionaba en *Affect Theory and Literary Critical Practice: A Feel for the Text* una guía para desplegar las teorías del afecto como herramienta para dilucidar textos. De ambas exposiciones y sus métodos para la práctica crítica se ha servido este artículo.

Resulta sensato decir que el estudio y la historización de los afectos cruza fronteras y establece conexiones con investigaciones científicas contemporáneas sobre las emociones, sus manifestaciones y sus usos pedagógicos. Esperamos que estas páginas sobre el placer lector de San Agustín y Derrida sean del interés de todos aquellos profesores y lectores contemporáneos que encuentran en las emociones una motivación para la lectura. En esta línea, encontramos la guía para ayudar a los escolares a vincular emociones y lectoescritura de Novick (2002), el estudio taxonómico que liga las emociones a la comprensión lectora en los más pequeños (Graesser y D’Mello, 2012) y el artículo de McBride y Sweeney (2019) donde se escrutan las emociones de aquellos que se enfrentan a las letras por primera vez. En nuestro país, también se han empezado a publicar estudios en este sentido, y así contamos, por ejemplo, con la propuesta didáctica de Gómez-Escalonilla Torrijos (2019) para el aprendizaje de la lectoescritura en torno a la emoción de la felicidad.

⁶ Aunque la atención a las emociones viene aupada desde los estudios del afecto, estos dividen y oponen los distintos conceptos de “afecto”, “sensación”, “sentimiento”, “emoción y “pensamiento”. Véase: Delgado et al., 2016.

Sobre la licitud de escudriñar las emociones en los dos autores a quienes se dedica este artículo, cabe decir que, tradicionalmente, los deconstruccionistas han opuesto el pensamiento de Derrida con la “affect theory”, suposición recientemente desafiada por Joseph Zappa (2019), para quien el afecto siempre habría desempeñado un rol protagónico en la lectura deconstruccionista. Por su parte, San Agustín aún no ha sido releído bajo la óptica de las emociones. La escasa atención a los sentimientos durante tantos siglos ha tenido que ver, como se señalaba más arriba, con la dialéctica nuclear del sujeto moderno entre mente y cuerpo, según la cual las emociones quedarían almacenadas en el cuerpo, recipiente de lo corrupto y volátil, frente a la mente, asociada a la razón. Pues bien, esta oposición no es pertinente al pensamiento agustiniano por el mismo argumento que exponíamos al comienzo de estas páginas: para el de Hipona, el corazón medieval es el repositorio tanto de la consciencia como de los afectos, sentir y pensar no se consideraban movimientos diferenciados.

3. “Engolfados en una perversa molicie”: usar y no gozar la lectura en San Agustín

En la famosa conferencia de 1970 “Structure, Sign, and Play in the Discourse of Human Sciences”⁷, Jacques Derridá comienza con un viaje histórico por la palabra “estructura”, sobre la que asegura ha habido un desplazamiento. Derrida y San Agustín comparten una preocupación de carácter filológico sobre el lenguaje y el pensamiento, ambos quieren hacernos conscientes de la importancia que los tropos han desempeñado a lo largo de la historia. Durante, al menos, las cinco primeras páginas de “Estructura, signo, juego”, Derrida viaja por los diferentes sentidos de “estructura” con singular placer. Aquí es donde aparece el nombre de San Agustín como uno de los primeros narradores del placer de perderse en las palabras. No olvidemos que, para San Agustín, cultivarse en el acto de la lectura era crucial para llegar a Dios y, por tanto, dedica los tres primeros libros de *Sobre la doctrina cristiana* a promulgar un método de lectura que lo acerque a Él. En el siguiente fragmento del de Hipona, encontramos a un lector que se da de bruces con las emociones que le provoca la lectura. Sin embargo, mientras que Derrida pondrá de manifiesto el juego que el texto le ofrece, San Agustín se inhibe de sumergirse en el absoluto placer de leer en la siguiente metáfora de la lectura como peregrinación y el significado como patria:

Supongamos que somos peregrinos, que no podemos vivir sino en la patria, y que anhelamos, siendo miserables en la peregrinación, terminar el infortunio y volver a la patria; para esto sería necesario un vehículo terrestre o marítimo, usando del cual pudiéramos llegar a la patria en la que habríamos de gozar; mas si la amenidad del camino y el paseo en el carro nos deleitase tanto que nos entregásemos a gozar de las cosas que sólo debimos utilizar, se vería que no queríamos terminar pronto el

⁷ Con esta conferencia se inaugura el pensamiento postestructuralista que tiene como eje teórico la deconstrucción, explicada así por Massó: “La deconstrucción es el término que mejor resume la apuesta filosófica de Jacques Derrida. Aparecida ya en sus primeros trabajos, consiste en una forma original de leer los textos de la tradición filosófica, para revelar cómo forman parte del llamado pensamiento metafísico de Occidente y que él mismo quiso superar”. (Massó Castilla, 2001: 17)

viaje; **engolfados en una perversa molición**⁸, enajenaríamos la patria, cuya dulzura nos haría felices. De igual modo siendo peregrinos que nos dirigimos a Dios en esta vida mortal, si queremos volver a la patria donde podemos ser bienaventurados, hemos de usar de este mundo, **mas no gozar de él**, a fin de que por medio de las cosas creadas contemplemos las visibles de Dios, es decir, para que por medio de las cosas temporales consigamos las espirituales y eternas. (*De Doctrina Christiana* I, 4.)

San Agustín, como profesor de gramática, no era ajeno a las emociones que produce la lectura, aunque sí se sobrecogía ante ciertas turbaciones lectoras, como la de San Ambrosio. Ya en el siglo IV, comenta atónito cómo San Ambrosio lee, siendo este el primer testimonio de lectura silenciosa en la historia de Occidente y de la importancia de los movimientos del corazón en la adquisición de significados: “cor intellectum rimabatur” (*Confesiones*, 9.4.II). Así recogía la anécdota Alberto Manguel para su *Historia de la lectura* (1998).

Ambrosio era un lector fuera de lo común. “Cuando leía –dice Agustín–, sus ojos recorrían las páginas y su corazón penetraba en el sentido; mas su voz y su lengua descansaban. Muchas veces, estando yo presente, pues el ingreso a nadie estaba vedado ni había costumbre en su casa de anunciar al visitante, así le vi leer en silencio y jamás de otro modo”. (Manguel, 2008: 68)

¿Qué quiere decir San Agustín cuando narra que “sus ojos (los de Ambrosio) recorrían las páginas y su corazón penetraba en el sentido”? ¿En qué se basa esta distinción entre ojos y corazón? ¿Cuál es la diferencia entre “páginas” y “sentidos”? El de Hipona establece en el libro primero de *De doctrina cristiana* dos categorías ontológicas: los signos y las cosas⁹. Las cosas tienen varias funciones: usarse, disfrutarse, y usarse y disfrutarse conjuntamente. Los signos son también cosas, pues existen y algunos, aquellos cuya función es significar, son palabras. Los signos, en tanto cosas y palabras, pueden también usarse o disfrutarse, y usarse y disfrutarse conjuntamente. Los signos y las palabras no mantienen una relación binaria con las cosas, ya que, por ejemplo, el leño que, hipotéticamente, servía a San Ambrosio para calentarse durante su lectura silenciosa es distinto del que usó Moisés en el mar, y así lo explica San Agustín:

Por lo tanto, denominamos ahora *cosas* las que, como son una vara, una piedra, una bestia y las demás por el estilo, no se emplean también para significar algo. No hablo de aquella vara de la cual leemos

⁸ El uso de la letra negrita para resaltar determinados pasajes en este artículo es nuestro.

⁹ Por razones de espacio y claridad, no se trabajan aquí las reflexiones agustinianas vertidas en *De Trinitate* (XV) sobre el “verbum cordis” y el verbo divino, las cuales exceden el binarismo palabra-cosa. No obstante, a continuación se añade un cita significativa sobre la importancia de estas categorías en la doctrina agustiniana: “Agustín nota la distinción entre la palabra pronunciada *físicamente*, en voz alta, y la palabra solo pensada, es decir, de la cual se piensa el *sonido*, bajo la forma de escucha silenciosa (mental), que, sin embargo, se refiere todavía a una realidad externa (sensible) y convencional, como lo demuestra el hecho que es distinta en los distintos idiomas (...) El *verbum cordis*, producto de la *cogitatio humana*, es claramente un *verbo humano* bien distinto del Verbo divino; sin embargo, se revela como *semejante* a Aquel, como imagen en un espejo (*per speculum*), aunque oscuro (*inaenigmata*). Ahora bien vemos que entre la génesis del *verbum cordis*, imagen del Verbo divino, y la generación del mismo Verbo en la eternidad, puede verse una profunda relación que nos lleva hasta el punto más misterioso y más neurálgico de la metafísica agustiniana. Y, podríamos agregar, de la metafísica en general” (Pierantoni, 2011: 198-199).

que introdujo Moisés en las aguas amargas para que desapareciera su amargura; ni de la piedra que Jacob puso de almohada debajo de su cabeza; ni de la bestia aquella que Abraham inmoló en lugar de su hijo. (De Doctrina Christiana I, 2)

El tronco de Moisés es **algo más**. El signo “tronco” es aprovechado o tomado prestado por un escritor o “bricoleur”¹⁰ para describir la parábola de Moisés endulzando el agua de Mara. Por tanto, podemos, en este caso, imaginar al lector San Ambrosio haciendo un doble uso del signo tronco; en primer lugar, en tanto cosa útil que le sirve para calentarse mientras lee y, en segundo lugar, en tanto tropo gramatical. Para San Agustín, la idea de tropo excede una definición formalista y describe el camino por el que el lector se desenvuelve para mirar a Dios; es una herramienta retórica que ayuda a encontrar la verdad de las Santas Escrituras. Ahora bien, ese “algo más” que es el tronco de Moisés una vez convertido en lo que designamos con el nombre griego de “tropo” no puede ser reducido a un número limitado de significaciones, no puede ser totalizado, y es por eso que es perseguido con el corazón y no con los ojos.

El tronco de Moisés, en tanto tropo, es metáfora de algo más. La definición de la metáfora no es un asunto menor en la filosofía. El mismo Derrida dedicó “La mitología blanca” (1975) a explicar que, aunque el concepto de metáfora presupone la mera existencia de la filosofía, para ésta es imposible acotar su definición (Morris, 2000). Pueden encontrarse dos nociones distintas de la metáfora en San Agustín. En la primera, se explica el funcionamiento gramatical o técnico como un proceso de suma, de adición ilimitada; por tanto, la metáfora convierte el signo en una pluralidad, un grupo de suplementos que substituye la idea de totalización:

Los signos son metafóricos o trasladados cuando las mismas cosas que denominamos con sus propios nombres se toman para significar **alguna otra cosa**; como si decimos *bovem*, buey, y por estas dos sílabas entendemos el animal que suele llamarse con este nombre; pero además por aquel animal entendemos al predicador del Evangelio conforme lo dio a entender la Escritura según la interpretación del Apóstol que dice: “No pongas bozal al buey que trilla”. (De Doctrina Christiana II, 10)

La segunda definición de metáfora corresponde al fragmento sobre el peregrinaje y la patria con el que se encabeza este artículo. En ella, San Agustín describe las emociones que la metáfora pone en juego, es decir, describe el trabajo del corazón de lectores que, como Ambrosio, andan buscando significados ocultos en los signos. La metáfora del viajero, quien encuentra en el uso de su viaje un placer, es usada por Agustín a la hora de explicar su teleología de las cosas y de los signos en tanto cosas. Este viaje, además de como una meta-metáfora, es decir, el viaje como metáfora de las sensaciones que despiertan en nosotros las metáforas; describe el proceso metafórico no como técnica

¹⁰ El concepto de “bricolaje”, sobre el que volveré varias veces en este artículo, es tomado de Lévi-Strauss por Jacques Derrida para referirse a “aquel que utiliza ‘los medios de a bordo’, es decir, los instrumentos que encuentra a su disposición alrededor suyo, que están ya ahí, que no habían sido concebidos especialmente con vistas a la operación para la que se hace que sirvan, y a la que se los intenta adaptar por medio de tanteos, no dudando en cambiarlos cada vez que parezca necesario hacerlo, o en ensayar con varios a la vez, incluso si su origen y su forma son heterogéneos, etc.” (Derrida, 2012: 391).

gramatical, sino como una suerte de placer perverso que se encuentra en la dilatación del proceso de llegada a un significado totalizador, en este caso, Dios. No olvidemos que en el libro VII de las *Confesiones*, el doctor de Hipona reconoce que había visualizado a Dios como un enorme océano.

Aunque San Agustín, como padre de la Iglesia, expone la importancia de la llegada al hogar -es decir, a Dios, al entendimiento, a la verdad, al centro de todo, al *locus* de la episteme cristiana- no puede dejar de hacer notar que el camino es deseable, placentero. Aunque “perverso”, el placer que acompaña la teleología agustiniana es parte consustancial del proceso hermenéutico en sí y abre un canal para el entendimiento de la satisfacción como una actividad inmanente al uso de las metáforas en particular, y de los tropos, en general. Es aquí donde la figura de San Ambrosio, disfrutando en silencio del regalo de la multiplicidad de significados de la cosa-signo “tronco” (o de cualquier otra), dejando que su corazón y no sus ojos se detengan en los tropos durante su viaje hacia el Dios-Significado, se nos vuelve más contemporánea.

En esta descripción de las emociones producidas por el hecho del desciframiento textual, el viaje y el desplazamiento, Agustín también dialoga con pensadores contemporáneos como Paul Ricoeur (1970), Eve Kosoff Sedwick (1997), Jonathan Culler (2010) o Rita Felsky (2012), quienes se han preguntado por las formas mediante las cuales el conocimiento se manifiesta (o “performa”) y los afectos que despierta en nosotros su persecución. En “Paranoid Reading”, Sedwick enseña que “affect and cognition are not very distant processes” (Sedwick, 1997: 1) y, aunque recogiendo como antecedentes inmediatos los métodos hermenéuticos de Freud, Nietzsche y Marx, podemos sin mucho esfuerzo darle a San Agustín el título de primer lector suspicaz (o paranoico) por su afán de búsqueda de la verdad y la descripción de las emociones que emanan en el desempeño de este hábito. Culler, apoyándose en *Le plaisir du texte* de Roland Barthes, coincide con Sedwick en que la cercanía al texto pasa por el desarrollo de los afectos que el lector establece tanto con el texto en sí como con el acto de la lectura. Siguiendo a Culler, podemos afirmar que tanto el de Hipona como el filósofo francés se enfrentaban a los textos con el requisito de la cercanía y, mientras que en San Agustín encontramos el prototipo del lector que Culler denomina “seeker of hidden meanings” (el buscador de significados ocultos) (2010: 24), Derrida sería un lector sintomático capaz de encontrar en un detalle textual la pista de complicidades ideológicas o históricas más profundas¹¹.

Continuando con *De Doctrina Christiana II*, San Agustín introduce una nueva definición que diferencia el signo y la cosa: el signo tiene la capacidad de evocar una multiplicación; la cosa no. Es decir, el tronco de Moisés en tanto signo cuenta con la capacidad única de permitirnos que “nos entregásemos a gozar de las cosas” (*De Doctrina Christiana I*, 4). Esta es, precisamente, la cualidad de la que carece el tronco que calienta a San Ambrosio en su rato de lectura silenciosa. Más adelante, en el “Libro tercero”, advierte el de Hipona que es estulticia interpretar expresiones figurativas literalmente. Es esclavo de los signos el que hace o venera alguna cosa significativa, ignorando lo que sig-

¹¹ Peretti también resume la lectura deconstructiva de Derrida como “una lectura de síntomas” (1989: 152).

nifique. El que hace o venera algún signo útil instituido por Dios, entendiendo su valor y significación, no adora lo que se ve y es transitorio, sino más bien aquello a que se han de referir todos estos signos. Un hombre así es libre y espiritual, y lo es en el tiempo de la servidumbre, cuando aún no conviene revelar a los espíritus carnales aquellos signos que son el yugo por el que han de ser domados (De Doctrina Christiana III, 9). Aquí, el discurso agustiniano ha dado un vuelco casi herético, ya que no solamente el perverso placer ha dejado de ser pecaminoso, sino que el viaje por la pluralidad de signos del tropo se ha vuelto necesario para la adecuada elevación del espíritu:

Así como seguir materialmente la letra y tomar los signos por las cosas que significan, denota **debilidad servil**, así interpretar inútilmente los signos es propio del error miserablemente libre. El que no entiende lo que significa un signo y, sin embargo, conoce que aquello es signo, este no está agobiado por la servidumbre. (De Doctrina Christiana II, 10)

Ahora, el placer que encontramos en la dilatación de la llegada al Significado-Dios adquiere en sí mismo un valor que nos eleva. Quienes no son capaces de captar esa suspensión del signo, además de privarse del placer, están sometidos a lo que Agustín denomina una “debilidad servil”. En dicha captación, en dicha apertura espiritual que acontece cuando lectores como San Ambrosio dejan que su “corazón penetre en los sentidos” tiene lugar la hermenéutica de la sospecha y la lectura paranoica (Ricoeur: 1970; Felsky, 2012), pues esta búsqueda es, además, realizada con el “corazón”; es decir, “cognitio” y “affectio” van de la mano o, como dice Sedwick (1997) de nuevo, “affect and cognition are not very distant processes” en lo que es necesario sumergirse pese a las emociones que estos puedan suscitar.

Pese a todo, San Agustín, probablemente, no podía dejar de sentirse asombrado por el placer de la lectura, la de San Ambrosio y, quizá, la suya propia. Por eso, necesita concienciar a la cristiandad de que el lenguaje bíblico está construido con tropos. Advierte que los autores de las Sagradas Escrituras son una suerte de lo que más tarde Derrida nombrará como “bricoleur”. El “bricoleur” es aquel que convierte el tronco en “algo más”, aquel que trabaja con tropos reutilizando nociones heredadas que van a adquirir significaciones diferentes, suplementarias mediante la metáfora, la alegoría, la parábola, la ironía, etc.

Sepan los hombres de letras que nuestros autores usaron de todos los modos de hablar a los que los gramáticos llaman con el nombre griego *tropos*; y los emplearon en mayor número y con más frecuencia que pueden pensar y creer los que no saludaron a nuestros autores y los aprendieron en otros escritos. Los que conocen los tropos los descubren en las santas Escrituras, y su conocimiento les ayuda no poco para entenderlas (...) De estos tropos no sólo se hallan ejemplos, como de todas las cosas, en los Libros divinos, sino que también se expresan los nombres de algunos, como alegoría, enigma, parábola (...). (De Doctrina Christiana III, 29.)

Explica San Agustín que los autores de la *Biblia* no podían inventar la totalidad de un nuevo lenguaje, sintaxis y léxico para hablar de la divinidad y, por ello, utilizaban

tropos como el recurso que les permitían escribir sobre “bueyes” (“bovem”) y con esa palabra-signo significar “evangelistas”. Esta ha sido la gran metáfora que ha servido durante siglos como función de centro del discurso, siendo ella misma un tropo.

4. “La totalidad tiene su centro en otro lugar”: el placer lúdico de la lectura en Derrida

Comenzando a poner la terminología desarrollada por San Agustín en términos derridianos para trazar un viaje diferente por la hermenéutica Occidental, podemos decir que, en el camino hacia el Centro-Significado, los signos devienen tropos. “Este es, entonces, el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal” (Derrida, 2012: 385). Por “tropo”, en San Agustín se infiere una noción que emparenta con la “différance”, concepto clave del postestructuralismo, en el sentido de la abundancia que proporciona una lectura. Para Derrida¹² una palabra es sobre todo un exceso y para darle nombre a ese exceso creó la idea de la “différance”: los campos de fuerza de semas que se establecen en torno a un significante¹³. Aunque Derrida tiene en mente a Ferdinand de Saussure y a la escuela estructuralista cuando formula su pensamiento, en 1966¹⁴, en cuanto a las emociones, encuentra mejor interlocutor en San Agustín que en el lingüista suizo. Tanto es así que, en términos agustinianos, podemos decir que la “différance” son todos aquellos signos que se van sumando a las palabras, los signos que se vuelven tropos durante nuestro viaje al Centro-Significado dilatándolo, en última instancia. El movimiento derridiano consiste, por lo tanto, en restarle a ese Centro-Significado su cualidad de punto unidireccional del discurso (o centro de la estructura), liberando a los lectores ambrosianos (y de todos tipos) de la ansiedad por alcanzar un Centro-Significado que neutralice otros posibles deleitables signos.

Respecto de la metáfora epistemológica Centro-Significado que ha gobernado Occidente durante siglos, nos dice Derrida que no merece la pena deshacerse de ella o negarla, sino reciclarla mediante el proceso de bricolaje de la lecto-escritura, añadiendo significados de la misma manera en que la palabra “buey” agregó el significado de “evan-

¹² Nótese que hay algunos filósofos que son primariamente historiadores, como Michael Foucault; otros, como Derrida, quien estuvo cerca de obtener el Premio Nobel de Literatura, son más bien autores literarios.

¹³ La “différance” es un concepto sobre el que Derrida pivota a lo largo de toda su trayectoria. Solo un año después de “Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas”, en 1967, el filósofo francés publicará simultáneamente tres títulos (*La voz y el fenómeno*, 1985; *La escritura y la diferencia*, 1985; y *De la gramatología*, 1985) involucrando el concepto de “différance” con el movimiento filosófico más importante de los últimos cien años: la fenomenología. Véase: Vásquez Rocca, 2016.

¹⁴ “Derrida dialoga contra Ferdinand de Saussure, el gran estructuralista lingüístico, quien a principios del siglo XX se había propuesto analizar el lenguaje humano como un sistema integrado por signos lingüísticos, formados a su vez por la unión de un significante (una imagen acústica) y un significado (el concepto) (...) la obra del propio Saussure era una fuente de contradicciones que requería algo más que una mera aceptación incondicional. Por ejemplo, la posición que para el lingüista suizo ocupaba el lenguaje escrito frente al hablado era problemática, pues mantenía los tradicionales prejuicios a que el pensamiento filosófico había sostenido en relación a la escritura”. (Massó Castilla, 2015: 54-55). “[En *Structure, sign and play*] Derrida acudió al propio concepto de ‘signo’ tal y como lo expuso Saussure, esto es, como unión de significante y significado. Así como el estructuralismo acababa privilegiando al significado (que se identificaba con el desciframiento de ese todo llamado sistema o estructura) él proponía la liberación del significante (eso es lo que significaba su concepto de ‘escritura’)” (Massó Castilla, 2015: 63).

gelista” en un juego infinito que, no obstante, mantendrá una tensión con la historia de la lengua, porque el hecho de que una vez “buey” fue “bovem” dejará un rastro. En este sentido, Derrida no niega una tradición de los signos que tiene nombres propios como los de Agustín de Hipona, sino que la piensa en clave deconstruccionista.

Para San Agustín, el fin del viaje es la llegada al Centro-Significado; para Derrida, la misma noción de “fin del viaje” responde más a la fuerza de un deseo que a la coherencia metafísica del discurso, ya que el centro no está, no puede estar, es a la fuerza una “presencia”, no un “ser”:

Así, pues, siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad. Justo por eso, para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está *dentro de la estructura y fuera de la estructura*¹⁵. Está en el centro de la totalidad y sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene *su centro en otro lugar*. (Derrida, 2012: 384)

La idea de un centro totalizador del discurso responde a esa incoherencia señalada por Derrida, porque es el centro, pero no está. La definición de centro estructural entendido en el marco de la teología cristiana es casi una enunciación perfecta de Dios, porque está en todas partes y en ninguna, porque reside en *otro* lugar. Derrida es un viajero para quien el centro es más un deseo de su propia voluntad que un lugar. “Y, como siempre, la coherencia en la contradicción expresa la fuerza de un deseo” (Derrida, 2012: 384). Sin embargo, Derrida en tanto deseo le da al Centro-Significado una función. Esta función es la de hacer funcionar el placer.

Esta noción de disfrute sin finalidad, sin verdad, sin teleología inmanente, es la del juego, lo lúdico. Por tanto, no niega la tradición del final del viaje, sino que substituye la idea de centro por la de un no-centro que, sin embargo, organizaría el discurso de la misma manera, en torno a la implicación de un sentido esencial. El centro no es un “ser”, es una “presencia”. La presencia es la negación del carácter privilegiado del centro. En tanto presencia, el centro es un tropo más, como tal no puede ser autosuficiente fuera del discurso. El centro en tanto presencia no es el final del viaje, sino una parte estratégica del mismo. Nótese que aquí Derrida maneja los términos de la metafísica Occidental en clave lingüística y filológica.

En adición a este centro “presencia” que no “ser”, Derrida nos dice que está dislocado. El dislocamiento supone sacar algo de su centro, como un hueso que se separa del cartilago. La dislocación epistemológica del Centro-Significado nos libera de la necesidad de llegar al centro y nos abre las puertas del placer: “... ese movimiento del juego, permitido por la falta, por la ausencia de centro u origen, es el movimiento de la ‘suplementariedad’” (Derrida, 2012: 397).

En cuanto al placer, es en el concepto de “différance” y de “suplementariedad” donde Derrida dialoga más contundentemente con San Agustín. La “suplementariedad”

¹⁵ Énfasis en el original.

da nombre al proceso orgánico de los signos por el cual estos son capaces de multiplicarse a sí mismos de manera ilimitada en torno a campos de fuerza. El resultado emparenta, de nuevo, con la idea de abundancia del tropo; por tanto, podríamos decir que es la “suplementariedad” la que nos libera de la esclavitud espiritual que destacaba San Agustín y en cuyo parar a regocijarse encontraba reticencias. Ambos autores subrayan como el lenguaje posee dicho poder orgánico de multiplicación de signos. Para convertir el signo “tronco” en tropo basta con añadirle signos suplementarios. El corazón de los lectores captará de inmediato que el tronco que arde para calentar a San Ambrosio no es el de Moisés, que el de Moisés esconde significados ocultos, suplementarios. Así pues, el concepto derridiano de “suplementariedad” guarda paralelismos con el tropo agustiniano en la experimentación emocional del exceso en la lectura.

En resumen, al hacernos conscientes de que nuestro viaje no sigue una línea recta del punto A (signo) al punto B (Centro-Significado) las reticencias de San Agustín hacia el disfrute se desdibujan. El tiempo en que un solo tipo de viajero llegaba a un solo tipo de destino ha concluido, lo que en última instancia aumenta exponencialmente las dimensiones y posibilidades del perverso placer del viaje.

El movimiento derridiano es una substitución del objeto de deseo (la epistemología) por el del placer (el juego). En este sentido, podemos entender la obra de Derrida como una política conducente a la satisfacción lecto-escritural. Si la preocupación de San Agustín era la lectura, la interpretación, la finalidad del pensamiento de Derrida es manifiestamente la escritura. Aquí se observa otro giro. La actividad hermenéutica asociada a la lectura es tomada por la escritura. La escritura es el acto de comunicación más recreativo, más lúdico, pero más importante es pensar que la escritura, mientras tiene lugar, no puede entenderse más que como una actividad en construcción. El énfasis se pone en el proceso, en el bricolaje en tanto autor además de en tanto lector.

El placer perverso del viaje es un juego del que ambos, escritor y lector, disfrutaban. No obstante, es plausible pensar que el deleite del escritor se encuentra más en el proceso de creación de un discurso pergeñado de tropos, ya que la interpretación es genuinamente una actividad receptora en cuyo deber teleológico esencial parece lógico pensar que Derrida no creía. No obstante, como lectores, nosotros también podemos entendernos como “bricoleurs”. El lector escribe el texto en la lectura, como hizo Pierre Menard, en el famoso cuento de Borges, escribiendo palabra por palabra *El Quijote* de Miguel de Cervantes sin crear, en rigor, una copia. El lector es quien en última instancia escribe las normas del juego a las que los tropos se van a someter.

Nunca sabremos exactamente cuáles eran los deleites de San Ambrosio como primer lector silencioso, pero sí conocemos el asombro de San Agustín al intuir su placer. San Agustín entendió su actividad de lector dentro del esquema epistemológico occidental, en busca de un centro vertebrador, de un Centro-Significado inmanente, como si el centro del discurso, aquello que conlleva su significado, estuviera en algún lugar que alcanzar. Sin embargo, “la totalidad tiene *su centro en otro lugar*” (Derrida: 2012, 384), reflexiona el filósofo francés. La crítica derridiana no viene a decir, como cabría esperar

de un autor literario, que este centro no exista y que, por tanto, la finalidad del discurso deba ser meramente estética. Por el contrario, el argumento presenta que el centro no debe entenderse como algo fuera de estas figuras o tropos del “bricoleur”, sino como una más de estas. El Centro-Significado es un uso particular del lenguaje, no una forma de la existencia (un Ser) y, por consiguiente, en tanto tropo, es una presencia. Este centro dislocado aún mantiene una función dentro del discurso, pero la idea frente a la que debemos sensibilizarnos en el pensamiento derridiano es la de que esa función puede ser cubierta por cualquier otro tropo del lenguaje.

El centro ha perdido su carácter de unicidad, aunque lo conservamos como metodología y motor; motor, sobre todo, del placer. En tanto lectores-bricoleurs, somos nosotros quienes reescribimos nuestra lectura acorde al juego que nos interese en cada momento, somos nosotros quienes reescribimos la historia y la economía del discurso de acuerdo a la estrategia que nos interese plantear en cada lectura. El placer de la lecto-escritura abre así todas sus puertas.

Referencias bibliográficas

- Agustín, Santo, Obispo de Hipona; (1958). Sobre la doctrina cristiana. En M. Balbino (Ed.). *Obras de San Agustín* (pp. 354-430). Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Agustín, Santo, Obispo de Hipona (1957). *Confesiones*. En E. Zeballos (Trad.). Barcelona: Editorial Iberia, 7.
- Agustín, Santo, Obispo de Hipona (1956). *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. En L. Arias (Ed.). Salamanca: Biblioteca de autores cristianos.
- Ahern, S. (2019). *Affect Theory and Literary Critical Practice: A Feel for the Text*. New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-97268-8>
- Ahmed, S. (2018). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Bailey, A. y DiGangi, M. (2017). *Affect Theory and Early Modern Texts. Politics, Ecologies, and Form*. New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.7202/1064536ar>
- Bolens, G. (2017). Emotions in history and literature. *Postmedieval: a journal of medieval cultural studies*, 8, 120-133. <https://doi.org/10.1057/s41280-016-0033-z>
- Borges, J. L. (2002). Pierre Menard, autor del Quijote. *Ficciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Brandsma, F., Larrington, C. y Saunders, C. (2015). *Emotions in Medieval Arthurian literature: body, mind, voice*. Cambridge: Boydell & Brewer. <https://doi.org/10.1017/9781782045915>
- Brenkman, J. (2020). *Mood and Trope: The Rhetoric and Poetics of Affect*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226673431.001.0001>
- Caputo, J. D. (2009). *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cebreiro Rávade Villar, M. Do. Literatura y filosofía. El lugar de los afectos en el pensamiento contemporáneo. En Abuín González, A., Cabo Aseguinolaza F. y Casas, A. (Ed.) *Textualidades (inter)literarias. Lugares de lectura y nuevas perspectivas teórico-críticas*. Madrid: Iberoamericana Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783968690612-004>
- Culler, J. (2010). The closeness of close reading. *ADE (American Department of English) Bulletin* (149), 20-25. <https://doi.org/10.1632/ade.149.20>
- Delgado, E., Fernández, P. y Labany, J (2016). *Engaging the Emotions in Spanish Culture and History*. Nashville: Vanderbilt University Press. <https://doi.org/10.1080/14636204.2017.1380263>
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. En O. del Barco y C. Ceretti (Trad.) México: Siglo XXI.

- Derrida, J. (2012). Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas. En P. Peñalver (Trad.) y M. Asensi Pérez, (Ed.). *Jacques Derrida: la estructura y la diferencia* (pp. 383-401). Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1972). Qual Quelle. Les sources de Valéry. *Marges de la Philosophie* (pp. 346-350). Paris: Minuti.
- Derrida, J. (2008). La mitología blanca. *Márgenes de la filosofía* (pp. 247-317). Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1985). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Felsky, R. (2012). Critique and the Hermeneutics of Suspicion, en *M/C Journal*, 15, (1). <https://doi.org/10.5204/mcj.431>
- Font, M. y Vera Rojas, M.T. (2016). Pensar el afecto desde la cultura y el arte. *Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada cuatrocientos cincuenta y dos grados Fahrenheit* (14). Obtenido el 13 de noviembre de 2022 desde <https://452f.com/numero14/>
- García Vázquez, M. (2019). La comunicación del ser interior: de las Confesiones de San Agustín a la poesía confesional de Sylvia Plath y la Circumfession de J. Derrida. En J. M. Chillón Lorenz; M. Requejo Fraile y I. Reguero Sanz (Ed.). *Antropología de la comunicación. Acción y efectos en la literatura y en los media* (pp. 459-472). Madrid: Fragua.
- Graesser, A. C., & D'Mello, S. (2012). Moment-to-moment emotions during reading. *The Reading Teacher*, 66 (3), 238-242. <https://doi.org/10.1002/TRTR.01121>
- Illouz, E. (2012). *Por qué duele el amor*. Buenos Aires: Katz.
- Jager, E. (1996). The book of the Heart: reading and writing the Medieval subject. *Speculum*, 71, (1), 1-26. <https://doi.org/10.2307/2865198>
- Johnson, J. A., Russell, W. P., y Kempf, E. (2016). *Love, history and emotions in Chaucer and Shakespeare: Troilus and Criseyde and Troilus and Cressida*. Manchester: Manchester University Press. <https://doi.org/10.7765/9781784996796>
- Levi-Strauss, C. (1964). *Lo crudo y lo cocido*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lyytikäinen, P. (2017). How to Study Emotion Effects in Literature: Written Emotions in Edgar Allan Poe's 'The Fall of the House of Usher'. En Jandl, I., Knaller, S., Schönfellner, S. y Tockner, G. (Ed.), *Writing Emotions: Theoretical Concepts and Selected Case Studies in Literature* (pp. 248-264). Berlin: Transcrip Verlag. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtwxt3t.16>
- Manguel, A. (1998). *Historia de la lectura*. Madrid: Alianza Editorial.

- Marlescu, A. y Morand Métivier, C.L. (2017). *Affective and emotional economies in Medieval and Early Modern Europe*. Nueva York: Palgrave MacMillan. <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-319-60669-9>
- Massumi, Brian (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, 31, 83-109. <http://dx.doi.org/10.2307/1354446>
- McBride, M., & Sweeney, M. A. (2019). Frustration and Hope: Examining Students' Emotional Responses to Reading. *Journal of Basic Writing*, 38(2), 38-63. Obtenido el 13 de noviembre de 2022 desde <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1266006.pdf>
- Morris, M. (2000). Metaphor and Philosophy: An Encounter with Derrida. *Philosophy*, 75, (292), 2000, 225-244. <https://doi.org/10.1017/S0031819100000267>
- Novick, R. (2002). Learning to Read the Heart: Nurturing Emotional Literacy. *YC Young Children*, 57(3), 84-89.
- O'Connell, J. (2018). Emotional boundaries in Chaucer's 'Book of the Duchess'. *Midlands historical review*, 2. Obtenido el 13 de noviembre de 2022 desde <https://docplayer.net/138542345-Emotional-boundaries-in-chaucer-s-book-of-the-duchess.html>
- Peñalver Gómez, P. (1990). *La deconstrucción: escritura y filosofía*. Barcelona: Montesinos.
- Peretti della Rocca, C. (1989). *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos.
- Peza, de la, E. (1961). El significado de 'cor' en San Agustín. *Revue d'Etudes Augustiniennes et patristiques*, 7 (4), 339-368.
- Pierantoni, C. (2011). El *verbum cordis formabile* agustiniano y la imagen trinitaria en el hombre. *Teología y Vida*, LII, 197-210. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492011000100009>
- Reddy, W.M. (2001). *The navigation of feeling: a framework for the history of emotions*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press. DOI:10.1086/376337
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. En Savage, D. (trad.). Yale: Yale University Press.
- Rorty, R., LaCapra, D. Fish, S., Rabinow, P. (1998). *"Giro lingüístico" e historia intelectual*. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Rosenwein, B. (2015). *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schildgen, B. D. (1994). Augustine's Answer to Jacques Derrida in the De Doctrina Christiana. *New Literary History*, 25, (2), 383-397. <https://doi.org/10.2307/469454>

- Sedgwick, E. y Frank, A. (1995). Shame in the cybernetic fold: Reading Silvan Tomkins. *Critical Inquiry*, 21(2), 496-522. Obtenido el 13 de noviembre de 2022 desde <https://ericastanleydotnet.files.wordpress.com/2012/05/sedgwick-shame-in-cybernetic-fold-reading-silvan-tomkins.pdf>
- Sedgwick, E. (1997). Paranoid reading and reparative reading; or, You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction is About You. *Novel gazing: queer readings in fiction*. North Carolina: Duke University Press. Obtenido el 13 de noviembre de 2022 desde <https://www.ias.edu/sites/default/files/sss/pdfs/Critique/sedgwick-paranoid-reading.pdf>
- Stoklosa, A. (2012). Chasing the bear: William James on sensations, emotions and instincts. *William James Studies*, 9, 72-93.
- Vásquez Rocca, A. (2016). Derrida: Deconstrucción, 'différance' y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 48, (2). <https://doi.org/10.5209/NOMA.53302>
- Wehrs, D. R., y Blake, T. (2017). *The Palgrave Handbook of Affect Studies and Textual Criticism*. New York: Palgrave Macmillan. DOI: 10.1007/978-3-319-63303-9
- Zappa, J. (2019). Deconstructing affects and affects of deconstruction. *Derrida Today*, 12 (2), 192-210. DOI:10.3366/drt.2019.0209