

Ana María Martínez de la Escalera

INTERPRETAR EN FILOSOFÍA
UN ESTUDIO CONTEMPORÁNEO



INTERPRETAR EN FILOSOFÍA
UN ESTUDIO CONTEMPORÁNEO

Ejercicios de Memoria

5

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

SEMINARIO DE POÉTICA

Ana María Martínez de la Escalera

INTERPRETAR EN FILOSOFÍA
UN ESTUDIO CONTEMPORÁNEO



Universidad Nacional Autónoma de México

México, 2004

Esta publicación fue realizada gracias al apoyo del proyecto
PAPIIT IN403301 "Memoria y escritura". Responsables:
Esther Cohen y Ana María Martínez de la Escalera

M-1023109

BC-576547

Primera edición: 2004

D. R. © 2004 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Instituto de Investigaciones Filológicas

Circuito Mario de la Cueva

Ciudad Universitaria, C. P. 04510, México, D. F.

www.filologicas.unam.mx

iifl@servidor.unam.mx

Departamento de publicaciones del IIFL

Tel. 5622 7347, fax 5622 7349

ISBN 970-32-1873-3

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

A modo de introducción	5
1. Hacia una teoría general de la interpretación	13
2. La interpretación está inscrita en la materialidad del discurso	18
3. De la generalidad de la escritura a la generalidad de la teoría	23
4. El texto siempre falla	25
5. La falla en la interpretación	29
6. La interpretación y la crítica	36
7. Lo general en la teoría general de la interpretación	49
8. El rigor de la diferencia	56
9. El gesto crítico de la diferencia	58
INTERPRETAREN FILOSOFÍA	101

10. Formas de problematizar la generalidad de la interpretación	60
11. ¿Una nueva modalidad general de la teoría?	79
A modo de conclusión	85
Bibliografía	91

A MODO DE INTRODUCCIÓN

*La deconstrucción pertenece al texto
tanto como a la lectura*

Hay una suerte de paradójica historicidad en la experiencia de escribir: y ella es la tarea de la deconstrucción tanto como la deconstrucción en acto. Los motivos de la deconstrucción están en los textos filosóficos, incluso en los gobernados por presuposiciones metafísicas a los que la lectura deconstructiva pone en cuestión. Pero la deconstrucción, caracterizada como estrategia que otorga un sabor instrumental a los actos de lectura, que parece hablar de otra cosa (fuerzas, poderes, violencia y tiranía) en lugar de hablar de textos (como si en efecto hubiera un lenguaje perfectamente adaptado para hablar de textos), es considerada por el pensamiento de la diferencia, que a su vez es objeto de una serie de

lecturas estratégicas. Y esta incertidumbre del pensar de la diferencia sobre sus propios presupuestos es motivo de confusión y desagrado para sus muchos detractores. Como quiera que ello sea, es importante reflexionar sobre el hecho, porque aquí hay un punto de controversia importante: la idea de que Derrida no dio nunca una *metodología* abstracta de la lectura y la interpretación. Lo cual no significa que no puede haberla —aunque esto haría de Derrida un obstinado contextualista—; pero tampoco significa que se esté optando por una versión idealista del sentido. Más bien se pone en cuestión la necesidad de optar por una u otra versión, no con el fin de superar la dicotomía sino para explicar cómo ha llegado Occidente a ella. En cualquiera de las lecturas derridianas se utilizan los mismos argumentos encontrados en los textos con el fin de demostrar la dependencia de esas formas de argumentación hacia algunos presupuestos sobre los que ellas mismas no parecen tener control alguno. Ello amenaza y relativiza las declaraciones de autosuficiencia y exhaustividad de los textos, o cuando menos vuelve materia objetable dichas declaraciones. Pero a la vez la deconstrucción se sitúa “dentro” (a pesar de la ambigüedad del término) de aquello que critica. ¿Acaso llamaremos autocrítica a la deconstrucción o simplemente la calificaremos de autorreflexiva? Ciertamente el texto produce sus propios efec-

tos deconstructivos. Y si el texto puede ser cuestionado también lo será la lectura que parte de él. Los efectos que la deconstrucción produce en el texto, interpretados a partir de sus opuestos necesarios (siguiendo las indicaciones metodológicas de toda la tradición metafísica, que instituye el modelo dicotómico para determinar y caracterizar tanto situaciones teóricas como conceptos), muestran que aquello que se les opone término a término debe ser presupuesto, de manera disimétrica, para dibujar el espacio general de su posibilidad. La disimetría pertenece al concepto tradicional tanto como a la deconstrucción; de ahí la ambigüedad básica de toda deconstrucción. Tal ambigüedad es el espacio general de la interpretación. En Derrida éste es definido tácitamente como filosófico y explícitamente como interpretación. Si conviniera postular la necesidad de una teoría general de la interpretación, ésta, al menos, no debería pretender dar cuenta de principios o leyes generales, sino solo presentar la economía de ese espacio general de la diferencia o la diseminación al que llamamos demasiado libremente filosofía, cuando en realidad deberíamos decirlo en plural: filosofías. Paul de Man considera que este espacio general no es otra cosa que la retoricidad del lenguaje, y que ésta, entendida como las reglas que gobiernan a los tropos y a las figuras tanto como su posibilidad, valor y sentidos, per-

tenece a la historia del lenguaje en la forma de "literatura" (institución literaria). Para él es posible por lo tanto una tropología de la interpretación. Nietzsche, a quien Derrida y De Man han leído con cuidado y atención, se refiere a este espacio general de la posibilidad, o sea a la interpretación en general, como un *medium* de sustituciones: la ley que las rige pertenece a la retoricidad del lenguaje, y esta última, paradójicamente, le pertenece menos al lenguaje que a la intersubjetividad. Lo cual habla de las relaciones (pragmáticas) de los hombres con el lenguaje antes que de las relaciones del mundo con el pensamiento.

Sobre la crisis del lenguaje y su crítica

Se estima que la desestructuración de la oposición de la verdad a la acción, paralela a la oposición que gobierna las relaciones entre la ficción y la realidad, nos ofrece algo más que un simple ejemplo de lectura deconstructiva: permite polemizar sobre el carácter crítico de la deconstrucción. Que la acción se oponga a la ilusión del conocimiento no la hace menos ilusoria; su misma oposición es después socavada. Paul de Man dice al respecto que en Nietzsche "la crítica de la metafísica puede ser descrita como la deconstrucción de la ilusión de que el lenguaje de la verdad (*episteme*) puede ser reem-

plazado por el lenguaje de la persuasión (*doxa*)". Esta relación (*episteme/doxa*) es indecidible porque el modelo binario del que parte es reversible; la deconstrucción que lleva de un modelo a otro permanece suspendida. La crítica de la metafísica en realidad es una crítica a la teoría del conocimiento kantiana y al pasado (lucha entre racionalismo y empirismo) que ésta se ha construido. Está estructurada como la aporía entre lo performativo y lo constatativo; está estructurada retóricamente (retórica de tropos). Pero también esta crítica parece imposible en función de su naturaleza retórica. De donde se sigue que está incapacitada para garantizar lo que sostiene sobre "las cosas". Por el contrario, si Nietzsche hubiera negado el concepto sólo hubiera negado su fuerza —su tiranía— y la historia misma de la metafísica. Ahora bien, lo crítico es tal vez un valor y un sentido del que Nietzsche mismo, al igual que los pensadores de la diferencia, preferiría prescindir, cuando menos en lo que se refiere a la interpretación kantiana del concepto. Pero, ¿habría otro sentido de lo crítico que convendría preservar? La versión husserliana sostiene la perseverancia moderna de la crítica, al ligarla a una experiencia (noética y noemática) de crisis del lenguaje. Crisis del sentido (no presencia en general, ausencia del referente de la percepción, ausencia de la intención de significación). Crisis, también, de la interpretación: de-

bate entre los formalismos y las hermenéuticas. Esta crisis no es un accidente, una anomalía factual y empírica del lenguaje hablado; es la posibilidad y la estructura interna, "desde un cierto afuera" del propio lenguaje. Desde la perspectiva de esta posibilidad o condición del lenguaje, podemos permitirnos considerar la deconstrucción y sus estrategias como una forma de pensamiento crítico, y no un juego de lecturas heterónomas. Nuevamente lo estratégico de la deconstrucción es que este espacio general del que se escribió en páginas precedentes está en cierto modo producido como crisis de la interpretación. Es posible disociar rigurosamente el análisis del signo o de la expresión, de todo fenómeno de comunicación. Esta posibilidad de funcionamiento separado, este afuera de la comunicación semiolingüística es la crisis. Por ella la interpretación puede romper con todo contexto dado y puede por esta misma razón engendrar nuevos contextos, de manera absolutamente nueva. Si el anterior diagnóstico es cierto, entonces deberíamos reconocer que en la tradición occidental la crisis es la condición estructural del lenguaje y la búsqueda de una teoría general de la interpretación, su corolario. Según De Man esta crisis es la misma condición paradójica del lenguaje tal y como Occidente lo ha pensado "de manera secularizada", y está en cierta forma condenado a ejercer la crítica sobre lo que considera exte-

rior a él (el pensamiento) y sobre lo que considera que son sus mismos supuestos (ontológicos y lógicos). Esta condición del lenguaje hace de la escritura una marca no ontológica de la discursividad (por oposición a la facticidad fenomenológica de la "escucha" del acto verbal), y debemos pensar cómo, al contrastar (deconstructiva y estratégicamente) la condición retórica del lenguaje con la experiencia misma del discurso, o bien al apelar a los problemas que resultan de concebir la relación entre el pensamiento y la lengua a partir de la traductibilidad (la que va desde el pensamiento a la lengua, primero; y que se presenta, después, entre diversas lenguas), se introduce una nueva genealogía de la interpretación; genealogía de las formas de problematizar las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje, antes que de modelos interpretativos diferentes.

1. HACIA UNA TEORÍA GENERAL DE LA INTERPRETACIÓN

En lo que concierne a la interpretación, es conveniente preguntarse por las dificultades de su ejercicio antes que por su esencia; las primeras son, por lo general, la marca de toda actividad de discurso. Se trata de dificultades históricas y de procedimiento, que sólo una lectura estratégica puede hacer aparecer. Se debe aceptar esa conflictividad como la marca real de la tarea interpretativa. A ello nos referiremos como la materialidad del discurso (manifestada a través de prácticas diferenciales del discurso), y en este apartado procederemos a determinar de qué manera dicha materialidad marca la relación entre el pensamiento y la lengua (interpretación) sin resolver sus conflictos; y si es posible —y deseable— elaborar, acerca de ella, una teoría general. Antes de considerar esta marca mate-

rial de la interpretación, se hará un pequeño desvío para condensar lo que la interpretación representa para la reflexión en general. En este siglo, luego del interés despertado hacia el lenguaje en su función de productor de verdad y sentido, y no meramente de vehículo de éstos, se ha pretendido revestir a las investigaciones sobre la naturaleza y la función de la interpretación (relación entre lengua y discurso, en principio) de una cierta universalidad. Así, se ha considerado que:

1.1. La interpretación es *una enseñanza*, cierta pedagogía transmitida directamente —según nos enseña la historia de las técnicas de lectura y argumentación— del maestro a cada uno de los alumnos, que después se vio regulada, más o menos perfectamente, y administrada mediante una normatividad particular que constituye (en la forma en que los códigos le otorgan constitución al acto singular) el acto interpretativo para, finalmente, integrarse al ciclo de enseñanza media superior y superior, transformándose en aquello que se da por supuesto tras la materia de exámenes (ejercicios, lecciones, pruebas, etc., que confían en que todo lector ha “interiorizado” el acto de leer, por ejemplo, en el español culto). Obviamente, las relaciones entre el español y el discurso filosófico no suelen considerarse, a la vez, materia de exámenes.

1.2. La interpretación sería un *método o una ciencia* (metalenguaje) que prescribiría un cam-

po de visibilidad (experiencia del mundo) autónomo que delimita fenómenos homogéneos (intérprete/texto), y una clasificación de los fenómenos interpretativos así delimitados (pongo por caso la distinción entre lo perlocutivo, lo ilocutivo y lo locutivo, debida a Austin).

1.3. O bien, se trata de una *operación* (por ejemplo, semiótica o formal o crítica) sobre cosas "dadas" llamadas "textos"; por lo cual, si bien la operación sería perfectamente descrita, la existencia previa de algo llamado "texto", y las modalidades de esa existencia, quedarían imperfectamente descritas.

1.4. Además, se considera que se refiere a una *práctica social general* vinculada sin embargo a modalidades diferenciales de ejercicio (edad, sexo, educación, cultura, intereses, etc.) y que establecería una suerte de lógica (una pragmática, por ejemplo) por encima de las distribuciones tradicionales de las ciencias, del saber, las disciplinas, etc., y en cuyo nombre sería posible definir otra historia (o historias) de Occidente.

1.5. Paralelamente a las formas anteriores, se ha supuesto que la interpretación sería un *problema*. Un conflicto en el corazón de las relaciones entre el pensamiento y la lengua, introducido desde el mismo momento que Occidente, por vez primera, y en sus reapariciones siguientes, pensó la secular disyunción que establecía diferencias entre lo pensado y lo dicho. Una activi-

dad problemática, que, para ser precisos, pone en entredicho el postulado del carácter universal (cientificidad del objeto, taxonomía del fenómeno, práctica generalizada) de las teorías que la explican. Y, por tanto, exige que se investiguen las reglas que controlan, y vuelven inteligible, la actualidad de lo singular discursivo.

1.6. La interpretación bien podría ser el motivo de una *moral* no sólo por cuanto se hace necesaria una vigilancia (permitir tanto como limitar) de las desviaciones (ambigüedades, paradojas, doble sentido) del lenguaje, o las embestidas de la microeconomía y la macroeconomía de las pasiones (tonos o ausencia de ellos, gestualidad, corporalidad); sino más bien por cuanto implica una problematización del individuo a partir de las dificultades de la experiencia interpretativa (relación con el texto, con el autor, suscribir al autor, descalificarlo, etc.). Tal vez incluso, podría considerarse una *ética*, la que, partiendo de Spinoza, problematizara los vínculos entre los géneros de conocimiento y la interpretación; cómo, desde la conflictividad de esta última, convendría repensar las relaciones entre los géneros y entre ellos y nosotros. Spinoza en su *Ethica* vio la necesidad, por primera vez, de contar con una investigación severa acerca de la articulación entre los distintos "géneros de conocimiento", en vista de una verdad que sería, en cada caso, el paso (traducción o metáfora) de

uno al otro. Las ventajas de una *ética orientada al discurso* por sobre una *ética de la responsabilidad*, dirigida a revalorizar la figura de una intencionalidad que fungiera como fuente u horizonte del sentido, son considerables. Sin embargo, parece probable que el problema de la responsabilidad —que para muchos autores constituye un meritorio programa teórico— rebasa el ya tradicional tema filosófico de la conciencia, y se ubica no ya en la desestructuración de éste, sino en la promesa de un pensar o un *pensamiento de la extranjería*.¹

1.7. Finalmente, no podríamos olvidar la interpretación vista desde el programa de una *práctica artística* (teatral y plástica) “posmoderna”, orientado estratégicamente a cuestionar la mimesis como estructura de lo artístico, y a sustituirla por estructuras no fundadas en el signo. Lo que esta dirección ofrece a la teoría no debe subestimarse.

¹ Me refiero a un pensamiento otro o a un pensamiento desde el otro que consintiera, mediante un acto de insólito alejamiento, pensar en la tradición occidental como lo haría un extraño.

2. LA INTERPRETACIÓN ESTÁ INSCRITA EN LA MATERIALIDAD DEL DISCURSO

La interpretación es una práctica ejercida mediante técnicas perfectamente determinadas y determinables cuya aplicación permite —tanto en unas modalidades teóricas como en otras— convencer al oyente, o al lector del discurso, de que sabe de qué se trata el texto. Esta certeza viene acompañada, además, de una determinación singular del texto en cuestión, que podemos llamar, en sentido estricto, una versión (fechada, suscrita por autor, traductor, editor, lector en ciertos casos, etc.). De modo que la interpretación es la certidumbre de una posibilidad, y lo que es preciso pensar (por oposición a calcular o demostrar, pues éstos pertenecerían a los formalismos interpretativos) son los límites dentro de los cuales se torna practicable. Los límites de la interpretación, su practicabilidad si se

quiere, no son físicos, perceptibles, sensibles. Se refieren a las modalidades que adoptan las acciones de discurso, y a su relación con programas o regulaciones deliberadas, así como al papel de las relaciones intersubjetivas en todo ello. Pongamos por caso el último punto (1.7) anotado en el capítulo anterior. En él se hace referencia a un programa —la posmodernidad— que pretende, si cabe, desteorizar (desestetizar) las prácticas artísticas. La interpretación adquiere tintes muy particulares: se naturaliza, pierde rigurosidad, se abre a las acciones de los no expertos. Sin embargo, el proyecto mismo se traiciona: ¿acaso la misma puesta en crisis de la mimesis no tiene carácter filosófico? En efecto, la preocupación antisemiótica de la posmodernidad artística permite ubicarla como un caso singular de la conflictividad general de la interpretación, que participa del mismo vocabulario (nomenclatura y significados) filosófico u horizonte de sentido que sus enemigos. Pero esta experiencia de la interpretación no es una ilusión; equivocada o no, ha producido objetos artísticos, teorías explicativas, artistas y público, galerías y museos: su materialidad institutiva es innegable. Su derrota teórica —si la hubiera— no depende del fracaso de un programa (que no es otra cosa que sus efectos), sino de una cierta estructura de valor y sentido que reiteradamente aparece en nuestra larga historia europea y

de la cual no podemos librarnos completamente. Derrida observó que la repetida preferencia que el pensamiento occidental ha demostrado por el modelo del habla (fonocentrismo) sobre el de la escritura, a fin de caracterizar el lenguaje, el significado, la verdad y la comunicabilidad, revela un horizonte filosófico de sentido que —al igual que la línea imaginaria del mismo nombre, que retrocede a medida que avanzamos— no hemos conseguido dejar atrás. Esta preferencia actúa como un obstáculo de la interpretación que, en vez de detener el desarrollo de ésta, la reconduce más bien hacia otros campos semánticos. El fonocentrismo, al igual que el fenomenalismo de la conciencia y el empirismo de la percepción, son las formas que manifiesta el horizonte de sentido que nos precede. El privilegio concedido al sonido, por ejemplo, revela no sólo el valor que nuestra tradición le confiere a la *presencia* o confusión retórica entre lenguaje fenoménico y lenguaje de la cognición —según Paul de Man— sino el hecho de que le hemos otorgado valor a una interpretación o decisión sobre lo que debe ser entendido como lo existente en general. Que las lecturas derridiana y demaniana coincidan en señalar que es la noción de escritura en general (Derrida), o de literatura (De Man), las que en su misma conflictividad les permitieron problematizar la generalidad del lenguaje sólo confirma que es la

generalidad de una experiencia de discurso y no un origen lo que ejerce el poder productor de verdad en nuestra cultura. De manera que la experiencia de la interpretación (derivación y pérdida de la originariedad del sentido, materialidad o fuerza asertiva de la inscripción, incertidumbre referencial, etc.), después de todo fundada en las propiedades ambiguas de la escritura, resulta ser una *experiencia general del discurso*. La generalidad así concebida recoge —examinando, analizando, matizando, poniendo en cuestión— los puntos que señalábamos más atrás y modifica sustantivamente su jerarquía y prelación, así como sus nexos, en la actualidad de la teoría y de la práctica. Podríamos decir que esta *condición general de la interpretación* —la materialidad—, problematizada en las consideraciones anteriores, es y no es absoluta, es y no es, a la vez, ontológica. Esta paradoja no le pertenece al *pensamiento de la diferencia*, que sólo hace lo indicado para ponerla de manifiesto. Está en el tejido de fuerzas de casi toda la metafísica, que en el principio de identidad (universalidad del origen y del sentido) ve su fundamento lógico y su capacidad cognitiva. La lectura deconstructiva únicamente interviene en esa estructura de fuerzas, la desequilibra, muestra sus conflictos, pero no critica “desde un afuera”, desde un pensamiento completamente otro. En realidad, parece difícil plantear un pen-

samiento que estuviera, efectivamente, "fuera" del horizonte metafísico del sentido y del valor. Nietzsche sabía bien la poca garantía epistemológica que podemos conferir a la pareja (retórica) interior/exterior. De hecho, parece probable que este dilema pertenece a la ética del discurso mencionada en las líneas precedentes, la cual tendría por objeto esta relación entre límites del discurso y las reglas que rigen los intercambios entre límites internos y externos del mundo del lenguaje.

Entonces, recapitulando, la lectura deconstructiva de la interpretación, abierta a la problematización (escritura) que habita esta última —en función de la cual la significación, la subjetividad (como acto de discurso), y la verdad no obedecen a la lógica de la identidad, no poseen un origen, no son espaciales ni temporales—, muestra la posibilidad de una teoría general, a la vez que advierte sobre sus límites.

3. DE LA GENERALIDAD DE LA ESCRITURA A LA GENERALIDAD DE LA TEORÍA

Derrida ha hecho uso de la noción de “*escritura en general*” para señalar *la paradojicidad* que la noción de escritura introduce en el texto metafísico sobre el lenguaje (ya sea platónico o roussoniano); gracias a la escritura como pérdida del origen del sentido —deriva azarosa e impertinente, sobrevida, poder de la inscripcionalidad—, el valor (antropocéntrico, según Nietzsche) de la *foné*, y el prejuicio fonocéntrico parecen reconfirmarse. La noción metafísica de escritura es un concepto imposible en la medida en que su valor negativo es producto de un aserto y su sentido es producto de un gesto. Así, los límites o la distinción entre signo y gesto, afirmación y performatividad, se confunden en el mismo pensamiento de la presencia que usa esas distinciones para estructurar su interpretación del mun-

do y del mundo del lenguaje. La escritura en general, que universaliza toda experiencia posible de sentido desde el valor de la presencia (del mundo para el hombre, del sentido para el individuo), sólo es practicable como falla, desviación, pérdida, incapacidad, etc. Es esta conflictividad la que Jacques Derrida anuncia como imposibilidad general para (ser teorizada por) la teoría, e imposibilidad del lenguaje de la teoría.

4. EL TEXTO SIEMPRE FALLA

Desde luego, el concepto unitario, homogéneo, de texto, que pertenece al vocabulario del pensamiento de la presencia, debe desestructurarse —según vimos en el capítulo anterior— cuestionando la conveniencia de hacerlo fungir como el punto de partida dado, natural y anterior al acto de lectura (según el modelo probado de la teoría clásica del conocimiento). En realidad, cuando como lectores nos enfrentamos a un texto singular, la(s) interpretación(es) que nos sitúan frente a él, en posición de lector/texto, ya ha(n) tenido lugar, ya han sido organizadas por una serie de presupuestos, éstos sí anteriores, así como por una red de significaciones que escapan al control deliberado del lector. No exclusivamente en lo que respecta a la clausura del sentido del texto, sino por igual en la imagen de lo existente, lo dado, el mundo y la ver-

dad, que actúan como criterios igualmente naturales y dados del sentido —incluida la idea misma de sentido original—. De modo que, problematizar el concepto de texto (relación entre lo universal y lo singular) y los límites del texto (singular) debe ser una práctica permanente al enfrentarnos a la interpretación. A propósito de ello, Derrida ha dicho que: “Lo que yo llamo texto es también lo que inscribe y desborda ‘prácticamente’ los límites de tal discurso. Se encuentra tal texto general dondequiera que ese discurso y su orden (esencia, sentido, verdad, querer-decir, conciencia, idealidad, etc.) son desbordados, es decir donde su instancia se coloca en posición de marca en una cadena de la que es estructuralmente su ilusión quererla y crearla dirigir. Este texto general no se limita a los escritos sobre la página. Su escritura no tiene más límite exterior que el de una cierta reinscripción. La escritura y la literatura no son sino tipos determinados de esa reinscripción”.² Derrida no sólo enfatiza que el texto debe ser observado como una actividad, un trabajo, sino que evita cuidadosamente el uso semántico representado por el vocablo *práctica* en cuanto *praxis*, ya que su uso es determinado, en la tradición, por oposición a *teoría*. Por ello mismo habría que examinar cuidadosamente esta oposición, invir-

² Jacques Derrida, *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 1977, pp. 79-80.

tiendo su relación jerarquizante (inversión, en sentido nietzscheano) y, no bastando ésta, habría aún que inscribir en un contexto deconstructivo este campo problemático que la oposición hace aparecer. Después de satisfechas estas precauciones, podríamos hacer uso de la palabra *praxis*, con todos los riesgos metafísicos que comporta su uso. Esto es, toda vez que se ha de leer un texto, Derrida confiesa sentirse obligado a reconsiderar la pertinencia de la estrategia general de la deconstrucción filosófica. Pertinencia y límites que él supone haber declarado desde sus primeros textos,³ pero que Derrida cree conveniente repensar. Lo habría empujado a precisar esta economía de la deconstrucción “la convicción de que, si no se elabora una estrategia general, teórica y sistemática, de la deconstrucción filosófica, las irrupciones textuales corren el riesgo siempre de recaer, durante su transcurso, en el exceso o el ensayo empirista y, a veces simultáneamente, en la clasicidad metafísica”; y esto es lo que Derrida quería evitar...⁴ Deconstruir el texto, la escritura, el discurso y lo filosófico mismo, demarcar los vocabularios clá-

³ “Fuerza y significación”, escrito en torno a la noción de *différance*, testimonia el nacimiento de la nomenclatura distintiva de la deconstrucción —cuyos significados habrían ido determinándose en previas lecturas freudianas y heideggerianas—, remite a una economía de la diferencia siempre abierta a reinscripciones.

⁴ Derrida, *Posiciones*, p. 90.

sicos, sus nomenclaturas y usos, desestructurar sus órdenes discursivos, suspender los valores asociados a esos órdenes y límites a partir de los cuales las filosofías y sus interpretaciones son practicables, es una forma de declarar la posibilidad de la interpretación como crisis del sentido. Derrida lo refiere así: "he intentado sistematizar la crítica deconstructiva, [...], precisamente contra la autoridad del sentido, como significado trascendental o como *telos* [...], contra la historia determinada en última instancia como historia del sentido, la historia en su representación logocéntrica, metafísica, idealista..."⁵

⁵ *Ibidem*, p. 65.

5. LA FALLA EN LA INTERPRETACIÓN

Proponer la crisis del sentido es insuficiente como proyecto para una teoría de la interpretación en filosofía. Tampoco bastaría con sustituir por nuevas entidades esenciales la unidad tradicional de texto o de lo filosófico —no se trata de acumular nuevos límites, o de hacer nuevas ontologías—, y tampoco se trata de abrirse, sin mayor explicación, a determinaciones múltiples y heterogéneas, por ejemplo a la historia, a las instituciones, al deseo, a lo político, etc., que harían que las labores de interpretación fueran una actividad poco menos que inabarcable. Inabarcable puesto que aún haría falta el trabajo crítico sobre el verdadero significado y la relevancia de esas instancias, de esos nuevos límites, y de las fuerzas que ponen en marcha (una economía, una taxonomía, etc.), incluso aunque no reconociéramos que son, de manera radical, ellas

mismas, instancias de discurso. Por lo consiguiente, la falla (que pertenece a lo retórico —se trata de una alegoría— y no es un principio de imposibilidad) no pertenece a la esencia de la interpretación, ni a su límite exterior, sino a *la deconstrucción en tanto lectura estratégica* y, por tanto, singular. Deconstruir no es multiplicar instancias de sentido y valor; consiste más bien en mostrar cómo cada lectura singular vuelve a poner en cuestión la pertinencia de la teoría, es decir, su generalidad; su capacidad de organizar todo acto interpretativo tomando en cuenta el azar y la contingencia que envuelve cada acto de lectura. Derrida está al tanto de los riesgos (cierta modalidad que adoptan los límites filosóficos) que se corren cuando se reutilizan —reinscribiéndolos, tachándolos— “viejos conceptos metafísicos”; aunque si bien ningún concepto es totalmente metafísico,⁶ el peligro sin embargo es, más bien, real. Hay una necesidad estratégica que lleva a conservar un nombre viejo. Esta operación de conservación, teniendo en cuenta que la nomenclatura no nombra la esencia del concepto, sino simplemente un sistema de predicados que definen un uso o usos y las reglas que organizan esos usos, implica lo siguiente: 1. la extracción de un rasgo predicativo man-

⁶ El carácter metafísico de un texto está ligado a un sistema de implicaciones, a relaciones de fuerza, de valor y de sentido, es decir, al trabajo textual en el que se inscribe.

tenido en reserva que luego injerto, y la regulación y el control de la extensión de ese predicado, por el que se retiene la organización anterior del concepto, 2. logra transformar la práctica filosófica misma. En resumen, la extracción (destrucción), el injerto y la extensión regulada son los procedimientos que caracterizan la escritura deconstructiva.⁷ La desestructuración, la diferencia, la suplementariedad, etc., son ciertamente nociones filosóficas que Derrida extrae del material clásico de sus lecturas; en tanto “viejas nociones metafísicas”, actúan como límites filosóficos, además de hacer practicable el discurso derridiano. Sin embargo, a diferencia de lo que su uso clásico les prescribe, no están en posición (en su nuevo contexto deconstructivo) de explicar todos los vínculos determinados por la estructura metafísica, sin correr el riesgo de caer en el ejercicio de una función teológica. Por lo tanto, la escritura, por ejemplo, que clásicamente unida a una cadena de significantes (nomenclaturas), se abre al movimiento de la sustitución significativa después de ser leída deconstructivamente, se detiene sobre un significado determinado. Este significado, visto como autoridad dominante por la tradición, aparece como condición (sustituibilidad) del significante. Se trata de un procedimiento que invierte el valor y el sentido tradicionales en la estructura de la

⁷ Derrida, *Posiciones*, pp. 92-93.

conceptualización filosófica. Aún siendo necesaria, esta inversión es insuficiente. La deconstrucción debe probarnos aún que su necesidad para la teoría de la interpretación y para la filosofía en general es algo más que un juego limitado de lenguaje. ¿Qué podemos esperar de la deconstrucción, o bien de la eficacia deconstruccionista? O incluso, ¿por qué debemos deconstruir?, ¿cuál es la necesidad de hacerlo? Ahora bien, no creo que Derrida hubiera contestado las cuestiones anteriores de manera directa, cuando menos no antes de los textos escritos alrededor de los años 1992-1995; incluso es sabido que dejó en suspenso esta interrogante de manera explícita. Lo cierto es que de la teoría de la interpretación puede esperarse una eficacia histórica menor, minoritaria (según el sentido y el valor que Deleuze le otorga al término), pero mediatamente radical. Puesto que la eficacia está limitada históricamente como el campo a deconstruir: esto es limitada, relevada, articulada, diferida según redes complejas, jamás puede ser absoluta. La deconstrucción no es el único programa de Occidente; no es tampoco lo que salvará al pensamiento occidental de los excesos del racionalismo; es, simplemente, una manera segura de leer nuestra tradición, de mostrar su practicabilidad y sus límites, de preguntarnos por el hecho de que parezca inevitable y de trazar la ley, si la hubiera, que rige su inevitabilidad, o bien la

responsabilidad que a ella nos ata, en tanto pasado y futuro (es decir, en tanto promesa). Mientras tanto, lo que inmediatamente nos propone la deconstrucción en general, es reconsiderar las formas de clausura de ciertas "disciplinas" filosóficas escolares y académicas, así como la relación de un texto con su trascendencia; sea ésta entendida como los efectos de referencia del texto o la intencionalidad que lo preside, es decir, lo que llamamos sus relaciones con la "realidad". Aquello, precisamente, que la deconstrucción no ha dejado de encontrar sospechoso. Lo que inmediatamente provoca la deconstrucción, y que nos habla de los límites filosófico-institucionales de ésta, es: "una reevaluación de la relación entre el texto general y lo que aparecía como la simple exterioridad referible del lenguaje o de la escritura". Si los efectos de esta conmoción parecen ser regionales, ciertamente van más allá: ponen en cuestión los propios límites que caracterizan lo regional y lo general, articulándose con la filosofía en general. La deconstrucción, a pesar de sus acentos filosóficos, sigue siendo un simulacro, un trabajo textual. Al respecto Derrida aclara que se trata de: "una estructura de duplicidad que juega y dobla la relación dual, interrumpe más eficazmente y no se deja dominar por una problemática de la palabra, de la mentira y de la verdad". Esta idea de duplicidad, que trabajará amplia-

mente en “*La doble sesión*” hace referencia al campo deconstruido y al texto deconstructor, tanto como a la inversión de las oposiciones que marcan la metafísica occidental. Al igual que otros rasgos que caracterizan su trabajo de lectura, estas nociones son —según la terminología de Rorty— nominalistas, es decir que dependen del contexto en el que se las esté usando y no de una suerte de principio general de organización o ley del discurso. Pero, indudablemente, lo nominalista no está refido con los límites filosóficos de la deconstrucción: al contrario. Ya para terminar, volveremos a hacer énfasis en que la deconstrucción afecta por igual la lectura de los textos derridianos, a pesar o a causa, tal vez, del cuidado y la vigilancia que Derrida ha puesto en ellos. Lo cierto es que sus textos no resisten el ordenamiento habitual y clásico que confiere un comienzo absoluto y una linealidad estricta bajo el nombre de un autor. El movimiento interpretativo de sus textos es tan inacabado como el de los textos leídos por él. Y, sin embargo, contradictoriamente, “no remite más que a su propia escritura”; esto es, hay un “Derrida” en acto en las interpretaciones de Heidegger, de Husserl, de Platón, de Hegel, etc. Aunque no se deje “atrapar” (clausurar) por una red de conceptos que fueran sus “síntomas”. En este sentido, la deconstrucción, por poner un ejemplo, pertenece tanto a Nietzsche y a Paul de Man, como a los

deconstructivistas norteamericanos, es decir, se inscribe en la historia de la filosofía occidental (formas de conservación, distribución, etc.; esto es, la economía general de la escritura), de la que es un cierto límite imposible.

6. LA INTERPRETACIÓN Y LA CRÍTICA

Consideremos con toda seriedad la siguiente interrogante: ¿Es posible —en filosofía— leer ingenuamente? La historia de las diversas teorías de la interpretación nos muestra que la lectura ingenua es una primera fuente de error no sólo porque implica falta de método por parte del lector, y tal vez incluso de perspicacia —colocando la lectura ingenua como lo opuesto de la interpretación deliberada y racionalmente orientada—, sino porque, como se ha dicho en repetidas ocasiones, ya no es posible leer ingenuamente (es decir, de otra manera a la consagrada en ese texto particular). A reserva de que se pueda determinar que ese tipo de afirmación ha hecho su aparición antes de la modernidad, es a esta última a la que vinculamos su muy señalada presencia. Tras la frase siguiente: “después de [...] (y aquí puede uno colocar al filósofo que su de-

seo le dicte: Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Marx, etc.), ya no es posible pensar de otra manera (es decir, ingenuamente)", se precisa una forma de argumentación muy determinada. Esta modalidad argumentativa da sostén y configura lo que podría llamarse el texto moderno en filosofía: una forma particular de ejercicio de la práctica filosófica, que también encontramos testimoniada en *el pensamiento de la diferencia*. Se trata de una práctica generalizada que puede llamarse crítica, y que impone una manera específicamente textual y narrativa de relación con la verdad. Husserl formula el diagnóstico de un mal que ataca la modernidad, derivando además implicaciones ontológicas acerca de la vida del pensamiento. Obviándolas, puede afirmarse que su exposición del problema de la crítica es extremadamente preciso. En su libro *Ideen*,⁸ Husserl argumentó que la fuerza que detentan los enunciados críticos está en su propia estructura, *siempre al borde de la crisis*. Tal crisis se manifiesta cuando la actividad cuestionadora del discurso se aplica sobre los supuestos que lo hacen practicable (crisis argumentativa, crisis de verosimilitud, crisis lógica y también retórica). Se trata, en efecto, de una estructura en permanente riesgo. Es posible encontrar en *el pensamiento de la diferencia* una interpretación y un

⁸ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1986.

uso casi husserlianos de la crítica y, de este modo, una definición del papel que a sí mismo se reserva en el panorama contemporáneo del pensamiento; papel que, en ocasiones, se acerca definitivamente al programa del racionalismo ilustrado, en sus aspectos combinados de vigilancia racional y escatología histórica. El nexo entre la crisis y la crítica descrito por Paul de Man como una "retórica de la crisis" (por considerar que la crítica se expresa en el vocabulario de la retórica, y que de esta última obtiene su fuerza persuasiva) se enmarca en la emergencia de nuevos campos de visibilidad, y en la redistribución de objetos de la experiencia (pongo por caso las tres heridas al narcisismo occidental, que tuvieron efecto en el siglo XIX). Pero también, más allá de esta localización histórico-genética que relacionamos con el pensamiento romántico, tuvo que ver con la manera en que esta retórica pensó su origen (o el problema general del origen), esto es, cómo se vinculó con la tradición y se situó en el tiempo, mediante una estrategia textual, narrativa, revelando los errores de dicha herencia. La herencia no puede ser tratada ligeramente (ingenuamente), según lo considera el pensamiento crítico-romántico, sino al precio de un alto riesgo teórico. El valor (negativo) y el sentido (antirracionalista) de ese riesgo son sostenidos completamente por esa misma retórica de la crisis. Esta retórica, o más bien la estrate-

gia asociada a ella, lanzó un ataque radical contra la figura metafísica de la conciencia, vista como un peligro teológico y teleológico, y su consiguiente teoría del sujeto. Convendrá recordar que esta conciencia —cuya intervención formal sobre los usos cotidianos del lenguaje pretendía evitar la ambigüedad, la duplicidad, la no calculabilidad que anidaba en ellos, y también evitar a la razón cualquier tipo de vértigo interpretativo, o los riesgos de una infinita regresión a la fuente del sentido— exigía la ficción de una interpretación finita, formal y absolutamente terminante. La retórica de la crisis, entonces, resolvió hostigar y acabar con la figura privilegiada del sujeto. En este sentido, por ejemplo, el estructuralismo situó y legitimó a la vez su programa teórico: sosteniendo que tanto el romanticismo como su teoría del sujeto, y la teoría del lenguaje sobre la que se erigían, representaban el punto máximo de mistificación respecto de la naturaleza de lo humano. El programa crítico consistió en poner en cuestión la teoría según la cual el romanticismo hacía coincidir, en la poesía, *Schein und Idee*, un signo con un significado, la unidad de una apariencia (signo), con una idea (significado). Asimismo se planteó la hipótesis de que la relación entre el signo y el significado dependía de un acto crítico de interpretación, en lugar de la actividad de un sujeto ontologizable. El sujeto y sus atributos pa-

saron a ser una función gramatical, una función de la estructura, y por ende un simple efecto de superficie. Pero la actividad interpretante, que sustituyó la figura de la subjetividad, heredaría todos los vínculos semánticos de su antecesor, a pesar de la vigilancia formal. Aparentemente, la seducción que el programa crítico ejercía fue tan poderosa, que la entrada (por la puerta trasera) de un nuevo centro en las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje pasaría casi desapercibido. Paul de Man presume que tal ceguera (*blindness*) es un precio necesario a pagar por toda crítica radical.⁹ De hecho, observa De Man, fue Husserl quien advirtió por vez primera esta paradojicidad de la crítica, pero creyó poder resolver el dilema con ventajas para la razón. Desmontar el mito romántico —tarea de la crítica— significó elaborar una argumentación que, aunque mantuvo básicamente la concepción romántica del lenguaje (expresión y representación), solamente trastocó su estructura interna de valores (relación entre comunicación y expresión, vínculo entre la representación y la comunicación, etc.) respetando una cierta onto-teología que el sistema presuponía. Por ejemplo, la retórica de la crisis recurrió nuevamente a la idea de origen, esta vez como el problema del mito de origen y del origen del mito —pién-

⁹ Paul de Man, *Blindness and Insight*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1983.

sese en el texto nietzscheano de *El nacimiento de la tragedia*—. En este sentido preciso, la retórica de la crítica es también una retórica de la historia y la temporalidad: el origen es siempre un mito que debe ser disuelto por un acto racional deliberado, expresado en un acto de lectura rigurosa. Husserl parece suponer que esta confianza en el acto de lectura está bien fundada. En 1935, durante una conferencia pronunciada en Viena, introduce la noción de crisis en relación con el destino de la conciencia europea. De ahí que su filosofía tendrá como tarea hacer accesible el mundo a la conciencia, poniendo en crisis cualquier afirmación ingenua, mediante un acto de autoentendimiento crítico. En pocas palabras, el sujeto regresa como actividad fenomenológica, temporalizado, epocalizado, matizado hasta los grados ínfimos de la paciencia crítica, y al fin legitimado para realizar el ejercicio de entendimiento en toda su completud y autosuficiencia. No obstante, este sujeto fenomenologizado no puede aún verse a sí mismo: no consigue mirarse, mirando. Esta ceguera le es consustancial. O, para decirlo con mayor cuidado: el sujeto no logra relacionar su método de lectura con los efectos críticos que se desprenden de su uso; brevemente, no está en control del acto interpretante; éste más bien es controlado por una discrepancia. No se trata, empero, de un error solucionable, sino de una *conflictividad*

en el corazón mismo de la estructura retórica de la crítica. Paul de Man sostiene que la estructura de la crítica es "ciega" a la luz que ella emite, es decir, no puede observarse a sí misma, y no puede salvar la diferencia o discrepancia entre el significado, el método explicativo y la lectura. Esta ceguera acompaña la experiencia de la crítica, de tal suerte que lo que debía ser una experiencia deliberada hacia un final perfectamente controlado, acaba siendo controlada por una especie de divergencia fundamental entre lo que ella hace y lo que el significado hace con ella. Esta relación paradójica entre crisis y crítica no resulta fácil de interpretar. Hace su aparición "fuera" de los pronunciamientos explícitos de los autores, en un cierto "más allá" igualmente difícil de precisar. Paul de Man, por ejemplo, recomienda "leer más allá de las más categóricas afirmaciones y confrontarlas con los pronunciamientos más tentativos, aquellos que por momentos parecen contradecir las primeras afirmaciones".¹⁰ Ahora bien, la cita no autoriza a presuponer la existencia de una especie de verdad profunda de los textos, escondida y resguardada de primeras y literales lecturas. Es más bien la actividad de lectura la que hace aparecer pronunciamientos divergentes, pero cada uno de ellos posee sus propios acotamientos, su contexto, su eventualidad y la firma que lo asigna a un cam-

¹⁰ *Ibidem*, p. 102.

po semántico determinado, sin que sea posible concluir que existan dimensiones o niveles del texto, sino sólo efectos de lectura. El afuera del texto que la lectura crítica muestra no compromete al autor de la misma manera que el resto de sus pronunciamientos: habla de la resistencia de ciertos sistemas de significación a perder su fuerza y su dominio y de resistencias contrarias. Tal vez, como afirma De Man, esta exterioridad que la lectura produce se encuentra escondida dentro del otro, como la verdad en el error, o la luz del sol al interior de las sombras. La metáfora utilizada por De Man es adecuada; se refiere a que toda crítica, al igual que cualquier mirada, no puede jamás "mirarse, mirando". Esta ceguera, ciertamente, parece convincente: surge sin embargo del modelo metafísico mismo que se pretende poner en tela de juicio, y esto es algo que no debe olvidarse. De Man no conduce la imagen de la mirada a sus contradicciones últimas para mostrar que no tendría, por tanto, derecho a la verdad: simplemente la toma al pie de la letra, la juega retóricamente, con sus propias reglas, partiendo de sus mismas resistencias a desaparecer de nuestro pensamiento. Por otra parte, lo que caracteriza la relación entre ceguera y conciencia (*blindness and insight*) es que jamás podrá ser reducida a un modelo dialéctico. La regla que las regula es la *diferencia*. La diferencia, entonces, que tampoco per-

manece ajena a la crítica, padece, al igual que ella, este juego paradójico de una mirada que no puede observarse al mirar.

A todo esto, ¿es necesaria la crítica para la actividad filosófica, o es otra cosa además de necesaria? La puesta en cuestión es naturalmente dependiente de la definición que damos de filosofía, de las tareas que le asignamos y del estatuto que le conferimos. Al respecto, recordemos que Heidegger apunta que en la caracterización de la pregunta presente en la crítica hay siempre una indicación de la índole de la filosofía que plantea el cuestionamiento.¹¹ La crítica, en cierta forma, pertenece a la manera de preguntar por una imagen que controla las relaciones entre el pensamiento y la lengua, antes que a una naturalidad del pensar. Por su parte Nietzsche advertía en *La voluntad de poderío* el peso de la crítica: "Terrible reflexión: volverse consciente no como individuo sino como humanidad. Meditemos sobre nosotros mismos, retornemos con el pensamiento: recorramos los pequeños y los grandes caminos".¹² Pero ¿es esta "terrible reflexión" natural, necesaria, indispensable? ¿Qué la hace obligatoria sino una suerte de narración o relato temporal en el que nos ubicamos a no-

¹¹ Martin Heidegger, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa, 1975, p. 12.

¹² Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, § 585.

sotros mismos y nuestras tareas? Pero entonces ¿qué sería la crítica? ¿Un simple relato que puede echarse al olvido, abandonarse sin más, una ficción entre otras? Heidegger escribió sobre la crítica lo siguiente: "Un singular apasionamiento del anhelo por un saber normativo..., un saber, que ante todo y constantemente cuestiona sus propios supuestos, y trata de encontrarles un fundamento". Y refuerza lo anterior agregando que: "La insistencia en la problematicidad aparece como el único camino humano para conservar las cosas en su inagotabilidad, es decir, en su autenticidad".¹³ Se trata de un rasgo fundamental de la actitud intelectual humana, que, no obstante, pertenece más a la "manera en que significa" la actividad moderna del preguntar (problematizar), que a una ontoteleología de lo humano. Esta actividad implica una lectura muy cuidadosa que no debe ser confundida con una percepción interior. Los pensadores de la diferencia convalidan el argumento según el cual el acto interpretativo debe permanecer inmanente, porque plantea el problema de su inteligibilidad en sus propios términos, sin reduccionismos posibles. Esta inmanencia parece ser indispensable al discurso crítico.

Lo crítico de la interpretación se convierte así en una imagen del acto de leer, en una figura capaz de problematizar la interpretación en ge-

¹³ Heidegger, *La pregunta por la cosa*, p. 12

neral al proponer: 1. la *legibilidad* (contexto, evento y firma) como aquello por lo que se mide su marca conflictiva; 2. la *discrepancia* entre significado y afirmación, como de la lógica que la gobierna; 3. la *paradojicidad* de la interpretación, es decir, la irreductibilidad entre crisis y crítica; 4. una *discrepancia constitutiva entre la ceguera de la enunciación y la perceptividad del significado*; 5. una *narración* que "muestra" la discrepancia sin resolverla. Esta ceguera y esta conflictividad se ponen de manifiesto siempre en una cierta narración que contextualiza la lectura. Indudablemente, un texto no parece poder explicarse sin la intervención de otro discurso, porque principalmente la interpretación no es un duplicado o una repetición. Hablar de una "narración" en la que se coloca al texto que es leído permite cuestionar el modelo de la semejanza (mímesis), para explicar toda deriva, e introduce el problema de la repetición (que jamás puede ser simplemente repetición de lo mismo) y con ello introduce la legibilidad en oposición a la comunicabilidad inscrita en el modelo tradicional de la interpretación. Interpretar a partir de la crítica aunque posee una función regulativa en tanto principio de rigor, afirma a la vez la imposibilidad de una identidad rigurosa del texto, la imposibilidad de presuponer un texto original y único, y una lectura también definitiva. No posee una consistencia epistemológica

en sentido fuerte. Ello no significa que el proceso interpretativo sea arbitrario, sino que durante su despliegue él mismo se modifica y a la obra que lee, haciendo de su misma productividad (la narración) su figura de orden. Paul de Man comenta que Derrida no es más astuto ni controla mejor el lenguaje; simplemente propone "a good story", una buena narración. Si esta narración es un procedimiento de orden del discurso, ¿podrá decirse que una narración es mejor que otra? De Man auguye que: "We should perhaps not even ask wether it is accurate, for it may well be offered as parody or fiction, without pretending to be anything else".¹⁴ Habría, sin embargo, que preguntarse si la crítica es autorizada por algo más que el deseo o los gustos del lector, o si está abierta al más completo relativismo. Esta preocupación crítica sobre la crítica ubica aún más claramente la filosofía que la padece: la acusación de relativismo sólo puede hacerse con un espíritu que convalide la homogeneidad, la unidad, la identidad del sentido basada en una ontología de la presencia. No obstante, parece pertinente no abandonar sin más la pregunta. La respuesta podría estar en un comentario de Paul de Man, en el mismo libro *Blindness and Insight*, que afirma que la deconstrucción estaría ya contenida en el propio texto que se lee. Así, el papel crítico de la interpretación se realiza al de-

¹⁴ De Man, *Blindness and Insight*, p. 119.

construir el modelo históricamente establecido de lectura, o la "órbita" de errores de atribución, o la sedimentación de los significados, que hacen su aparición en el texto a leer como una discrepancia entre significado y afirmación. A la vez, todo texto que declara deliberadamente su propio modo de retoricidad, que prefigura cómo va a ser entendido o malentendido, no es necesariamente menos ingenuo. Es un texto crítico, contextualizable, fechable. Pero dicha criticidad no está controlada por el sujeto que escribe: la retoricidad del lenguaje hace que la función cognitiva resida en el lenguaje, no en el sujeto. Leer es tener esto presente. La pregunta acerca del relativismo que se hacía más arriba parece inescapable ya que, en realidad, no hay otro vocabulario más que el ontoteológico, a partir del cual se puede preguntar por la interpretación. Que no podamos abandonar la tiranía de la metafísica, no nos exime de la tarea crítica: al contrario. Ello obliga a replantear las relaciones entre la enunciación y la significación, es decir entre la retórica y la interpretación, entre el poder afirmativo de la filosofía y la forma en que la lengua significa.

7. LO GENERAL EN LA TEORÍA GENERAL DE LA INTERPRETACIÓN

Problematizar el esquema dual de la interpretación, conformado por un lector y un texto que lo precede, conduce a poner en tela de juicio una teoría general, entendida como la determinación de las condiciones de posibilidad del acto interpretativo. Se cuestiona no tanto por insuficiente, sino por reducir la complejidad de la interpretación a los límites de un acto, constituido por esas condiciones generales de posibilidad o leyes que regulan la aparición, transformación y distribución del discurso. Entonces: ¿en qué puede consistir lo general de una teoría de la interpretación en general?

Puesto que entendemos que de la interpretación no podemos abstenernos, lo que deberíamos estudiar es el peculiar acontecimiento en el que el despliegue de las fuerzas en juego en toda

interpretación se antagonizan, se reclaman unas a las otras, se anulan, etc. Lo general de la interpretación (el despliegue de diferencias que en principio cuestionan la homogeneidad de todo acontecimiento de interpretación), no es otra cosa que una economía de fuerzas. Por cierto que *fuerzas* lo empleamos en el sentido de poderes y resistencias, de diferencias de fuerzas (ni dimensiones ni dominios del discurso), mas no en cuanto voluntades individuales. Aunque estas fuerzas puedan ser padecidas por los hablantes —más bien diríamos que padecemos sus efectos—, no pueden ser controladas mediante actos voluntarios o intencionales, individuales. Al valernos de la noción de fuerza, inseparable del pensamiento de la diferencia, no cedemos a una metafísica voluntarista, puesto que se hace énfasis en un modelo paradójico de fuerzas, modelo que permite pensar cómo la fuerza más grande puede transformarse en la más desarmada de las debilidades, tal como Derrida lo advirtió en una ocasión.¹⁵ La noción de fuerza no puede ser empleada como un concepto, que se constituyera como una identidad que fuera origen y fundamento de la interpretación; Nietzsche, por ejemplo, usó la noción refiriéndose a una relación inestable de fuerzas, cuya misma conflictividad actúa como impedimento para relacionar-

¹⁵ Jacques Derrida, *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1989, pp. 110 y 135.

se inmediatamente consigo mismo. No es, por consiguiente, un concepto ontológico, que se sustentara en el valor y sentido de una presencia, según la cual el mundo ajeno, al ser reconocido por la razón (interpretado), no haría más que regresar a su verdadero origen racional; vieja consecuencia de una razón occidental que sólo sabe el problema de lo Mismo. Ni siquiera puede utilizarse como un concepto que reorganizara en torno suyo el sentido último de la interpretación; más bien es la advertencia de un problema y el anuncio de un desinterés (*epoché* del "mundo", como confirmación de la unidad de la conciencia, la razón o el yo). Dado el conflicto de fuerzas en que el acontecimiento de la interpretación (como reaparición de lo Mismo, Sentido u Origen extralingüístico) tiene lugar, dada la conflictividad de la relación de lo propio consigo, la noción de fuerzas diferenciales es un mero reconocimiento de las dificultades de una teoría general, consciente de estar en busca de una generalidad conflictivamente general. Decíamos que en vista de que no podemos en estos tiempos evitar el problema de la interpretación, lo que debería hacerse con ella, sin menospreciar los intentos formalistas y hermenéuticos varios, es estudiar las figuras propias que acompañan y hacen practicable tanto la actividad como la noción teórica, y, por consiguiente, las expresiones y las contradicciones a las que parece orien-

tarnos (como actividad y como concepto). Es conveniente por igual que cualquier economía de fuerzas sea vinculada a una historia, a una genealogía que interprete las relaciones entre lo discursivo y lo extradiscursivo, entre el discurso y los órdenes institucionales que lo subtienden. De esta suerte, la economía de fuerzas, lejos de pertenecer al orden del texto singular, pertenece más bien al orden del acontecimiento en que el texto es simplemente una referencia más.

7.1. Las figuras de orden de la teoría

Esta economía general funciona aplicándose sobre las figuras de orden de la interpretación: tropos o figuras de pensamiento. Hacer una teoría general de la interpretación implica, sin lugar a dudas, suspender la credibilidad en las unidades tradicionales a través de las cuales se lee, por ejemplo el texto, el autor, el contexto, la intención, etc. A la vez, implica reconocer que en estas unidades se opera, mediante funcionamiento de otras figuras de discurso, una particular relación con la verdad. Los tropos estructuran la lógica argumentativa deliberada del texto filosófico, al tiempo que permiten el orden no deliberado ni intencional del significado. A través suyo es posible, igualmente, reconocer la discrepancia entre la proposición o el enunciado, el nivel afirmativo o constatativo del texto, y la

modalidad en que el texto significa. No son figuras de orden, como las primeras que señalábamos, sino de procedimientos para producir y convalidar certezas, no como límites (entidades o conceptos generales) impuestos a la interpretación, sino como efectos de operaciones topológicas mediante las cuales el texto significa. Una figura es un procedimiento que opera una posibilidad del pensamiento y una posibilidad de verdad, de hacer creíble lo que ella presenta. De modo que, la figura del texto por ejemplo, es un tropo en razón de su imposibilidad estructural (homogeneidad del sentido, origen, referencialidad, sujeto, intencionalidad) de ofrecer garantías para referirse a otra cosa que no sea su misma eficacia explicativa. El tropo —diríamos— no es verdadero, sino verosímil. La imposibilidad inserta en el corazón del tropo debe medirse con cuidado y atención. El tropo actúa —es decir es eficaz— a pesar de carecer de valor epistémico. Curiosamente, el valor de verdad suele descansar en tropos que no pertenecen al orden de la realidad. En un sentido muy estricto, los tropos son, o producen para nosotros, la realidad como unidad (identidad) perceptiva, estable y continua: el yo, mediante el uso combinado de la metonimia y la metáfora; el texto, a través de la catacrexis; la intención, mediante la figura de la paronomasia; la historia, a través de la unidad y la conclusividad del relato, a su vez una

red retórica; el mundo, como producto del apóstrofe y la catacrexis; etc. Todo lo cual nos autoriza a proponer que los tropos no son esos elementos del discurso con valor estetizante, sino una organización, un sistema incluso, que, más allá de la persuasión, hacen posible una muy peculiar epistemología (epistemología de los tropos). Esta epistemología descansa sobre un supuesto principal: podemos asumir que la persuasión que el tropo produce no está subordinada a una voluntad de significado extradiscursiva, individual, considerada como la causa o el origen del sentido, con exclusión de la intervención directa, discursiva, de lo que podría llamarse la forma en que el lenguaje tropológico significa. El significado, por ende, no puede ser considerado el efecto de una relación de expresión, que se definiera como el movimiento desde una interioridad hacia una exterioridad, o la actualización de una intencionalidad ciertamente inteligible, que recurriera a las armas que la retórica le presenta. Hablaríamos, quizá, de que los tropos producen —por su fuerza y poder discursivos— significados, es decir, efectúan actividades de lectura muy precisos. El tropo se refiere a esa parte instrumental del discurso que, sin relación con la voluntad del hablante, sin relación con el sistema argumental y lógico, aplicado deliberadamente, produce significación, muchas veces sin su aprobación. En ocasiones,

esta red tropológica de implicaciones, de referencias entre nomenclaturas y usos, resulta estar a la base —es decir, estar como supuesto— de la dimensión argumental y explícita del discurso. No se debe olvidar que estamos investidos de palabras (las palabras nos son asignadas previamente a cualquier iniciativa de quien las recibe), a pesar de lo inestables o inapropiadas que sean, y que es desde ellas que nombramos, observamos, experimentamos esa relación imaginaria (imagen) que llamamos realidad, los otros, o la tradición y sus vocabularios (nomenclaturas y significados). Por lo cual, la modalidad histórica de esa investidura debe someterse también a la prueba de la tropología, suspendiendo —recurso deconstructivo— la confianza que solemos depositar en nuestra manera habitual (imaginaria) de “decir y hablar del mundo y de los otros”. Desde luego, una investidura es tanto una función como un poder. Al igual que el hábito de la monja o las galas del rey, no se “encarnan” en la subjetividad, y sin embargo sólo en ellas nos vinculamos con el mundo y con los otros, incluso con nosotros mismos. Y, al igual que las investiduras de la soberanía, las palabras detentan (no poseen; hacen uso, utilizan) fuerzas y poderes diferenciales.

8. EL RIGOR DE LA DIFERENCIA

Lo anterior encierra una inquietud muy justificable por el rigor de la interpretación considerada desde la diferencia. Por rigor no debe entenderse un sistema de criterios o ideales que norman la práctica interpretativa. El rigor se refiere al deliberado ejercicio de las dificultades de toda práctica; y se refiere también a que las técnicas y métodos pensados para administrarla, para regularla, exterior e interiormente, deben y pueden ser objeto, a su vez, de una crítica. El rigor de la teoría nos habla de precisión en el uso de los dominios semánticos, de uso adecuado de nomenclaturas (significantes) y significados: el tesoro de la lengua, lo que se ha dicho y cómo se lo ha dicho, y las reglas de ese uso. Pero, además de ese comportamiento básico, el rigor se refiere a una lectura que hace intervenir en la gramaticalidad anterior las distinciones re-

gidas por la lógica diferencial, que contradiciendo “el todo o nada” de la lógica de la identidad, prefieren el “casi todo” deconstructivo: la contingencia del lenguaje. En la conciencia de la contingencia de la lengua se manifiesta el rigor de toda interpretación singular.

9. EL GESTO CRÍTICO DE LA DIFERENCIA

La tarea crítica que se da en toda interpretación posee una dimensión ética y también política; es parte del proyecto de secularización del discurso sobre la verdad (hace de los individuos el punto de partida de una decisión sobre la verdad, sobre lo existente y sobre el lenguaje, aunque el derecho que puede el hombre reclamar sobre la decisión jamás sea llamado a declarar); posee por igual una dimensión epistemológica. Es decir, afecta la relación entre la decisión, el interés sobre el mundo y así los saberes y el sujeto de conocimiento: afecta lo que llamamos experiencia cognoscitiva.

Debe buscarse a través del lenguaje de la crítica otro u otros modelos para problematizar la generalidad de la teoría, con el fin de evitar el problema de la necesidad de la ley, en relación

con la lengua, que acabaría con el problema de la interpretación al decretar reglas precisas para la referencia y la representación, necesidad que Hobbes ya había predicho.

10. FORMAS DE PROBLEMATIZAR LA GENERALIDAD DE LA INTERPRETACIÓN

Sin duda, la generalidad de la interpretación es un problema filosófico. Mas, si y sólo si renunciamos al modelo dual (intérprete y texto), el acto interpretativo como tal se podrá concebir a partir de las consideraciones que la condición problemática de las relaciones entre el pensamiento y la lengua imponen. Sin olvidar que estas relaciones están atravesadas por la historia. Así, en lugar de forzar la interpretación a conformarse a un modelo regulativo, el deconstructivismo introduce la problematización a partir de las prácticas diferenciales del discurso.

10.1. *La retoricidad del lenguaje*

Si la retoricidad pertenece a la generalidad del lenguaje (a la lengua, en la terminología de Sau-

ssure; al todo del lenguaje, según el holismo de Quine), a la vez habrá que reconocer que se manifiesta como un orden típico del discurso (singularidad). Es, en sentido estricto, un fenómeno práctico de la discursividad. Su valor parece ser más bien diferencial (distribución por regímenes de saber, distribución entre interpretación original y derivada, hablantes y lectores), que funcional (estructural o sistémico). Las prácticas discursivas son efectos de la retórica que penetra los comportamientos verbales. Por lo consiguiente, el hablante que hace uso de la distribución retórica, lo realiza sin necesidad ni posibilidad de conocer los motivos de ésta (responder a las preguntas por su origen e identidad). En razón de su condición inmotivada y desontologizada, la retoricidad posee la cualidad de problematizar el discurso en lo referente a su relación con la verdad. La confusión entre verdad, identidad y conocimiento que parece estar en la base de la teoría clásica del conocimiento, pudo ser puesta de manifiesto precisamente cuando Nietzsche, en *La voluntad de poderío*, llevó hasta sus últimas consecuencias la metáfora del yo y del mundo. La metáfora y la sinécdoque, por sí solas, permiten explicar casi toda la estructura argumentativa de la epistemología de los siglos XVII y XVIII, sostiene Nietzsche en el libro mencionado. En realidad los filósofos, que creían hacer un uso deliberado de una función

de la lengua para construir con palabras, imágenes y mundos, fueron utilizados por ella (tiránfa de la gramática). No obstante ser también los primeros (Kant, pongo por caso) en advertir el poder paradójico y desestructurante del lenguaje. Por cierto que la retórica —como saber de la retoricidad— no ha dado lugar a ninguna síntesis importante, ni teórica ni genealógica, aunque la Antigüedad elaboró retóricas que iban más allá de la *elocutio* profundizando en la caracterización del sintagma, del discurso, antes que en el tropo. La ausencia de una teoría puede apuntar quizá a las dificultades de un objeto que sólo se manifiesta en formas diferenciales, especie de punto ciego del discurso: allí donde lo retórico del lenguaje se erige como segunda lengua, como metalenguaje para explicarse a sí mismo, al punto de cuestionar la oportunidad de la teoría, de su universalidad y sus nexos con la verdad. Quizá —¿por qué no?— porque su postulación desde la filosofía podría —haciendo uso de las fuerzas distributivas que animan la retoricidad— modificar las políticas actuales mediante las cuales se instrumentaliza lo filosófico, y con ello el sentido y el valor de la filosofía en la actualidad. El rechazo a la retórica quedaría así calificado como el pensamiento que no quiere reconocer la sobredeterminación (política, ética, orgánica), sobredeterminación inscrita en las relaciones entre el pensamiento y la

lengua. Con cierta maravillosa previsión la retórica antigua (Cicerón, Quintiliano) fundó una primera teoría de la "escritura". Barthes refiere que se trata de una suerte de propedéutica del escritor, cuyo fin es evitar el miedo a la página en blanco, a la palabrería, a la logorrea.¹⁶ Quintiliano será el primero que se preocupe por las diferencias entre el pensamiento y la escritura. Barthes refiere que en *De institutione oratoria*, a pesar del título que parece estar orientado a la parte persuasiva del arte retórico, Quintiliano recomienda, muy sensiblemente, que "la escritura debe mantenerse ligada, no a la voz, sino a la mano, al músculo". La diferencia entre la escritura y el pensamiento, la forma en que la primera atrapa al pensamiento, lo corrige, le da un respiro, y a la vez lo somete a sus exigencias, nos habla, a siglos de distancia, de un saber y de una práctica que vieron en la retoricidad —como mucho tiempo después hará el pensamiento de la diferencia— una forma distinta de explicar las relaciones entre el pensamiento y la lengua. Sin hacer la investigación histórica apropiada, es difícil saber por qué esta orientación resultó mucho menos exitosa que la platónica para dejar herederos: indudablemente podemos hacer de ella un motivo de revisión y examen. La nueva retórica, por su parte —como teoría tropológica

¹⁶ Roland Barthes, *La antigua retórica*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974, p. 21.

de la argumentación y del discurso— permite trazar lo retórico del discurso, aquello que, siendo un rasgo, una condición, una cualidad de la escritura, es mucho más. Es aquello que gobierna las sobredeterminaciones, que controla la economía de fuerzas (un tipo de sobrecivilización, según Barthes, en la cual somos conducidos a relacionarnos con nosotros, con los otros y siempre en el lenguaje). Aquello que, a través de prácticas, pone de manifiesto la soberanía (*Kurosis* le llama Gorgias) del discurso, y aquello, también, en cuyo nombre es posible definir otras historias, otras sociedades, sin deshacer las que son reconocidas en otros niveles. Lo retórico es esta especie de artefacto, una máquina sutilmente armada, un árbol de operaciones, un “programa” destinado a producir discurso. Pero, sobre todo, un arte: ciertas técnicas combinadas con saberes muy especializados y una subjetividad adecuada a su objeto. Este dominio teórico es también histórico: ya que toda economía tiene una historia, será preciso sumar a la taxonomía y a la teoría una genealogía de la retórica o, si se prefiere, de la interpretación (relaciones entre el pensamiento y la retórica). Pero, ¿es esto lo que se espera de una teoría general de la interpretación? ¿Una teoría general debe ser reducida a una retórica? No, definitivamente. Pero este *no* tiene diversos sentidos. Por ejemplo: ¿hasta que punto puede hablarse de reducción a la re-

tórica si ésta no es otra cosa que fuerzas en acción en la discursividad? O, también, el saber retórico, tropológico, que se preocupa no por el estilo sino por la forma en que se constituye la verdad y lo que se llama lo existente —esto es, de investigar el horizonte humano y lingüístico de nuestro mundo—, ¿puede hacer algo más que trazar una historia pasada? ¿Puede este artefacto producir un futuro? Pero, ciertamente, éstos son problemas, no respuestas. Como sea, es preciso relatar esta historia de la retórica, del programa en que se adaptó y de las formas que en ella se dieron para interpretar las leyes del discurso, la producción y transmisión del sentido, la operatividad de la verdad, antes de destinarla al olvido por inservible.

10.2. *El problema de la interpretación visto desde la calculabilidad del lenguaje*

La interpretación, considerada desde su problematicidad tradicional (intérprete/texto) parece implicar una jerarquización del sentido (presencia del mundo para el sujeto) por encima de la significación (entidad derivada, ya sea como representación, comunicación, o expresión). Los intentos formales para calcular la significación y predecir los actos de habla, y así gobernar el comportamiento del discurso en general, no consiguen abandonar el primado del sentido, y como

consecuencia de la acción constituidora que lo hace practicable, sobre la actividad de producción del significado. No sólo se dificulta la calculabilidad ante las fuerzas diferenciales y la sobredeterminación: la demanda formal de calculabilidad se puede volver un obstáculo para la inteligibilidad de la economía de la interpretación misma. Por lo tanto, habría que concluir, no basta con reducir la distinción entre sentido y significación, como tampoco basta con abandonar la pareja intérprete/texto; lo que debe intentarse es desestructurar los vínculos que las vuelven obligatorias al pensamiento de la interpretación. Es suficiente con enfatizar que la desestructuración, si se emprende, tendrá que considerar la retoricidad como lo que hizo practicable la sustitución del modelo epistemológico sujeto/objeto por el de intérprete/texto, intercambiando sus contenidos semánticos. Lo mismo puede decirse de la distinción entre sentido y significado, calcada, aparentemente, del modelo universal/singular. Se han presentado otros posibles acercamientos a la problematicidad que implica la teoría de la interpretación, fuera del formalismo y del modelo de la calculabilidad de la significación; ninguno de ellos es insignificante o prescindible. Así, por ejemplo, la historia de la hermenéutica en este último siglo muestra una polarización creciente respecto al problema de la interpretación. Por un lado, tenemos un enfo-

que universalista; por el otro, una visión contextualista. Ambos, sin embargo, parten del modelo comunicacional para explicar el lenguaje, aunque ambas presentan complicaciones peculiares. Una de estas tesis tiene que ver justamente con el problema de la actualidad del acto verbal. En su lectura deconstructiva de los textos de Austin, Searle, Husserl y Hegel, así como de las afirmaciones platónicas sobre el lenguaje, demuestra Derrida cómo los muchos empeños por dar con una taxonomía de los enunciados y con las reglas que gobiernan la iterabilidad de éstos, parecen hacerlos concluir que serían, estas normatividades, una posibilidad estructural del habla gobernada por reglas. Sin embargo, al mismo tiempo y paradójicamente sostienen que la idea de un orden transtemporal del habla es imposible. Derrida somete a un examen exhaustivo la creencia en que toda repetición es repetición de lo mismo, con lo cual desestructura la idea que sostiene que toda iterabilidad gobierna el paso de la ley al acto, este último como realización de la primera. Por otra parte, de acuerdo con su propuesta teórica, tampoco es posible sostener, sin problemas, la copresencia indiscutible del autor y el lector que permite precisar el acto mismo de escritura como la confirmación, por la vía de la actualidad derivada, de una lectura: esta copresencia no deja de ser una promesa del lenguaje, y por tanto está regida por la pro-

pia historicidad del discurso que la noción de presencia hace innecesaria u olvida. La temporalidad del habla que socava la noción de co-presencia entre emisor y receptor, es lo que está en juego. Hay que ver si es efectivamente la temporalidad la que rompe con los límites que tanto el contexto como el evento y la firma fijan a la escritura y al texto. La temporalidad pone entre paréntesis o suspende el valor y el sentido de la noción de presencia (el interés para mí típicamente occidental), ciertamente garantía de la identidad de la obra consigo misma. Puede haber, sin embargo, una construcción sistemática de textos (lecturas) pese a la idea de una historicidad reveladora de la imposibilidad interpretativa como trastornadora del sentido y valor de la interpretación en general. El examen crítico del paradigma reflexivo de la lengua (del regreso especular al punto de partida) que opera en el proyecto de reconstrucción del sentido y valor original de la palabra o de la intención auténtica, fue llevado a cabo por Derrida. Él encontró que la interpretación, en principio singular y nominalista, está obstaculizada por la legibilidad de ésta, por ese mundo de la comunicación cuyas reglas y cuya ley deben instituirse. La legibilidad pertenece a la ley tanto como al lenguaje, a la historia como al sistema: lejos de explicarse a partir de una normatividad autogeneradora, genera más bien la puesta en cuestión de su gene-

ración. A partir de la legibilidad le fue posible desestructurar la idea de "reconstrucción del sentido", así como la de "autenticidad del sentido", presas ambas de una hermenéutica ontologizante. Falta decir que el enfoque universalista, al igual que toda hermenéutica, considera "evidente" la cuestión del ser del lenguaje (las sospechas de las que Foucault hablaba en *Nietzsche, Marx, Freud*), cuando en realidad es el efecto de una muy vieja interpretación. Entronca con cierta preocupación que encontramos en el romanticismo que sostiene esta búsqueda de la esencia de lo lingüístico en la comunicación, como solución a la oposición entre expresión y representación. Se presupone estética o esteticizante en su preocupación por hacer del lenguaje ese vehículo idóneo de la producción e intercambio de significación. No toma en cuenta lo que la noción de experiencia retórica le hace a la pregunta sobre el ser del lenguaje. Si la experiencia es, a la manera de Foucault, una actividad por la cual se conforma un sujeto, un saber determinado y ciertas reglas o un sistema de normas, entonces la pregunta adquiere, desde la óptica de una experiencia retórica, mayor importancia. Se pondrá en cuestión la noción misma de "ser del lenguaje", así como sus relaciones con la verdad y los nexos que establece con el sujeto hablante. El contextualismo a su vez plantea lo histórico del acontecimiento de lec-

tura, de interpretación o de lenguaje, como un cierto afuera. Según esta lógica, lo propiamente singular del acontecimiento no le pertenece al discurso a la historia. No sería el contexto —lo que en esta orientación se agrega, y resulta interesante— sino los límites del texto los que precisan revisión. Las relaciones dentro/fuera del texto son las que deben revisarse. Si en la primera orientación el acto de lenguaje se ve reducido a la comunicación, vía el modelo informático —en el que, propiamente hablando, ya no hay texto pero sí originariedad de sentido—, en la segunda opción falta poner en tela de juicio la idea de texto como “lo dado”.

10.3. *El enfoque problematizador de la diferencia*

Ha sido desde el pensamiento de la diferencia que hemos leído el punto anterior: así, no es lo mismo *universalidad de la interpretación* que *una teoría general de la interpretación*. A lo sumo la generalidad es paradójica, mientras que la idea de universalidad es arrogantemente “humana, demasiado humana”. Pero, por sobre todo lo anterior, lo que debe preguntarse es si no puede hablarse de interpretación sin recurrir al modelo simplificado de la comunicación. Y con él a la relación entre el hablante, o el acto individual comunicante y el lenguaje, entendido como estructura o reglas generales. O, como planteó Sau-

ssure, parole/langue. La presuposición de lo comunicativo como ley de la lengua es lo que debe abrirse, sin dilación, a la crítica. Derrida da las siguientes indicaciones al respecto:

a) La comunicación no es un medio de transporte del sentido, el intercambio de las intenciones y el querer-decir, el resultado transparente de las relaciones sociales, sino "el despliegue histórico... de una escritura general de la cual el sistema del habla, de la conciencia, del sentido, de la presencia, de la verdad, etc., no sería sino un efecto, que como tal debe ser analizado".¹⁷

b) La comunicación es excedida por la intervención de la escritura ("diseminación que no puede reducirse a una polisemia"); la escritura se "lee", dice Derrida, no procede como un desciframiento hermenéutico que conduce hacia un resultado homogéneo que constituyera el sentido o la verdad originaria.

c) Así, la deconstrucción del sentido y del valor (comunicabilidad) de la noción filosófica de escritura no es sino una lectura nietzscheana, es decir que invierte la jerarquía y el orden de subordinación de los términos en juego, de la oposición de los conceptos metafísicos (presencia/ausencia, habla/escritura) llevada hasta sus últimas consecuencias (a esto se refiere Derrida

¹⁷ Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 371.

como operar “un desplazamiento general del sistema”).

d) La deconstrucción de la noción de escritura practica una “ciencia doble”: interviniendo críticamente en el campo de las oposiciones que critica, opera un desplazamiento en el campo semántico tradicional que gobierna a la escritura y la hace dependiente de la comunicación. De tal suerte que es la noción general de escritura la que deconstruye a la de comunicación. La comunicación, tras la intervención política de la noción de escritura en general, no se torna imposible. Más bien, se ve limitada por lo insaturable del contexto, por la indecidibilidad del acto verbal o sus límites, y la irrepresentabilidad que gobierna toda firma, así como por las relaciones sociales heterogéneas, las fuerzas no discursivas que actúan gobernando los intercambios y las sustituciones. Derrida agrega que la deconstrucción es un trabajo que no “consiste en pasar de un concepto a otro (estableciendo la naturalidad de la derivación), sino invertir y desplazar un orden conceptual... [que] comporta predicados que le han sido subordinados, excluidos o guardados en reserva por fuerzas y según necesidades que hay que analizar”.¹⁸ Ahora bien, es importante recordar que la comunicación como límite u horizonte de la lengua no se abandona, si así fuera esta toma de decisión ya no

¹⁸ *Ibidem*, p. 372.

respetará el proyecto político de la deconstrucción. Para que la intervención crítica que la anima sea exitosa, la comunicación debe permanecer como horizonte del sentido pero desplazada su operatividad de la ontología a la historia de la filosofía.

10.4. *La traductibilidad*

En la historia del pensamiento occidental, la retórica fue el único pensamiento riguroso sobre el lenguaje que no necesariamente recurrió al modelo de la comunicación. No siempre, y no siempre con la misma competencia, ha de agregarse. Pero en sus últimas contribuciones, transformadas sus estrategias en una tropología y no únicamente en reglas para el convencimiento y la persuasión, tiene mucho que decir. Otro tanto puede decirse del modelo de la traducción, ese modelo que Walter Benjamin¹⁹ definía fuera de la esfera de influencia tanto de la comunicación como de la afirmación,²⁰ como una forma que pone en relación dos lenguas, a la vez que participa de la supervivencia (modificada, en la diferencia) del original, que a través de la traducción pierde su relación con el sentido (extralingüístico). La traducción que es algo más que

¹⁹ Walter Benjamin, "La tarea del traductor", *Ensayos filosóficos*, Buenos Aires, Sur, 1967.

²⁰ *Ibidem*, p. 77.

comunicación surge cuando la obra sobrevive y alcanza "su expansión póstuma más vasta y siempre renovada".²¹ La traducción se abre a la diferencia. En ese mismo ensayo, pensado por el filósofo alemán para servir como ensayo preliminar a su traducción de Baudelaire, se insiste en que la traducción, no explicada a partir de la semejanza, hace posible pensar las relaciones del lenguaje con lo que él no es (lenguaje puro o simplemente lo otro de la lengua), al permitir distinguir en la intención significativa lo entendido y el modo de entenderlo. Lo entendido es "sin duda idéntico", pero el modo de entenderlo en las dos diferentes lenguas ligadas por la traducción, no lo es. En puridad de razones, la traducción que pretendidamente vincula dos lenguas, en realidad solo alcanza a mostrar sus diferencias. Lo cual no quiere decir que la traducción sea imposible; pero tampoco lo contrario. La traducción, eso sí, no puede explicarse a través de la dialéctica. Como se decía más arriba recordando lo que Derrida reconocía sobre la deconstrucción: la indecidibilidad es la piedra de toque de toda lectura. Finalmente, la traducción no es sino "un procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua". Para comprender esta singularidad sólo se dispone de medios igualmente transitorios y provisionales, sin solución perma-

²¹ *Ibidem*, p. 79.

nente, sin reglas que administren la relación entre lo universal y lo singular. Así, la noción benjaminiana de intraducibilidad, similar a la de indecidibilidad, señala el principal problema de la absoluta singularidad. Por ejemplo, el hecho de que toda traducción trasplanta el original a un ámbito lingüístico más definitivo, siendo en cambio que el propio original está abierto, escribe Benjamin, a la traductibilidad total. Se trata de una suprema ironía. (No sólo es una paradoja, sino que desestabiliza la idea de original que hace posible pensar en la traducción, porque en sentido estricto no hay más original que a la luz de la traducción o la copia.) Esta ironía de la intraducibilidad es la gran prueba de fuerza del lenguaje. Se dice que el modo de entender es singular, esto es (en el ejemplo propuesto por Benjamin: el caso de *Brot* [en alemán] y *Pain* [palabra francesa]), contradictorio en los dos vocablos, pero se complementa en las dos lenguas de las que proceden. En ellas se complementa la forma de pensar en relación con lo pensado. Esta capacidad de completud se realiza hasta el fin mesiánico de sus historias. Fin que obviamente sólo está anunciado como promesa. La completud es por tanto imposible. Ahora bien, lo interesante no es esta teología lingüística sino la manera en que intervienen sus conceptos sobre la teoría romántica de la lengua (Schlegel y Schleiermacher, particularmente). Esta estrategia interpretativa per-

mite llevar hasta sus últimas consecuencias la noción capital de intencionalidad y desarticular sus certidumbres. En Benjamin este tema está relacionado con el núcleo de intraductibilidad de toda obra, o de toda idea de obra. Ésta a su vez es expresada de la siguiente manera: "la intención de la traducción no persigue solamente una finalidad distinta de la que tiene la creación literaria, es decir el conjunto de un idioma a partir de una obra de arte única escrita en una lengua extranjera, sino que también es diferente ella misma, porque mientras la intención de un autor es natural, primitiva e intuitiva, la del traductor es derivada, ideológica y definitiva".²² Si existiese una lengua de la verdad cuya intención fuera posible reencontrar, sería ciertamente parte de la labor del filósofo, pero la única perfección a la que éste debiera aspirar "permanece latente en el fondo de la traducción". La traducción parece bien imposible. El sentido del original es la significación literaria de este sentido, es una relación muy determinada con el original que no se encuentra en lo pensado sino que es adquirida en la misma proporción en que lo pensado está vinculado con la manera de pensar en la palabra específica. La traducción, en su propósito de comunicar algo, debe prescindir del sentido y el original sólo le es imprescindible en la medida en que se haya liberado de la disciplina de la

²² *Ibidem*, p. 83.

comunicación. Así, la relación del traductor con la obra es de lenguaje a lenguaje, en la que está ausente la necesidad de declarar algo. La traducción critica la intencionalidad tanto como el modelo de la mimesis para pensar la derivación del original hacia el texto traducido. La crítica y la traducción son captadas en el gesto que Benjamin llama irónico, ya que anula la estabilidad del original. Sin la mediación del sentido, escribe Benjamin, y mediante la canonización de una versión teórica o traducida, se hace aparecer la exigencia permanente de una nueva versión. Comprender el original desde la traducción —al igual que la comunicación desde la escritura y no la lengua desde la comunicación— es desautorizar las pretensiones del sentido único, original y homogéneo adecuado a una intención también original (si se habla es para decir algo, dirá Habermas). Desde la perspectiva de Benjamin habría un lenguaje enteramente libre de la ilusión del significado y él se hace pensable desde la traducción. Esta promesa no es gratificante ni liberadora: es esencialmente destructiva, y está dada en el lenguaje mismo, no se refiere a ninguna experiencia subjetiva. El anuncio se da cuando se dice que el lenguaje no posee autoridad epistémica para hablar de la verdad del mundo, cuando se manifiesta la disparidad entre retórica y gramática y la imposibilidad de marcarles una precedencia segura, una

en relación con la otra. Aunque la función significativa es intencional, no es absolutamente seguro que el modo (la manera en que en el discurso —práctico, histórico, político a la vez— se produce la significación) de significar sea intencional. Sólo se entiende esto cuando se distingue entre la gramática, que controla la palabra y el significado, haciendo que la primera pierda el control del segundo. Por ejemplo, así se explica la sustitución de *a* por *e* en el vocablo *diferancia*, propuesta derridiana, que hace desaparecer el significado y hace perder el control sobre éste, introduciendo la posibilidad técnica de que la palabra ponga en entredicho el significado aceptado de ella misma.

11. ¿UNA NUEVA MODALIDAD GENERAL DE LA TEORÍA?

Respecto a la teoría general de la interpretación, ésta no busca ni determina una posición respecto al lenguaje, un presupuesto que oriente cualquier investigación posterior. Precisamente, son los presupuestos sobre la naturaleza del lenguaje los que son buscados en sus respectivos enunciados y problematizados. Lo general de la teoría se refiere al espacio general de la escritura, es decir al despliegue de ésta. Sus problemas son de orden distinto. En el lugar de la universalización de la interpretación o del contextualismo interpretativo —ambos dependientes de un modelo comunicacional dual (reglas/hablante, lenguaje/acción, etc.) del acto de interpretación—, el pensamiento de la diferencia propone formas a partir de las cuales puede problematizarse la tradición, o la manera en que la

tradición ha hablado de la relación entre el lenguaje y todo lo que él no es. Perseguido por Paul de Man con gran acuciosidad, el motivo de la traducción es una suerte de figura que problematiza, que interviene la teoría anterior. Habría lugar a plantear que problematizar hace intervenir una política (pero no en el sentido de la dominación de unos hombres por otros, o la dominación de la palabra, sino en lo político de toda retoricidad, que implica fuerzas desiguales) y una ética de la interpretación, ambas dependientes de la laicización del discurso sobre la verdad. Esto es, se trata de dimensiones filosóficas de la interpretación. La interpretación, pensada desde la retórica, y ésta, a su vez, reutilizada estratégicamente por el filósofo, adquirió nuevos sentidos para aquellos que tuvieron el tino de leer en Nietzsche no al nihilista, pero sí al filólogo. Heidegger así lo hizo cuando recurrió a este otro Nietzsche en sus lecturas de Aristóteles y de Kant, ambos ejemplos inmejorables de la interpretación heideggeriana de las dificultades y riqueza filosófica de los actos interpretativos. La retórica, verdadero imperio más vasto —en tanto que no respeta las fronteras impuestas por el pensamiento racional— y de muy larga duración (desde Gorgias hasta Nietzsche), desborda los marcos de la ciencia y de la reflexión históricas al punto de cuestionar la historia misma (la historicidad y la cientificidad del

pensamiento), tal y como nos son enseñadas en la escuela. El desprecio hacia ella, atestiguado desde muchos frentes, participa del rechazo generalizado a la diferencia y a la multiplicidad y a la imposibilidad de suspender, al menos por un momento, el derecho que el hombre se confiere a sí mismo sobre el lenguaje y lo existente. Cualesquiera que hayan sido las variaciones internas de la retórica (recordando que ésta también cuestiona la distinción del adentro y el afuera), ella da acceso a una "sobrecivilización", la retórica occidental ha sido la única práctica (con la gramática nacida tras ella) a través de la cual nuestra sociedad ha reconocido el lenguaje como problema, y no algo que le pertenece al hombre por naturaleza o por derecho. La soberanía (*kurosos*, como dice Gorgias) del lenguaje, de la palabra, que era también un "señorío", un dominio (que presidía a pesar de cambios históricos diversos y cambios de pensamientos), y que existe, a pesar de la variación y el cambio, para cada sociedad, nos induce a pensar si no se trata de una identidad taxonómica, de un orden detrás de la multiplicidad histórica de los órdenes. Habría que considerar esta soberanía como una sociológica, tal vez a la manera que Foucault lo refería en *Las palabras y las cosas*, idea en la cual fue precedido por Lévi-Strauss, Mauss y Durkheim. En nombre de esta soberanía es posible definir otra historia, otras sociedades dentro de

sociedades, sin deshacer las que son reconocidas en otros niveles. Hablaríamos de otros saberes, de otras técnicas, otras prácticas y otras formas de subjetividad; en suma, de otras experiencias de lo humano. Se prometería una especie de historia otra, que pudiera escribirse en su nombre. La retórica —en términos sistemáticos y no estetizantes— será ese artefacto, esa “máquina sutilmente armada”, un árbol de operaciones, un “programa” no (esto es, no sólo: ya que lo retórico gobierna igualmente el lenguaje de la explicación) destinado a producir el discurso, sino a explicar cómo se produce. Éste bien podría ser el proyecto de una teoría general de la interpretación, en tanto que lo general que pretendería explicar pertenece a la soberanía de las reglas retóricas, esto es, sin validez para hablar de otra cosa que no fuera el propio lenguaje. Como dije, su pertinencia es discutible; pero sólo refiriéndonos al proyecto retórico para el lenguaje y la verdad, como hemos visto; podemos renunciar a él, pero no como la tradición ha hecho, olvidando por completo a la retórica y relegándola al “estilo”, al afeite y al adorno innecesario, o a la persuasión y al convencimiento como acción sobre los otros desde un centro perfectamente consciente de sus capacidades. Éste es el primer paso sistemático. Desde que hemos comenzado a reflexionar sobre el lenguaje a raíz de muy precisas dificultades en el desa-

rollo de procesos jurídicos de propiedad (y ésta es una manera de contar la historia de la retórica; aunque existen otras), desde Gorgias en adelante se planteó otra historia. Esta historia está aún en vías de hacerse; su sistematicidad, si la hubiera, parece conducirnos a una especie de lógica de lo otro, de ese pensamiento salvaje del que Lévi-Strauss habló, y de la necesidad de dejar hablar al otro. Derrida empero prefiere referirse a una historia de la verdad otra, que estratégicamente interviene la historia canonizada de la verdad, y que no necesariamente es más verdadera. La voz del otro que la relataría no está aún; el otro todavía está por llegar, y también su historia de la verdad, ya que al menos tiene el derecho de no ser un simple suplemento del sujeto de la historia primera, sino un suplemento que desestabiliza nuestra capacidad de decir lo otro. A reserva de concluir con mayor y mejor profundidad, debiera poderse presentar una versión que correspondiera a este último capítulo. Primero, unas cuantas aclaraciones generales: la condición retórica del discurso, que desborda las fronteras del lenguaje en sentido estricto, al igual que la condición traducible de lo discursivo, permiten problematizar las declaraciones sobre las relaciones entre el pensamiento y la lengua que, a lo largo de este trabajo se han denominado interpretación. La interpretación, por ende, como problema teóri-

co, a través de sus maneras de problematizar el discurso, tiene la virtud de atisbar e intervenir las formas de selección y distribución de los discursos en la actualidad, discursos institucionalizados y también prácticas de la libertad. Capacidad de intervención no quiere decir más que eso: el resultado puede ser tan malo o tan bueno como lo criticado. Pero, poder ver, oír e intervenir en esta sobrecivilización —esta posibilidad de lo otro— posee, cuando menos, el atractivo de todo viaje a lo desconocido.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Lo que Derrida y De Man se propusieron mediante el proyecto deconstructivo fue identificar los valores, los privilegios ilegítimos y las estrategias u operaciones significantes a través de los cuales Occidente ha descrito su relación con el sentido y con la verdad. Esta propuesta es por tanto estratégica en relación con la tradición: interviene los textos consagrados. Por lo consiguiente, no abandonaron ni renegaron del racionalismo metafísico; se situaron en él. El riesgo no sería conservar la metafísica, más bien lo contrario: el abandono de ésta sólo podía conducirlos al orden totalitario del signo. El peligro en nuestra total repugnancia hacia la metafísica —confesó Derrida— bien puede ser la Ley, esto es, la propia tiranía de toda imposición forzosa de un código. Es en razón de lo anterior que se argumentaba la necesidad de considerar a la inter-

pretación una actividad marcada profundamente por el conflicto. Conflicto producto de una jerarquización (lo universal y lo singular, entre ley y acto) y de operaciones (la selección y distribución entre un pensamiento sobre lo literario —pensamiento *light* producto de las sensaciones— y lo filosófico —pensamiento fundado en la razón o en la política de las razones—) que, aunque impugnables, no dejan de actuar en todo momento dominando la lectura crítica deconstructiva que trata de interrogarlos. La conflictividad de la interpretación nos habla no tanto de una “causa perdida”, de una imposibilidad anidada en el corazón de nuestro sistema de significación, sino, más bien, de lo que Derrida llamó la “interminabilidad de la interpretación”, de la necesidad de pensar nuevamente partiendo de la singularidad del acto interpretativo. A la luz de este texto, en el cual se han llevado hasta sus últimas consecuencias autocancelantes los límites tradicionales que gobiernan la posibilidad de la interpretación, así como hemos presenciado la autocancelación de la apertura total de la interpretación o su imposibilidad, las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje, entre el sentido y la verdad, aparecen acompañadas de una enorme carga problemática. Cada lectura exige ser acompañada de consideraciones políticas, morales, etc., que no son vistas como límites del discurso, sino como aquello de lo que el

discurso está hecho. Convendrá entonces considerar estas relaciones en su verdadera dimensión estratégica, cuyos efectos organizan la historia del pensamiento occidental. Hemos hablado también de la condición estratégica del discurso. Esta condición del lenguaje, que hace de la escritura una marca no ontológica de la "discursividad" (por oposición a la facticidad fenomenológica de la "escucha" del acto verbal), como hemos indicado, muestra su filiación política y retórica. La filiación se obtiene al problematizar, a partir de la retoricidad del lenguaje natural, el poder de la palabra y del signo, y por consiguiente la relación tradicional con la verdad, y a partir del poder del discurso, la traducibilidad de la lengua en pensamiento y viceversa. Por ende, se mostró cómo, al reflexionar sobre contrastar (deconstructiva y estratégicamente) la condición retórica del lenguaje con la experiencia misma del discurso, o bien al apelar a los problemas que resultan de pensar la relación entre el pensamiento y la lengua a partir de la traducibilidad (la que va desde el pensamiento a la lengua, primero; y la que ocurre después, entre diversas lenguas), se introduce una nueva genealogía de la interpretación.

El problema teórico de la interpretación, se observó, mediante las modalidades deconstructivas de intervención de los supuestos y los efectos del discurso, no escapa a una historia filosófi-

ca que es, indudablemente, una herencia. Más bien se preocupa por preguntarse sobre las relaciones entre la herencia y la verdad, en la confianza de que la filosofía, pese a todas sus restricciones, puede ser un ejercicio de la libertad. Libertad que es el conocimiento de los propios límites, en sus prácticas, y la posibilidad del otro, de la sobrecivilización (en palabras de Barthes). Concluir las conclusiones es, con cierto humor que habrá de perdonárseme, una tarea imposible: siempre quedará algo por revisar, además de algo que agregar. En el primer aspecto, afirmar que la lectura que preside este trabajo sobre la interpretación, interpreta a su manera, es decir impone un estilo que pretende deliberadamente no hacer uso de la nomenclatura derridiana, sino que busca una lengua de recambio, que permite, ante la distancia, la extranjería, ver lo que el natural de esas tierras no puede ver, tanto por el hábito como por la cercanía. Ello me ha permitido distinguir aún más entre "todo y casi todo", es decir, me ha permitido introducir el matiz, punto de partida para reelaborar los problemas de la teoría.

"No hay herencia sin llamada a la responsabilidad" ha escrito Derrida.²³ Esto, que vale para sus relaciones con el marxismo, vale también para la deuda que este trabajo admite respecto de

²³ Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p. 107.

la deconstrucción. Una responsabilidad (creemos que hay una responsabilidad que no se reduce a lo jurídico) es, también, el efecto de una elaboración: la deconstrucción fue una lectura crítica de las metafísicas de lo propio, del logocentrismo, del lingüisticismo, del fonologismo, de la desmistificación o la desedimentación de la hegemonía autonómica del lenguaje. En el transcurso de este trabajo deconstructivo se elaboraron nuevos conceptos, que es necesario seguir pensando. Mientras para Derrida la reflexión debe darse en nombre de un porvenir, con el fin de cuestionar las determinaciones metafísico-religiosas de la filosofía desde su propio concepto capital, el de un futuro mejor y sus relaciones con la tradición, ¿qué podemos hacer nosotros de manera responsable, sino seguir reflexionando? Pensar, querría aquí decir, es proponernos no una tarea con un pasado y un futuro, sino con un límite que no nos pertenece del todo. Pero, otra vez, ¿qué se dice, de qué se habla en el vocablo *límite*?²⁴ sino de lo que es siempre inapropiable y por ello mismo emancipador.

²⁴ Jacques Derrida, "Interview", en D. Attridge, *Jacques Derrida: Acts of Literature*.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W., *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991.
- *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969.
- Attridge, Derek (ed), *Jacques Derrida. Acts of Literature*, Nueva York, Routledge, 1992.
- Austin, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1990.
- *Ensayos filosóficos*, Urmson y Warnock, comps., Madrid, Revista de Occidente, 1975.
- *How to Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.
- *Sense and Sensibilities*, reconstructed from the manuscript notes by G. J. Warnock, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- *Sentido y percepción, reconstruido a partir de notas manuscritas por G. J. Warnock*, Madrid, Tecnos, 1981.
- Balibar, Etienne, *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

- Barthes, Roland, *Fragmentos de un discurso amoroso*, México, Siglo XXI, 1993.
- *Investigaciones retóricas, I: La antigua retórica*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974.
- Benjamin, Walter, *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1980.
- *Sobre el Programa de la Filosofía Futura y otros ensayos*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1970.
- *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.
- “La tarea del traductor”, en *Ensayos Filosóficos*, Buenos Aires, Sur, 1967.
- Benveniste, Emile, *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1980.
- *Problemas de lingüística general I y II*, México, Siglo XXI, 1987.
- Bloch, Ernst, “Proceso y estructura”, en Maurice de Gandillac (ed.), *Las nociones de estructura y génesis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975.
- Cohen, Esther, *La palabra inconclusa*, México, UNAM, 1991.
- Chartier, Roger, *Sociedad y escritura en la edad moderna*, México, Instituto Mora, 1995.
- De Gandillac, Maurice, *Las nociones de estructura y génesis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.
- De Man, Paul, *Blindness and Insight*, 2a. ed., Mineápolis, The University of Minnesota Press, 1983.
- *Allegories of Reading*, Mineápolis, The University of Minnesota Press, 1979.
- *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1984.
- *The Rethoric of Romanticism*, Nueva York, Columbia University Press, 1984.

- Derrida, Jacques, *De la grammatología*, México, Siglo XXI; *De la grammatologie*, París, Editions de Minuit, 1967.
- *Of Grammatology*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1979.
 - *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975.
 - *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1977.
 - *Espolones: los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 1981.
 - *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1978.
 - *Del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 1989.
 - *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
 - *La filosofía como institución*, Barcelona, Granica, 1984.
 - *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
 - *Limited Inc.*, Illinois, Northwestern University Press, 1990.
 - *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1989.
 - *El otro cabo. La democracia para otro día*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992.
 - *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona, Paidós, 1995.
 - *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994.
 - *Dos ensayos*, Barcelona, Anagrama, 1972.
 - *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. (La retirada de la metáfora. Envíos)*, Barcelona, Paidós, 1989.
 - “La Differance”, en *Tel Quel, Teoría de conjunto*, pp. 29-48.
 - “Signature, Event, Context”, en *Limited Inc.*, pp. 1-23; y en *A Derrida Reader*, pp. 82-111.

- Derrida, Jacques, "Génesis y estructura, y la fenomenología", en Maurice de Gandillac (ed.), *Las nociones de estructura y génesis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975.
- "Nosotros griegos", en Bárbara Cassin (comp.), *Nuestros griegos y sus modernos*, Buenos Aires, Manantial, 1994.
- "La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà", París, 1980.
- "La lingüística de Rousseau", en J-J. Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Buenos Aires, Calden, 1970.
- "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" y "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación", en *Dos ensayos*, Barcelona, Anagrama, 1972.
- "¿Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente?", en Dominique Grisoni, *Políticas de la filosofía*, México, FCE, 1982.
- "El lenguaje", en *Doce lecciones de filosofía*, Barcelona, Granica, 1983.
- "Solución final", en *El País*, Madrid, 20 de septiembre de 1990.
- "Memorias de ciego: el autorretrato y otras ruinas", (1990), en *El Suplemento* del periódico *La Jornada*, México, 24 de febrero de 1991.
- Detienne, Marcel, y Jean-Pierre Vernant, *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid, Taurus, 1988.
- *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1982.
- Ferraris, Maurizio, "Estética, hermenéutica, epistemología", en Sergio Givone, *Historia de la estética*, Madrid, Tecnos, 1990.

- Finkielkraut, Alain, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1988.
- Fish, Stanley, *Is There a Text in This Class?*, Massachusetts, Harvard University Press, 1980.
- Foster, Hal (ed.), *La Posmodernidad*, Barcelona, Kairos, 1985.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, Marx y Freud*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966.
- *La arqueología del saber*, 8a. ed., México, Siglo XXI, 1982.
- *Saber y Verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985.
- *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- *Resume des cours, 1970-1982*, París, Julliard, 1989.
- *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1966.
- *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 1988.
- *Raymond Roussel*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 1981.
- *El discurso del poder*, México, Folios Ediciones, 1983.
- “Distancia, aspecto, origen”, en *Teoría de conjunto*, París, Tel Quel, 1969.
- “La biblioteca fantástica”, en *Estudios*, 9, México, ITAM, 1987.
- *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973.
- *La historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1986, tomos I y II.
- “Crecer y multiplicar”, en Joan Senent-Josa (comp.), *Lógica de lo viviente e historia de la biología*, Barcelona, Anagrama, 1975.
- Frank, Manfred, *What is Neostructuralism?*, Mineápolis, The University of Minnesota Press, 1989.

- Gadamer, Hans-Georg, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981.
- *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990.
- *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- Gargani, Aldo, *Crisis de la razón*, México, Siglo XXI, 1983.
- Givone, Sergio, *Historia de la estética*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Grissoni, Dominique (comp.), *Políticas de la filosofía*, México, FCE, 1982.
- Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gilli, 1982.
- *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- *Critical debates*, John B. Thompson y D. Held, eds., Cambridge, Mass., MIT, 1982.
- “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, *Teorema*, 13, Valencia, 1977, 49 pp.
- *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
- Heidegger, Martin, *Sendas perdidas (Holzwege)*, Buenos Aires, Losada, 1969.
- *La autoafirmación de la universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1989.
- *Arte y poesía*, México, FCE, 1982.
- *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa, 1975.
- “La cosa”, en *Espacios*, 14, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAP, 1989.
- “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Kierkegaard vivo, Sartre, Heidegger, Jaspers y otros*, Madrid, Alianza, 1980.
- Humboldt, Wilhelm von, *Sobre el origen de las formas gramaticales*, Barcelona, Anagrama, 1972.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1986.

- Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas II*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Jakobson Roman, *Arte verbal, signo verbal, tiempo verbal*, México, FCE, 1991.
- *Fundamentos del lenguaje*, Madrid, Ayuso-Pluma coed., 1980.
- “Vida y lenguaje”, en Joan Senent-Josa, ed., *Lógica de lo viviente e historia de la biología*, Barcelona, Anagrama, 1975.
- Jameson, Fredric, *La cárcel del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1980.
- Jauss Hans-Robert, *La literatura como provocación*, Barcelona, Península, 1976.
- *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus, 1986.
- Lacan, Jacques, *La metáfora del sujeto*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1978.
- Lévi-Strauss Claude, *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1976.
- *Mitológicas I*, México, FCE, 1982.
- *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1981.
- Luhman, Niklas, y Georgi Rattaelle, *Teoría de la sociedad*, México, UIA, 1993.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Filosofía y lenguaje*, Buenos Aires, Proteo, 1969.
- Mukarovsky, Jan, *The Word and Verbal Act*, New Haven, Yale University Press, 1977.
- Nietzsche, Friedrich, *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 1974.
- *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981.
- *El porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona, Tusquets, 1977.
- *Obras completas*, Madrid, 1967.

- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- *La gaya ciencia*, Barcelona, Olañeta Editor, 1984.
- *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1983.
- *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973.
- *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972.
- *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Norris, Christopher, *Deconstruction*, ed. rev., Nueva York, Routledge, 1991;
- *What's Wrong with Postmodernism?*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1990.
- Nicholson, Linda, *Feminismo/posmodernismo*, Buenos Aires, Feminaria, 1992.
- Ong, Walter, *Oralidad y escritura*, México, FCE, 1987.
- "The Presence of the Word", Ch. S. Peirce, *Lecciones sobre el pragmatismo*, Madrid, Aguilar, 1978.
- Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos.
- Rabinow, Paul, y Hubert Dreyfus, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988.
- *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2a. ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI, 1995.
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1983.
- Rousseau, Jacques, *El origen de las lenguas*, Buenos Aires, Calden, 1970.

- Rovatti, Pier Aldo, *Como la luz tenue. Metáfora y saber*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Shell, Marc, *Dinero, lenguaje y pensamiento*, México, FCE, 1985.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, "Translator Preface", en *Of Grammatology*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Tel Quel, Redacción de, *Teoría de conjunto*, Madrid, Seix Barral, 1971.
- Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.
- *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1986.
- *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989.
- *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- White, Hayden, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992.
- *Metahistory*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1986.
- *Tropology*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1979.

Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo,

editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas,
siendo jefe del departamento de publicaciones

GABRIEL M. ENRIQUEZ HERNÁNDEZ,
se terminó de imprimir

en los talleres de Tipos Futura S. A. de C. V.
el 5 de julio de 2004.

La composición tipográfica, a cargo de

MARTHA PATRICIA OROPEZA MORALES,
se realizó en tipos Bodoni

de 13:15.6, 11:13.5, 10:8 y 9:10.8

La edición, al cuidado de

MARIBEL MADERO KONDRAT y de la autora,

consta de 500 ejemplares

impresos en papel Bond de 60 kg.

1N403301