

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

JACQUES DERRIDA TEXTO Y DECONSTRUCCIÓN

Cristina de Peretti

Prólogo de Jacques Derrida

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

PENSAMIENTO CRÍTICO / PENSAMIENTO UTÓPICO

Colección dirigida por José M. Ortega

44

Cristina de Peretti della Rocca

JACQUES DERRIDA:
TEXTO Y DECONSTRUCCIÓN

Prólogo de Jacques Derrida

 ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

PRÓLOGO

«... UNA DE LAS VIRTUDES MÁS RECIENTES...»*

¿Qué se espera de un prefacio?

Un prefacio *dice* algo, sin duda, pero también *hace* algo —y a veces algo otro—. Se dirá que esto es cierto de todo texto. En efecto, y esta posible inadecuación entre el contenido de un discurso y la efectividad, o incluso el efecto de un acto, no carece de relación con lo que Cristina de Peretti analiza tan rigurosamente bajo el nombre de escritura. Un acontecimiento de escritura no se limita a un querer-decir. Un prefacio es siempre un *escrito*, en el sentido más común de la palabra. Y, con independencia de lo que diga, debe *hacer gestos*. Estos gestos tienen un sentido, están destinados a producir determinado efecto. Pero dicho sentido no es de la misma naturaleza, no pertenece al mismo conjunto que el sentido de lo que se dice *en* el prefacio, en su contenido estrictamente discursivo. El efecto producido es incluso estructuralmente independiente de la retórica discursiva que actúa a fin de persuadir al lector de esto o de aquello. El sentido del gesto prologuista se deja leer o interpretar *a través* del contenido mismo de lo que el prefacio

* Traducción de Cristina de Peretti.

dice o quiere decir respecto a lo que el libro prologado mismo anuncia, dice o quiere decir. Y el gesto cuyo sentido se descifra *a través* del contenido sigue siendo heterogéneo al contenido del enunciado *stricto sensu*. *A través* significa también *más allá*. Dicho de otro modo, el hecho de que el prologuista acepte esta situación significa de inmediato que cree tanto en el valor como en la necesidad del libro y que está dispuesto, por consiguiente, a trabajar a favor de que sean reconocidos. Esto se marca en la firma, no en el contenido del prefacio. Y ello seguiría siendo cierto aún en el caso de que un prologuista demasiado discreto —éste no será mi caso— no se atreviese a demostrar su admiración por el libro y por su autor. Aquí es donde un análisis *pragmático* tanto del género «prefacio» como de la firma resulta irreductible a cualquier otro.

¿Qué gestos se esperan de un prefacio? Quizá aquellos gestos que consisten en *introducir, presentar, plantear* o *exponer, recopilar*. Y, por supuesto, al hacerlo, *imponer, autorizar*, conferir fuerza de ley a una evaluación, a un consejo, o incluso a una orden: «esto es lo que ustedes van a leer y lo que *deben* leer, lo que *hay que leer*, créanme, y éstas son las instrucciones, les digo también *cómo* hay que leer». Es también *prevenir*: el prefacio viene a ponerles sobre aviso *de antemano* contra tal o cual error.

¿Quién pretendería, *aquí mismo*, sustraerse a dicha ley? ¿Cómo romper con lo que hace la ley de los prefacios? ¿Cómo ignorar lo que, en todo prefacio, viene a dictar la ley, dicho de otro modo, a legitimar? Por mucho que se quiera, no es posible conseguirlo desde el momento en que, de hecho y de derecho, los enunciados por medio de los cuales se intentaría romper con la ley del género o con la ley en general *se encuentran*, cualesquiera que sean, *en este lugar*, situados en cabeza de un libro, en *posición* de prefacio firmado por el «autor» del que trata el libro y que, por consiguiente, tal como a veces se supone con cierta credulidad, se halla en mejor situación que nadie para «autorizar» el libro. ¿Debería el

dice o quiere decir respecto a lo que el libro prologado mismo anuncia, dice o quiere decir. Y el gesto cuyo sentido se descifra *a través* del contenido sigue siendo heterogéneo al contenido del enunciado *stricto sensu*. *A través* significa también *más allá*. Dicho de otro modo, el hecho de que el prologuista acepte esta situación significa de inmediato que cree tanto en el valor como en la necesidad del libro y que está dispuesto, por consiguiente, a trabajar a favor de que sean reconocidos. Esto se marca en la firma, no en el contenido del prefacio. Y ello seguiría siendo cierto aún en el caso de que un prologuista demasiado discreto —éste no será mi caso— no se atreviese a demostrar su admiración por el libro y por su autor. Aquí es donde un análisis *pragmático* tanto del género «prefacio» como de la firma resulta irreductible a cualquier otro.

¿Qué gestos se esperan de un prefacio? Quizá aquellos gestos que consisten en *introducir, presentar, plantear* o *exponer, recopilar*. Y, por supuesto, al hacerlo, *imponer, autorizar*, conferir fuerza de ley a una evaluación, a un consejo, o incluso a una orden: «esto es lo que ustedes van a leer y lo que *deben* leer, lo que *hay que leer*, créanme, y éstas son las instrucciones, les digo también *cómo* hay que leer». Es también *prevenir*: el prefacio viene a ponerles sobre aviso *de antemano* contra tal o cual error.

¿Quién pretendería, *aquí mismo*, sustraerse a dicha ley? ¿Cómo romper con lo que hace la ley de los prefacios? ¿Cómo ignorar lo que, en todo prefacio, viene a dictar la ley, dicho de otro modo, a legitimar? Por mucho que se quiera, no es posible conseguirlo desde el momento en que, de hecho y de derecho, los enunciados por medio de los cuales se intentaría romper con la ley del género o con la ley en general *se encuentran*, cualesquiera que sean, *en este lugar*, situados en cabeza de un libro, en *posición* de prefacio firmado por el «autor» del que trata el libro y que, por consiguiente, tal como a veces se supone con cierta credulidad, se halla en mejor situación que nadie para «autorizar» el libro. ¿Debería el

que se encuentra en esta pretendida situación ser el primero o el último en firmar semejante prefacio? La pragmática a la que se acaba de aludir debe tener en cuenta estos datos situacionales y si he hablado del lugar ha sido también para designar todas las dimensiones de una *topología*. Ésta resulta asimismo irreductible a los contenidos discursivos.

No cultivemos, pues, el género de la denegación que consistiría en pretender que esto no es un prefacio, que no es un prefacio como los demás. Pero demos a entender al menos algo de la ley a la que este libro mismo se ha sometido. Se ha sometido a ella, naturalmente, con la mayor libertad pues tal es la condición de la relación con la ley. Se ha sometido sin perder nada de su inventiva o de su rigor. La admiración, el respeto o el reconocimiento que no trato de disimular no tienen, por lo tanto, nada que ver con la impresión personal o empírica ni con el hecho —demasiado evidente para que sea tan simple o tan verdadero— de que es de «mí» o de un autor que lleva mi nombre de quien se trata en este libro. No, mi admiración no la confesaría públicamente de este modo si no perteneciera al orden del pensamiento y si no condujera mucho más allá de lo que puede, por así decirlo, corresponderme.

¿En qué reside, esencialmente, la fuerza de este libro? Cristina de Peretti no se ha contentado con explicar lo que yo he podido decir, pensar, firmar o apropiarme. Se ha aventurado en esos lugares donde, justamente, por razones esenciales y que analiza sin concesiones, la apropiación ya no es posible. En esta aventura la autora ha asumido todos los riesgos y sabemos que éstos son numerosos en el mundo de lo que se llama la comunicación, la cultura, la universidad, la filosofía misma, desde el momento en que ciertas normas están en juego. Al recordar justamente que la deconstrucción no se limita a ser una crítica, sobre todo una crítica teórica, sino que debe desplazar las estructuras institucionales y los modelos sociales, Cristina de Peretti ha apuntado hacia los límites de lo que no he conseguido pensar, allí donde el

discurso que intento mantener y que sin duda, como se dice en francés *ne se tient pas* o *ne tient pas debout* («no se sostiene» o «no se tiene en pie»), se enreda en aporías, en paradojas, en «double binds», en formulaciones imposibles, intentando a veces en la noche doblegar la lengua, la gramática o la lógica a una necesidad cuya formulación todavía no está dada o acaso se resistirá siempre por las razones mismas que se explican en este libro. ¿Qué quiere decir «sostenerse» o «tenerse en pie» para un discurso filosófico? ¿En qué consiste su consistencia? Semejantes cuestiones, si se las sigue con consecuencia y si más que mantenerlas nosotros nos tienen cogidos, no pertenecen ya a la *institución* de un discurso que «se sostenga» o «se tenga en pie». Lo que acabo de llamar la «consecuencia» no pertenece ya al orden de la consistencia sistemática o lógica (*consistency*) en su sentido habitual. Y, sin embargo, su consecuencia y su necesidad no son por ello menos implacables. Cristina de Peretti lo tiene en cuenta con todo rigor.

En todo caso, el libro que pretendo prologar no es, por su parte, un prefacio a un trabajo *ya* hecho, el mío, como tampoco esto que escribo y que ustedes leen en este mismo momento puede responder a lo que normalmente se espera de un prefacio. Lo decía al comenzar: se espera de un prefacio, entre otras cosas, que de antemano *presente, exponga, o recopile*. Ahora bien, el «tema» y la «lógica» de este libro es precisamente lo que, bajo los nombres de «huella», de «archi-escritura», de «*différance*», de «fármaco», de «suplemento», de «deconstrucción», etc., excede estructuralmente la presencia o la presentación, la fenomenalidad, la «tesis» (posición, exposición), el tema y el sistema. Era, por consiguiente, preciso pensar una necesidad, una forma de coherencia que satisficiera esta no-sistematicidad sin caer en el desorden o en la empiricidad. No sólo era preciso pensar esta necesidad, era preciso «presentarla», presentar lo impresentable dentro de una retórica, incluso dentro de una pedagogía, en cualquier caso dentro de una lengua

que claramente pudiera convencer al lector sin traicionar aquello mismo que queda por pensar. Era preciso negociar con las reglas de la lógica filosófica más exigente la presentación de lo que sin duda ya no pertenece simplemente a la filosofía.

Cristina de Peretti supera con creces esta dificultad. A cada paso da cuenta de los pliegues y complicaciones de esta estructura, así como de la estrategia así prescrita. Trata de ella con una vigilancia singular, atenta a lo que permanece más difícil de pensar: ante nosotros, aún inaccesible, exigente, justamente intratable. Respeto lo intratable y ésta es una forma muy poco corriente de respeto. Si hubiera una ética del pensamiento, si la palabra «ética» conviniese todavía para designar esa «probidad primera del pensamiento» de la que habla Nietzsche,¹ entonces habría que hablar también de la dimensión ética de este libro.

No quiero retener demasiado tiempo al lector en el umbral. Sólo añadir dos palabras para evocar las figuras del enigma que no ha dejado de animar mi lectura. Si me fío de la primera apariencia, estas figuras son al menos dos, justamente, a menos que se trate aquí del enigma del dos.

1. En primer lugar *la ley* —la ley de la verdad o la verdad de la ley—. Ésta confirma la de la probidad a la que aludí más arriba. ¿Cómo explicar que un/a pensador/a (espero que esta palabra en castellano pueda escribirse en femenino, en francés desgraciadamente es imposible), en este caso Cristina de Peretti, experimente como un deber y se muestre a la altura de una responsabilidad

1. «Señalemos que la probidad (*Redlichkeit*) no forma parte ni de las virtudes socráticas ni de las virtudes cristianas: es una de las virtudes más recientes, todavía poco madura, que con frecuencia todavía se la confunde y se la conoce mal, aún apenas consciente de sí misma —una cosa en devenir que podemos estimular o trabar según nuestro sentimiento.» Nietzsche, *Aurora*, 456. O también: «¡No reprimas jamás ni te calles a ti mismo una objeción que pueda hacerse a tu pensamiento! ¡Promételo! Esto forma parte de la probidad primera del pensamiento. Cada día debes hacer también tu campaña contra ti mismo» (370). Citado en el precioso texto de Jean-Luc Nancy, «Notre probité! (sur la vérité au sens moral chez Nietzsche)», en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 112 (1980).

que le prescribirían hablar como *hay que hacerlo*, no equivocarse, no decir cualquier cosa con respecto a un discurso deconstructivo que, sin embargo, no está ya por su parte regido por el valor de verdad, por las normas de la ética, por la autoridad filosófica, etc.? ¿A qué y a quién es aún fiel un pensamiento deconstructivo? ¿Qué es ser fiel al *otro* en este caso? Algunos piensan que esto es imposible y que ello significa el callejón sin salida de la deconstrucción, su límite en todo caso tal como parecería sobre todo en el orden de la moral o de la política. ¿Y si ocurriera lo contrario? ¿Y si la fidelidad al otro comenzase o al menos se anunciase únicamente a partir de lo que acabo de nombrar o de citar con estas palabras: el callejón sin salida, lo imposible, etc.? ¿Y si la ética o la política hoy en día encontrasen precisamente ahí su condición más propia, menos impropia? ¿Cómo pensar esta *economía*? ¿Acaso no se entra sólo a partir de ella —y no a la inversa— en relación con la ley?

2. Con la ley y con la lengua. Pues se trata también de la cuestión de *la lengua*. ¿Acaso es otra cuestión? Aun cuando ella es perfectamente bilingüe y porque yo lo soy apenas, Cristina de Peretti y yo nos hemos leído en *la lengua del otro*. ¿Qué es esto: ser fiel a la lengua del otro? ¿En qué lengua se habla entonces? Dos lenguas no coinciden ni se equivalen nunca. Ni siquiera se parecen nunca. No tienen relación la una con la otra. Sin embargo, dos lenguas no se añaden. Dos veces *uno* no hacen dos en este caso. No hay una aritmética de las lenguas. El uno de *una* lengua es una unidad incomparable a ninguna otra. Unidad única, singularidad monádica e insustancial, esta vez no tendría más que ventanas y nunca se dejaría totalizar en sistema. En cuanto al enigma de la traducción, contentémonos con una palabra: ¿cómo se puede traducir aún cuando se trata de un texto que no pertenece ya por completo a una lengua?, ¿un texto que, en este caso, se teje en torno a palabras que ya no son del todo palabras?, pues las palabras de la deconstrucción no designan ya conceptos según el modo que normalmente regula el lenguaje ordinario o el

discurso filosófico, al menos tal como uno se los representa en general... Ya ni siquiera se reagrupan en torno a sí mismas sino que rompen tanto con la univoquidad como con la equivocidad regulada, tanto con la pertenencia como con la no-pertenencia a una lengua. Acabo de hablar de las «palabras de la deconstrucción». No obstante, no hay un código determinado o un léxico cerrado de términos deconstructivos. Este libro lo demuestra muy bien: hay que hacerse cargo de la cadena *abierta* de los términos indecibles que, en una fase estratégica determinada, pueden jugar un papel privilegiado. Y el movimiento de esta cadena puede propagarse sin límite.

Cristina de Peretti ha hecho, pues, todo menos «traducir», en el sentido convencional de la palabra, en su sentido más restringido o más amplio. Pero al arriesgarse al reto de esta traducción imposible, ha hecho pensar la prescripción *de* la lengua. Nos hace pensar en lo que en la lengua de escritura dicta la ley, da la orden, adquiere, como suele decirse, fuerza de ley antes de toda legalización, de toda legitimación. El gesto de la lengua, dicho de otro modo, la escritura de la que se trata en este libro es aquello que, precisamente cuando el discurso parece abarcarlo, no pertenece ya o no todavía al discurso. Es aquello que en el pensamiento se arriesga siempre hacia la firma del otro. Cristina de Peretti lo ha hecho con tanta audacia como prudencia. Su audacia, terriblemente calculada, sabe contar también con lo incalculable. Dicho de otro modo, no contar más, entregarse a la suerte y a la donación. Para hablar de esta donación, reinvidico esta vez mi lugar de prologuista: se trata de una generosidad que nadie puede evaluar mejor que yo o antes que yo.

Si algo me corresponde de este libro y hace que mi reconocimiento sea más que un agradecimiento es quizá en la medida en que *reconozco* en él una lengua familiar que, sin embargo, no *conozco*; y con esta lengua, con esta otra lengua, indisociablemente, reconozco un mun-

do que debió ser el mío y que nunca he conocido. Este fue uno de mis «sentimientos» en esta lectura. El sentimiento del descubrimiento.

El «sentimiento»: es también lo que en el discurso excede el discurso y lo pone, en primer lugar, en movimiento. Es el momento en el que, al aprobar la decisión tomada y al confirmar un «sí», se firma un prefacio. El momento en el que procede hablar en nombre propio, si algo semejante es de alguna manera posible. Ahora bien, como lo indica el nombre del firmante, al final de esta frase que yo escribo en francés, en mi lengua, pero que ustedes leen traducida, en su lengua, el castellano no es para mí una lengua extranjera entre otras.

JACQUES DERRIDA

UN PENSADOR «INTEMPESTIVO»

Un nuevo género de filósofos está apareciendo en el horizonte: yo me atrevo a bautizarlos con un nombre no exento de peligros. Tal como yo los adivino, tal como ellos se dejan adivinar —pues forma parte de su naturaleza el *querer* seguir siendo enigmas en algún punto—, esos filósofos del futuro podrían ser llamados *tentadores*. Este nombre mismo es, en última instancia, sólo una tentativa y, si se quiere, una tentación.

F. NIETZSCHE

Toda investigación sobre el pensamiento de un filósofo se enfrenta, sin duda, a dos grandes desafíos. El primero reside en la tarea misma de la lectura que se ha de llevar a cabo: tarea ésta siempre inacabable e incapaz de agotar —éste es el segundo desafío— la multiplicidad de posibilidades que ofrece el pensamiento, su carácter inevitablemente laberíntico y problemático.

Estas dificultades se manifiestan de forma tal vez aún más patente en el caso de un pensador de la fuerza y vitalidad de Jacques Derrida. Las razones de ello son evidentes.

La lectura tranquila, sosegada y —cabría incluso añadir— descomprometida de una obra ya convertida de una vez por todas en testamento resulta, por fortuna, imposible en el caso de Derrida. Los escritos de este pensador contemporáneo nuestro están insertos en el movimiento dinámico de una obra viva, en curso de gestación permanente y siempre expuesta, en consecuencia, a modificaciones y fluctuaciones. Todo lo que él siga escribiendo transformará todavía de una manera u otra, y no sólo por simple acumulación, el resto de su obra.

No obstante, la contemporaneidad de Derrida no es la única razón de la dificultad que presenta cualquier intento de reducir su pensamiento, sus ideas, a una lectura tradicional y temática, a una exposición sistemática y conceptual. Ni ahora ni dentro de cien años se dejarán sus escritos apresar bajo la forma acabada del *corpus*, del libro; jamás constituirán éstos una totalidad cerrada avalada por la identidad de un sentido, de un «querer-decir» definitivo e inmutable y por la identidad del nombre propio del autor:

Es seguro que este libro policéfalo no dejará de producir todos los efectos de *un* libro, aun cuando, precisamente, éste no puede evitar estar agitado por algo totalmente distinto: por la necesidad de reírse de una parodia de libro, pero con una risa tal que algo, en ella, se inquiete y se altere [...]^{1*}

Derrida se propone, ante todo, mostrar la imposibilidad, el error radical que supone toda voluntad ideal de sistema; rechaza cualquier tipo de centralidad, de fijeza. A la puntualidad y continuidad del tema, a la coagulación del concepto, opone Derrida el juego diseminado del texto, la múltiple condensación dinámica del haz, del tejido:

El «haz» [...] es un foco de cruce histórico y sistemático; es sobre todo la imposibilidad estructural de cerrar esta red, de interrumpir su tejido, de trazar en él una marca que no sea nueva marca.²

A lo largo de estas páginas aparecerán con cierta asiduidad algunos nombres: el de Nietzsche y el de Heidegger serán los más frecuentes. No se trata, en modo alguno, de situarse en el juego de influencias entre los pensadores. Para Derrida, el vocabulario de las «fuentes» así como la metáfora del «árbol genealógico» (que no, quizá, la del árbol martiroológico)³ son altamente sospechosas:

* Todas las citas de J. Derrida han sido traducidas por la autora.

De lo que los historiadores denominarían quizá las influencias, nosotros no remontaremos el curso hacia las «fuentes» ocultas, hacia los orígenes próximos o indirectos, presumibles o verdaderos de una «obra» o incluso de un «pensamiento» cuya ficha podría ser manipulada de este modo. Valéry ya lo advirtió de antemano: en lo que respecta al sistema de lo que aquí se escribe, el «discurso de la historia» disertaría acerca de las herencias, las lecturas, los préstamos, los resortes biográficos. Las fuentes se multiplicarían al infinito, pero como otras tantas «fuentes de errores y de potencias de falsificación». Como historiadores positivos que somos, no haremos el recuento de todo aquello que, *desde fuera*, haya podido confluír en el texto.

Ahora bien —marco la división—, al observar desde un lugar ex-céntrico, mediante un giro diferente, la lógica de sus aversiones, por qué no preguntarse acerca de otro fuera, acerca de ciertas *fuentes alejadas* esta vez: las que Valéry sólo ha podido entrever al biés, al modo de un reflejo breve, abreviado más bien, el instante de reconocerse o reflejarse en ellas para apartarse inmediata, viva y decididamente, furtivamente también, según un movimiento que debe ser descrito a partir de la gesta de Narciso. No analizaremos este alejamiento más que allí donde ha dejado huellas *en* el sistema textual de Valéry, cual regular crujió de cada página.⁴

Por su parte, estas marcas, estas huellas que se inscriben en el texto derridiano son las de todos aquellos que, de alguna forma, han pensado la clausura de la representación, la de la metafísica de la presencia y que, al pensar lo trágico,⁵ han introducido en el pensamiento una nueva idea de peligro, de riesgo:

El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Es lo que rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, sólo puede anunciarse, *presentarse* bajo el aspecto de la monstruosidad. Para este mundo por venir y para lo que en él haya hecho temblar los valores de signo, de habla y de escritura, para lo que aquí conduce nuestro futuro anterior, aún no existe exergo.⁶

Esta contribución no es sólo obra de pensadores pertenecientes al ámbito estrictamente filosófico, sino también, en gran medida, al campo de la «literatura».7 Y es que el discurso filosófico, el pensamiento, no puede encerrarse en los límites que tan clara y estrictamente le ha asignado la tradición occidental. La filosofía, en última instancia, no es sino «un género literario particular».8 Refiriéndose a sus propios escritos, Derrida afirma:

Mis textos no pertenecen ni al registro «filosófico» ni al registro «literario». De este modo comunican, así lo espero al menos, con otros que, por haber operado una cierta ruptura, no se llaman ya «filosóficos» o «literarios» más que según una especie de *paleonimia* [...]9

Gesto de ruptura epistemológica y propósito de una lectura diferente del discurso históricamente producido. Esto no significa en modo alguno que Derrida abogue por una filosofía más literaria. Lo que sucede es que, frente al deseo irreprimito de universalidad de la filosofía, de ser autosuficiente, de ser saber absoluto al modo hegeliano, Derrida piensa que ésta no puede dejar de asumir su condición de lenguaje. Ahora bien, desde Nietzsche tal vez, la filosofía, lejos de ser discurso lineal y expresivo, dominado por el querer-decir, se muestra como algo que, de hecho, nunca ha dejado de ser: texto o escritura que ya no se deja regir por la ley del sentido, del pensamiento y del ser sino que se despliega en la heterogeneidad del espacio y del tiempo, en un lenguaje múltiple, diseminado en una serie infinita de reenvíos significantes.

La presente exposición no pretende en modo alguno encontrar un sentido definitivo y fundamental del texto derridiano ni deducir de él una ley capaz de convertirlo en un sistema cerrado de pensamiento, en un simulacro de Verdad cuyo origen y finalidad han de ser reconstituidos y desvelados. Un intento tal no haría más que distorsionar, deformar y empobrecer la riqueza del pensamiento derridiano, el juego proliferante e indecible de su discurso, la extraña e inquietante estrategia de su texto.

Del discurso derridiano sólo cabe deducir una dispersión, una *différance*: una estrategia general de la deconstrucción que se presenta como una técnica/práctica de intervención activa e innovadora que puede ejercerse no sólo en el terreno de la filosofía y de la literatura sino también en los más diversos ámbitos del pensamiento y de la actividad de Occidente: *en su texto*.

Saliendo al paso de las simplificaciones y de las interpretaciones erróneas que se han hecho de ella, es preciso señalar que *deconstrucción* no significa en modo alguno mera aniquilación o sustitución con vistas a una nueva restitución. La deconstrucción se opone a la simplicidad de una operación semejante. No excede el pensamiento occidental, la metafísica tradicional, situándose más allá del mismo, sino que se mantiene constantemente en un equilibrio inestable entre lo que lo constituye y lo excede, trabajando en su margen mismo a fin de lograr un pensamiento que no descanse nunca en el tranquilo sosiego de lo que le es familiar.

Para ello es preciso que la estrategia se desdoble, que realice un gesto doble que si bien, por una parte, implica el rechazo violento de los valores metafísicos tradicionales —violencia que no es sino la réplica insoslayable de la violencia metafísica que siempre se ha intentado disimular—, por otra parte, procede a una lectura atenta y vigilante del pensamiento occidental, a una lenta y minuciosa labor estratégica de desplazamiento de efectos y de preocupaciones, de cambio de terreno, pero también de actitud, de tono, de estilo, en una palabra, de *escritura* que, planteándose de una forma directa las bazas filosóficas e ideológicas del trabajo propiamente intelectual, introduce un germen de insatisfacción incesante y de constante desasosiego en el apacible confort y familiaridad en el que se encuentra actualmente el pensamiento. Derrida así lo hace y muestra de este modo a qué altura se sitúan hoy en día los verdaderos desafíos. En ello radica su condición de filósofo intempestivo y apátrida a la manera nietzscheana.

Pues la violenta novedad y actualidad de su pensa-

miento, su vitalidad, pero también su fuerza de provocación están al servicio de uno de los intentos más ricos, sugerentes y serios de pensar en nuestra época actual: al servicio de un aparato teórico y práctico riguroso para la comprensión más lúcida y activa de la historia del pensamiento occidental.

NOTAS

1. *Mimésis desarticulations*, París, Aubier-Flammarion, 1975, p. 7. Todas las traducciones de los textos de Derrida son mías. De ahí que las referencias remitan siempre a las ediciones francesas.

2. *Positions*, París, Minuit, 1972, p. 54.

3. «Artaud es el primero que quiso reunir en un árbol martiroológico a la amplia familia de los locos geniales» («La Parole soufflée», en *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, p. 274 n.1).

4. «Qual Quelle. Les Sources de Valéry», en *Marges de la Philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 327.

5. «Pensar la clausura de la representación es, por lo tanto, pensar el cruel poder de muerte y de juego que permite a la presencia nacer a sí misma, gozar de sí por medio de la representación en la que se escamotea en su *différance*. Pensar la clausura de la representación es pensar lo trágico: no ya como representación del destino sino como destino de la representación. Su necesidad gratuita y sin fondo» («Le Théâtre de la Cruauté et la Clôture de la Représentation», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 368).

6. *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, p. 130.

7. *Positions*, ed. cit., pp. 93-94.

8. «Qual Quelle. Les Sources de Valéry», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 349. Asimismo Derrida afirma en un escrito mucho más reciente: «Con esta distinción entre lo empírico y lo esencial, un límite se complica, el de lo filosófico como tal, la distinción filosófica. La filosofía se halla, *se recobra*, entonces en los parajes de lo poético, incluso de la literatura. Se recobra pues la indecisión de este límite, quizá lo que más provoca a que se piense. Se recobra, no se pierde ahí necesariamente como lo creen, en su credulidad tranquila, aquellos que creen saber por dónde pasa dicho límite y se mantienen aferrados con miedo, ingenuamente, aunque sin inocencia, faltos de lo que ha de llamarse la *experiencia filosófica*: una determinada travesía cuestionante de los límites, la inseguridad respecto de la frontera del campo filosófico —y sobre todo la *experiencia de la lengua*, siempre tan poética, o literaria, como filosófica—» (*Schibboleth*, París, Galilée, 1986, p. 80).

9. *Positions*, ed. cit., p. 95.

LA VIOLENCIA DEL DISCURSO METAFÍSICO

Antes de pensar en la fractura que permite penetrar en una cripta (aquella descubre la fisura o la cerradura, escoge el ángulo de un muro y procede siempre a algún forcejeo), es preciso saber que la cripta misma se construye en la violencia. En una o varias veces, una o varias, pero cuyas marcas son, ante todo, silenciosas.

J. DERRIDA

El pensamiento tradicional encierra una violencia que intenta ocultar bajo unas apariencias pretendidamente inocentes. ¿En qué consiste esta violencia? ¿Cuáles son las «marcas silenciosas» que permiten penetrar en la «cripta» de la metafísica para desenmascararla y que constituyen las raíces a partir de las cuales la filosofía occidental ha erigido y organizado todos sus mitos? El sentido y la racionalidad del discurso instituido, la búsqueda obstinada y estéril de un fundamento incommovible e inmutable, la búsqueda de la identidad y de la homogeneidad traducen unos mitos que Derrida tipifica como el «logofonocentrismo» del discurso tradicional y que se presentan como estrechamente solidarios de la gran ficción que constituye, a su vez, la historia de la metafísica como metafísica de la presencia. Búsqueda, en última instancia, de la familiaridad y rechazo del riesgo.

La metafísica de la presencia

A finales del siglo pasado, la intervención nietzscheana del platonismo se presenta ante todo como un in-

tento por superar el nihilismo que marca con su impronta todas las manifestaciones de la cultura occidental desde Sócrates y Platón. Dicho «platonismo» se traduce de forma general, en el terreno de la metafísica, en el de la moral y de la religión, por la oposición entre el mundo inteligible y el mundo sensible, por la oposición entre la razón, la verdad y el bien por un lado y, por el otro, los instintos, las pasiones, en una palabra, la vida.

El lema de «Dios ha muerto» acuñado, ya antes de Nietzsche, por pensadores pertenecientes a la Modernidad, esto es, al proceso de secularización de la cultura europea, no es asumido, sin embargo, hasta sus últimas consecuencias hasta Nietzsche, hasta que el propio Nietzsche lo plantea como muerte de todos los valores absolutos, lo cual supone asimismo el fin de la filosofía como platonismo. De acuerdo con el citado lema, «Dios» significa algo más que la idea monoteísta de Dios, de ese Dios único, propio de la visión cristiana del mundo, que opone de modo tajante el bien y el mal, el sentido y el sin sentido, la vida y la muerte. «Dios», el Dios muerto de Nietzsche, representa en realidad la máxima y más imperiosa necesidad de toda la cultura occidental, incluso secularizada: la necesidad de una norma ideal por la que poder regirse, una norma dispensadora de sentido que permita conocer y unificar coherentemente la realidad. Esta norma ideal, estos valores absolutos que Nietzsche ataca implacablemente y de los que anuncia la muerte irreversiblemente son también en cierto modo aquellos que Derrida denuncia, a su manera, como los propios de la metafísica de la presencia.

Por otra parte, al hilo de la problemática para él insoslayable de la pregunta por el Ser, Heidegger es quien denuncia de forma más categórica la metafísica como escritura teórica organizada en torno a un centro privilegiado: la presencia. Ello es fruto, sin duda, del pensamiento representativo que ha limitado siempre la cuestión del sentido del Ser al considerarlo únicamente en tanto que ser del ente, en tanto que fundamento del mismo¹ en un

horizonte de interpretación dominado por la idea de presencia.

No es cuestión aquí de hacer un recorrido por el concepto de representación a lo largo de la historia del pensamiento occidental, pero sí es importante apuntar el hecho de que la crítica heideggeriana conserva y potencia toda la riqueza histórica y significativa de dicho concepto. A pesar de que la concepción platónica del *eidos* es indudablemente un claro precedente de la tendencia posterior hacia una teoría del mundo como representación, cabe afirmar de forma general que en el mundo griego el hombre es contemplado por el ente.² En el mundo moderno, con la filosofía cartesiana más concretamente, se produce una inversión de esta situación: la *categoría de representación* se configura ya, desde ese momento, como categoría fundamental que inaugura el mundo de la representación. El Ser como presencia es pensado de ahí en adelante en relación con el sujeto humano.³ Las categorías de sujeto y de objeto pero también las de reflexión e intuición quedan así constituidas como categorías indisociables y complementarias de la de representación.⁴ La complicidad de todas estas nociones da lugar a un sistema categorial que se constituye, a partir de Descartes, en la raíz misma de una teoría del conocimiento marcadamente idealista. La categoría de representación se convierte de este modo en la relación privilegiada que cubre todo el ámbito del conocimiento: «Pensar es representar, relación de representación con lo representado (*idea* como *perceptio*). Representar significa en este caso: desde sí mismo ponerse algo delante y garantizar lo puesto como tal. Este garantizar tiene que ser un calcular porque sólo la calculabilidad garantiza de antemano y constantemente que se tenga la certidumbre de lo que se quiere representar. El representar no es ya el percibir lo presente a cuya desnudez pertenece el percibir mismo y precisamente como una clase peculiar de presencia en lo presente desnudo. El representar ya no es el desnudarse para..., sino el captar y comprender de... Lo que domina no es lo presente sino el ataque. Ahora, en

virtud de la nueva libertad, el representar es un proceder desde sí en el dominio de lo asegurado que previamente es preciso asegurar. Lo existente ya no es lo presente sino lo que por vez primera en el representar se pone enfrente, lo ob-jético. Representar es una objetización que procede, que domina. El representar lo impulsa todo a la unidad de lo así objético. El representar es *cogitatio*.

»Toda relación con algo, el querer, el pronunciarse, el sentir, es de antemano representadora, es *cogitans*, que se traduce por “pensante”».⁵

Todo esto tiene unas consecuencias importantes en las que Heidegger centra precisamente su crítica más puntual del pensamiento representativo. Las pretensiones idealistas (por ejemplo, privilegio concedido a la conciencia, etc.) de dicho pensamiento no sólo desvalorizan para Heidegger el espacio de apertura en el que ha de advenir «la cosa del pensamiento», sino que implica además:

1) un parentesco innegable entre representar y dar razón, esto es, establecer, constituir, sentar sobre seguro. Representar siempre ha sido pensar algo bajo el imperativo de la utilidad: el percibir encierra, pues, dentro de sí un percibir actuante en la razón que propone fines, impone reglas y dispone de los medios;⁶

2) una filosofía del concepto que es, en última instancia, una teoría de la identidad que necesariamente conlleva el olvido y rechazo de la diferencia entre el Ser y el ente.

Es preciso, por lo tanto, renunciar al pensamiento representativo, al Ser concebido como fundamento, al hombre como animal racional (convertido en sujeto en la época moderna), a las certezas del *cogito*, a la teoría del juicio y a la proposición sujeto-predicado (expresión por excelencia del pensamiento representativo-explicativo). En los escritos de Heidegger va apareciendo de forma cada vez más marcada el rechazo de la subjetividad metafísica, esto es, del sujeto como origen y fundamento del sentido. Para él el auténtico estatuto del ser del hombre se funda, por el contrario, en una relación con el Ser

mismo: relación de copertenencia fundamental del hombre y del Ser. Asimismo, en su recurso al lenguaje poético como vía de acceso al Ser, Heidegger cita el verso de Angelus Silesius: «La rosa carece de porqué, florece porque florece».⁷ Es decir: ausencia de razón, de porqué; despliegue de cada cosa desde sí misma pero también ausencia de fundamento y, por lo tanto, de representación. Sólo mediante la superación del pensamiento representativo puede accederse a esa relación fundamental de copertenencia del hombre y del Ser y lograr *das andenkende Denken* (el pensamiento devoto).

Ahora bien, los términos que, a lo largo de la extensa obra heideggeriana, dicen la superación (*Überwindung*) de la metafísica son numerosos. En la «Introducción» a *¿Qué es metafísica?* emplea Heidegger el término *Rückgang* que podría traducirse por «retorno», «regreso» e incluso por «regresión», como un mirar hacia el origen en el que se plantea radicalmente la pregunta por el Ser. No obstante, este pensamiento que retorna no es un pensamiento restaurador, un pensamiento que siente nostalgia por un principio irrecuperable. De lo que se trata, por el contrario, es de pensar mejor el origen del pensamiento que es a su vez su verdadero destino. Para ello, el pensamiento ha de dar un paso atrás (*Schritt zurück*) —este es otro término que dice la superación de la metafísica— que pone en cuestión la relación del pensamiento con su historia, tal como ya lo hizo Hegel. Pero, a diferencia de este último, Heidegger considera que no se trata de ascender, de progresar hacia arriba, sino de descender «hasta la proximidad de lo más cercano».⁸ No obstante, el término por antonomasia de la superación (*Überwindung*) puede prestar, a su vez, a confusiones. Heidegger no concibe dicha superación como una simple refutación (*Widerlegung*) que corrija los errores del pensamiento anterior: el olvido mismo del Ser —como se verá más adelante— no es una falta de pensamiento. Tampoco se trata de eliminar o rechazar, mediante superación, la metafísica: la inversión sin más de la metafísica llevaría a una nueva postura metafísica. Este es precisamente el re-

proche que Heidegger dirige (no es éste el lugar de discutir si con más o menos razón) a la inversión nietzscheana del platonismo.⁹ Pero aunque Heidegger critica dicha inversión tal como la lleva a cabo Nietzsche, en lo que sí está de acuerdo con él es en que en la superación de la metafísica de lo que se trata es de «sobrepasar o superar el nihilismo, rechazando el modo metafísico de representación, no para “jubilar” a la metafísica, sino para aceptarla liberando su esencia y encaminando el pensar a esa liberación».¹⁰

Para Heidegger la superación consiste, pues, más bien en una *Verwindung* (que podría traducirse por «retorsión»),¹¹ en una transición o paso a otro ámbito del pensamiento, en luchar por una transformación esencial del pensamiento que transforme también la esencia humana ya que el olvido del Ser, en última instancia, se manifiesta asimismo como olvido de las condiciones del propio ser del hombre. El nuevo gesto del pensamiento es el sosiego (*Gelassenheit*) como espera, en donde la iniciativa escapa totalmente a la voluntad del hombre. Es preciso, pues, renunciar al lenguaje metafísico, renunciar a la innegable voluntad de poder que se esconde bajo los intentos habituales de superar la metafísica y acostumbrarse, en cambio, a un pensamiento que quiere el no-querer, que renuncia a la voluntad.

Es evidente que estos desarrollos de Nietzsche y Heidegger suponen un paso decisivo en la medida en que propician una serie de rupturas y cambios de fundamentación frente al discurso metafísico tradicional, a la vez que abonan y potencian la denuncia derridiana de la obsesión que ha padecido desde siempre la filosofía occidental por encontrar una explicación radical, un principio originario a partir del cual poder fundamentar el resto del edificio y ser capaz, incluso, de dominar su propio límite.

Resumiendo, puede decirse que las determinaciones por las que, a lo largo de la historia, pasa el sentido del ser como presencia y que, aun cuando varían según las

épocas, responden todas ellas a una raíz común, a una relación natural y necesariamente inmediata, para la metafísica, del pensamiento como discurso racional (*logos* inseparable de la verdad y del sentido) con la voz (*foné* que dice el sentido) son:

[...] presencia de la cosa a la mirada como *eidos*, presencia como sustancia/esencia/existencia (*ousia*), presencia temporal como punta (*stigmé*) del ahora o del instante (*nun*), presencia a sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de uno mismo, intersubjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.¹²

Prescindiendo de las dos primeras determinaciones señaladas en este texto por Derrida, determinaciones propias del mundo antiguo presidido por el pensamiento de Platón y Aristóteles (no hay que olvidar, sin embargo, los análisis extremadamente agudos que Derrida hace de la filosofía platónica en la que se realiza «la presencia de la cosa a la mirada como *eidos*» ni tampoco el minucioso análisis derridiano de la temporalidad en Aristóteles) y del mundo medieval incluso, cabe afirmar que las dos últimas determinaciones de la presencia se presentan como los dos pilares incontrovertibles sobre los que se asienta la metafísica de la presencia:

1) La primacía del ahora-presente en el concepto «vulgar» de tiempo. Este tiempo conceptualizado por la metafísica se caracteriza por el privilegio del instante-presente del que dependen el pasado y el futuro según una sucesión espacial homogénea, continua y lineal. Sucesión de la que provienen tanto la oposición originario/derivado como una concepción ontoteológica de la historia en la que se potencia el concepto de origen pleno (búsqueda ilusoria del paraíso perdido, de la utopía —ser, sustancia, sujeto, plenitud, presencia— en el origen de la vida) y el de teleología.¹³ Por su parte, y esto es fundamental, el privilegio de la linealidad es la imagen gráfica de la sucesión irreversible del tiempo en el que se habla:

La «línea» no representa más que un modelo particular, cualquiera que sea su privilegio. Este modelo se ha *convertido* en modelo y, en cuanto tal, permanece inaccesible. Si aceptamos el hecho de que la linealidad del lenguaje va necesariamente acompañada del concepto vulgar y mundano de la temporalidad (homogénea, dominada por la forma del ahora y por el ideal del movimiento continuo, recto o circular) que Heidegger muestra como determinante interno de toda la ontología desde Aristóteles hasta Hegel, la meditación sobre la escritura y la deconstrucción de la historia de la filosofía resultan inseparables.¹⁴

2) La primacía moderna de la conciencia que se establece por medio de la voz: presencia de la conciencia a sí misma, presencia del sentido en la conciencia (interioridad) del que habla y que, externamente, es expresado por medio de signos:

[...] el logos no puede ser infinito ni presente a sí mismo, no puede *producirse como auto-afección* más que a través de la voz: orden de significante por medio del cual el sujeto sale de sí a sí mismo, no toma prestado fuera de sí el significante que emite y que, al mismo tiempo, le afecta. Tal es al menos la experiencia —o conciencia— de la voz: del oírse-hablar. Se vive y se dice como exclusión de la escritura, esto es, del recurso a un significante «exterior», «sensible», «espacial», que interrumpe la presencia a sí.¹⁵

Para la tradición, pues, la voz ocupa en el lenguaje una centralidad antropológico(lógica). La voz tiene una relación de proximidad esencial y absoluta con el pensamiento. De ahí que la civilización occidental privilegie, frente a la escritura que sólo es un instrumento secundario y representativo, el habla plena que dice un sentido que ya está ahí, presente en el logos.

Este rechazo de la escritura se inscribe en el amplio contexto de una lógica del discurso que marca todos los conceptos operativos de la metafísica tradicional, estableciendo a partir de la oposición realidad/signo todo un sistema jerarquizado de oposiciones que el pensamiento

occidental ha asumido y utilizado desde siempre: presencia/ausencia, inteligible/sensible, dentro/fuera, y entre otros muchos, por supuesto, significado/significante, logos (pensamiento y habla)/escritura (representación del pensamiento y del habla). En esta cadena jerarquizada, el primer término, el término «superior», pertenece a la presencia y al logos mientras que el segundo denota invariablemente una caída, una pérdida de presencia y de racionalidad.

Despreciar la escritura, rebajarla y relegarla a simple función secundaria, instrumental y representativa del habla responde, por parte del pensamiento tradicional (que esconde la violencia de su gesto tras la denuncia de la escritura como violencia o mal lingüístico —que afecta al habla plena— pero también como mal político y moral, frente al logos entendido como remedio), al rechazo y desprecio generalizado del cuerpo, de la materia exterior al logos, al espíritu o conciencia; al rechazo del «significante “exterior”, “sensible”, “espacial”, que interrumpe la presencia a sí»; a la necesidad de buscar y alcanzar un significado definitivo trascendental (toda vez que el logos es un significado puro que no necesita del cuerpo y en el que el concepto de verdad y de sentido están ya constituidos antes del signo); en una palabra, a la irreprimible compulsión de reducir lo otro a lo propio, a lo próximo, a lo familiar, de reducir la diferencia a la identidad a fin de crear de este modo el ilusorio fundamento del saber clásico: el del mito de la presencia total y absoluta que coincide inevitablemente con el del habla pura (supremacía occidental del lenguaje hablado sobre el escrito).

Logocentrismo y fonocentrismo

El privilegio de la presencia como conciencia que se establece por medio de la voz (relación necesaria e inmediata que la tradición occidental pretende establecer entre el pensamiento —logos— y la voz —foné—) y en detrimento de la escritura, la ilusión de transparencia ab-

soluta del significado trascendental (sentido previo y absolutizado, complemento de la presencia, de la interioridad) que se esconde detrás de todos los juicios, metas y aspiraciones de la metafísica: estos mitos que funcionan, en el pensamiento occidental, con toda la fuerza fanática y ciega de los engaños es lo que Derrida denomina el *logofonocentrismo* del discurso de Occidente. Logofonocentrismo puesto al servicio de la metafísica de la presencia cuya historia se convierte así en un *querer-oírse-hablar* absoluto, donde el oírse-hablar (como relación necesariamente inmediata) implica una voz silenciosa que no necesita de nada para ser, denotando así la ilusión de la impresión directa de un pensamiento. El sistema del oírse-hablar sirve, pues, de modelo de presencia y revela la solidaridad del logocentrismo, del fonocentrismo y de la metafísica de la presencia:

Hemos identificado el logocentrismo y la metafísica de la presencia como el deseo exigente, poderoso e irremisible de semejante significado (trascendental).¹⁶

Dicho de otro modo, la engañosa ilusión del logos es que el decir y el querer-decir coinciden, que su relación originaria y esencial con la voz no se rompe nunca. Solidario asimismo de la inclinación metafísica a determinar el ser del ente como presencia,¹⁷ el logocentrismo como orientación de la filosofía hacia un orden del significado (Pensamiento, Verdad, Razón, Lógica, Mundo) concebido como fundamento que existe por sí mismo es, en resumidas cuentas, idealismo.¹⁸ Idealismo que favorece el contenido eidético, la idea, el sentido o significado; que potencia la presencia de idealidades, de formaciones de sentido cuya posibilidad está constituida por la repetibilidad entendida como poder de reiterar el mismo sentido. Lo cual implica alcanzar el principio de identidad (fundamental para la plenitud de la presencia en sí, de la conciencia misma).

Si el rechazo de la escritura no se constituye en tema explícito en autores como Descartes o Hegel, ello

no impide que éste esté presente en los comienzos mismos del pensamiento metafísico que, ya desde la época remota de los griegos, se presenta como discurso logocéntrico. Puede hallarse un buen ejemplo de ello en cierto pasaje del *Fedro* (274e-275b) de Platón que relata la ofrenda de la invención del alfabeto que hace Theuth al rey Thamus.¹⁹ Aparece aquí una condena explícita de la escritura por parte de Sócrates que relata la historia, fijándose ya una prohibición histórica que el pensamiento metafísico recibe desde entonces ininterrumpidamente.

El saber occidental se produce a partir de la escritura fonética que convierte a la escritura en mera técnica auxiliar de la significación y privilegia la voz como depositaria única del poder del sentido: el logocentrismo viene a ser, por lo tanto, «la metafísica de la escritura fonética (por ejemplo, del alfabeto)».²⁰

Así pues, si el logocentrismo se instaura en la necesidad de una destitución de la escritura, es indudable que esta aventura llega actualmente a un momento de agotamiento en el que, mediante la anunciada muerte del libro, lo que se anuncia fundamental y —pudiera parecer— paradójicamente es la muerte del habla:

Pese a las apariencias, esta muerte del libro no anuncia sin duda (y, en cierto modo, desde siempre) más que una muerte del habla (de un habla pretendidamente plena) y una nueva mutación en la historia de la escritura, en la historia como escritura.²¹

La progresiva inversión de la prohibición de la escritura será precisamente, como se verá más adelante, el positivo balance de la gramatología derridiana como ciencia general de la escritura. Dicha empresa indica la propia posibilidad histórica a partir de la extensión de un acontecimiento que tematiza la situación presente como etapa final de la época de la metafísica logocéntrica y ve que el lenguaje, que progresivamente viene a invadir el campo problemático universal, desborda sus propios límites seculares.²²

Por otra parte, «la historia de la metafísica ha asignado siempre al logos el origen de la verdad en general» y ésta ha sido siempre «el rebajamiento de la escritura y su rechazo fuera del habla “plena”». ²³ En efecto, en la historia del pensamiento occidental, la noción de Verdad se produce siempre a partir de la relación esencial que une el logos con la foné. Esta última, como sustancia espiritualizada, determina la ilusión de la pura presencia a sí del sentido del habla, actuando como lugar de espiritualización y, por ende, de cancelación del significante y de su materialidad escrita con vistas al ideal de una pura presencia a sí del significado.

El logocentrismo, como lógica del decir, como lógica de una relación entre el signo y la Verdad que pasa por el privilegio del logos, se produce, pues, a partir de la preeminencia concedida a la voz o, si se prefiere, el privilegio de la voz es un privilegio metafísico que conduce al logocentrismo. El logocentrismo se determina, por lo tanto, como fonocentrismo, esto es, como «proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido». ²⁴

El fonocentrismo, forma que reviste la lógica del discurso, responde al terrible poder de simplificación de la metafísica que define el lenguaje como foné, viva voz (situando el habla en una relación directa y natural con el significado), y la escritura como revestimiento, como representación externa del habla. En este sentido, el sistema fonocéntrico requiere que la voz sea oída inmediatamente por el que la emite. El oírse-hablar no es otra cosa que la conciencia de sí, la presencia a sí de la conciencia que se habla/se oye a sí misma inmediatamente de viva voz: la presencia del sentido a la conciencia de sí. La voz se da a la conciencia como íntimamente ligada al pensamiento del concepto significado. La voz, elemento de proximidad a sí, aparece como la conciencia misma. El privilegio de la conciencia es la posibilidad de la viva voz, ²⁵ expresión que dice el lazo que une foné, logos y presencia. El sujeto que habla es consciente de estar presente a lo pensado en la cercanía máxima

con lo ideal ya que, para ello, no necesita de ningún instrumento o accesorio externo. Buen ejemplo de ello lo constituye el cogito cartesiano. El «yo» del *je pense, donc je suis* resiste a cualquier duda acerca de su realidad, de su veracidad, de su certeza, desde el momento en que está presente a sí mismo en el acto mismo de pensar, de dudar o de pronunciarlo en su mente.

Una vez explicitada la estrecha solidaridad del logocentrismo y del fonocentrismo con aquella tradición que Derrida denomina metafísica de la presencia, queda todavía por apuntar la profunda relación que el logocentrismo mantiene asimismo con el falocentrismo. Para expresar esta relación Derrida habla de *falocentrismo*:

Con este término —falocentrismo— trato de absorber, de hacer desaparecer el guión mismo que une y vuelve pertinentes el uno para con la otra aquello que he denominado, por una parte, *logocentrismo* y, por otra, allí donde opera, la estrategia *falocéntrica*. Se trata de un único y mismo sistema: erección del logos paterno (el discurso, el nombre propio dinástico, rey, ley, voz, yo, velo del yo-la-verdad-hablo, etc.) y del falo como «significante privilegiado» (Lacan).²⁶

En otras palabras, la autoridad del logos, del significado trascendental, asume al tiempo que justifica el orden masculino como punto de referencia privilegiado. Frente a esto, la diseminación (que es lo que no vuelve al padre) a la que Derrida somete toda operación textual supone un riguroso desplazamiento de los supuestos culturales —e incluso políticos— que han llevado a potenciar la razón patriarcal como autoridad del autor respecto al significado último de un texto y como necesidad de distinguir los significados legítimos de los ilegítimos,²⁷ necesidad que, en última instancia, remite al deseo de búsqueda y garantía del origen. En este mismo orden de cosas, el *Fedro* platónico condena la escritura en tanto que, al estar desligada del padre (el emi-

sor) y del origen (el pensamiento), constituye un medio de comunicación no sólo ya imperfecto y poco fiable sino incluso *bastardo*.²⁸

La preocupación por el lenguaje y la marginación de la escritura

La preocupación filosófica por el lenguaje —no sin importantes precedentes a lo largo de la historia del pensamiento occidental— cobra, sin duda, un peso decisivo en el siglo XIX.

Ahora bien, paulatinamente, la investigación lingüística, que se constituye en el prototipo de tratamiento teórico de toda realidad como lenguaje, es sin duda a ojos de Derrida la forma que adopta la metafísica —como institución y desarrollo de una «ciencia»— para sucederse a sí misma como proyecto de la época contemporánea. Quizá donde de forma más precisa puede encontrarse la afirmación derridiana de la complicidad de la lingüística con el pensamiento metafísico sea en la denuncia que lleva a cabo Derrida del fetichismo del fonologismo, fonologismo metafísico y lingüístico que, desde Platón, se extiende a lo largo de la historia de la filosofía occidental como motivo permanente de la época metafísica que preside a la represión de la escritura y que, asimismo, se convierte en modelo epistemológico que rige gran parte de la lingüística contemporánea (de Saussure a Jakobson), inspirando a su vez a una buena parte de las demás ciencias humanas.²⁹

El privilegio de la presencia sigue siendo la piedra de toque de toda teoría del lenguaje y de la comunicación. En efecto, si el lenguaje se concibe en términos de presencia, ello implica la renovada preeminencia concedida a la voz y, por consiguiente, la concepción de que la escritura, en términos de presencia, es deficiente y amenazadora: como mucho puede considerársela como una restauración indirecta y sólo aproximativa de la presencia. La lingüística se coloca, pues, como ya lo había he-

cho la metafísica con anterioridad, en la dimensión de la viva voz, de la potenciación de la voz como expresión por excelencia del pensamiento.

De forma general y esquematizando al máximo, puede decirse que, para la tradición, los sucesivos momentos de gestación y expresión del pensamiento van a la par del proceso de degradación de la plenitud de la presencia. Así, en un primer momento considerado como el origen, está el pensamiento, la plena presencia del pensamiento a sí mismo. Pero este pensamiento —pura presencia a sí— sólo puede expresarse y comunicarse a través de sistemas mediadores. La forma de expresión del pensamiento es el habla que, pese a ser mediación, se presenta como *comunicación natural y directa*. Las palabras que se emiten «son signos espontáneos y casi transparentes del pensamiento actual del hablante que el receptor que escucha espera captar»,³⁰ signos por medio de los cuales se comunican dos personas *presentes*. De este modo, el habla está en conexión directa con el significado, y los significantes, una vez emitidos, desaparecen sin llegar a constituirse en estorbo. La escritura, por el contrario, último estrato de expresión del pensamiento, convierte el lenguaje en una serie de marcas físicas sin relación aparente con el pensamiento que las produce, ya que operan *en ausencia* del hablante y del receptor. Para la tradición, esta forma de comunicación es vista como representación indirecta y artificial del habla, representación imperfecta que puede llegar a convertirse en deformación y que, en todo caso, constituye un acceso incierto al pensamiento. Así pues, frente al habla concebida como la verdad del lenguaje, como el ideal, la escritura no puede por menos que ser la mentira misma del lenguaje.

De este breve recorrido se deduce con bastante facilidad que es sobre todo el rechazo del significante (por oposición al privilegio otorgado al significado) el que toma forma como rechazo de la escritura que, como mucho, queda reducida a técnica accesoria y representativa del lenguaje si no es, como a veces ocurre, considerada

como distorsionante, parasitaria y usurpadora del cometido del habla.

Lo constitutivo del discurso como privilegio del habla es el *binarismo significado/significante* que implica concebir la escritura como algo derivado, exterior y representativo, como un *signo de signo*. Concepción esta de la escritura realmente restringida al estar propiciada por el prejuicio que hace de la escritura meramente alfabética la perfección final de toda escritura. La escritura fonética (silábica y alfabética) es el modelo de la escritura en general pero sólo en el ámbito de la cultura occidental, esto es, en un ámbito fuertemente influido por la fonetización y por un pensamiento logocéntrico. En este orden de cosas, el privilegio de la linealidad, consecuencia también del pensamiento logocéntrico y modelo que impera en la concepción tradicional del tiempo y, por ende, de la historia, se confunde a su vez con la escritura fonética que se plasma así como sucesión lineal: la escritura fonética es la imagen gráfica de la sucesión irreversible del tiempo en que se habla.³¹

Ahora bien, no hay que olvidar que es el acontecimiento de la escritura fonética (cuya forma extrema es indudablemente la escritura alfabética), a partir del cual se produce el saber occidental, el que convierte a la escritura en una técnica auxiliar de la significación y privilegia la voz como depositaria única del sentido. La marginación de la escritura como tal técnica auxiliar es un hecho que se produce ya desde Grecia y que ha de ser visto como el origen mismo de la filosofía entendida como *episteme* y de la verdad como unidad de logos y foné. Vista, pues, la escritura como una amenaza para el anhelado predominio de la presencia, la represión de la escritura es algo que ni las sucesivas rupturas epistemológicas operadas entre los siglos XVII y XVIII, primero por Leibniz y luego por Fréret y Warburton, consiguen superar.

Para Derrida, todas las polémicas que se desarrollan a partir del siglo XVII en torno a la escritura responden, en última instancia, a un intento de clasificación regulado por la conceptualidad tradicional, esto es, por las ca-

tegorías logocéntricas del pensamiento occidental. Dichas polémicas responden asimismo a una definición restringida de la escritura desde el momento en que, por ejemplo, en el proyecto leibniziano y post-leibniziano de una escritura universal, se privilegia un determinado sistema de escritura en orden a una pretendida pureza de representación del pensamiento o de la estructura de la realidad. Dicho proyecto leibniziano de una característica universal, en tanto que implica la posibilidad de sustituir el razonamiento por el cálculo, hace de Leibniz el precedente de toda la lógica formal moderna. Ahora bien, para Derrida, un triple prejuicio (prejuicio teológico, prejuicio chino y prejuicio jeroglifista)³² impide a Leibniz instaurar una ciencia general de la escritura que muy bien hubiera podido asemejarse al proyecto de la gramatología derridiana.

Por su parte, la ruptura intra-científica y epistemológica de Fréret y Warburton libera de algunos de estos prejuicios el campo teórico permitiendo así una reflexión sistemática de las relaciones entre la escritura y el habla. No obstante:

La teoría de la escritura no sólo necesita una liberación intra-científica y epistemológica análoga a la que operaron Fréret y Warburton sin tocar a las bases a las que nos referimos aquí. Sin duda es preciso emprender hoy en día una reflexión en la que tanto el descubrimiento «positivo» como la «deconstrucción» de la historia de la metafísica, con todos sus conceptos, se controlen recíproca, minuciosa y laboriosamente. Sin ello, toda liberación epistemológica corre el peligro de ser ilusoria o limitada y de proponer únicamente comodidades prácticas o simplificaciones de nociones a partir de unos fundamentos que la crítica deja intactos.³³

El problema de la escritura trae, pues, consigo el de todo el conjunto de la tradición occidental y, muy concretamente, el de la metafísica representacionista y logocéntrica que en ella ha imperado como modelo. De ahí que, al igual que Heidegger rastrea a lo largo de la historia del pensamiento metafísico los síntomas inequívocos

del olvido del Ser, Derrida, en su recorrido por la historia de dicho pensamiento, se detiene en aquellos prejuicios *logofonocéntricos* que han hecho posible y deseable la marginación de la escritura en el ámbito de toda la cultura occidental.

A modo de ejemplo, he aquí algunos de los análisis derridianos que parten, sin duda, de un interrogante común:

¿Por qué, subordinando o condenando la escritura, ha escrito tanto Platón al tiempo que planteaba, *a partir de la muerte* de Sócrates, sus escritos como juegos, que acusaba lo escrito en lo escrito y que presentaba contra él esta denuncia que no ha cesado de resonar hasta nuestros días?

¿Qué ley rige semejante «contradicción», la oposición a sí mismo de lo dicho contra la escritura, dicho que se dice contra sí mismo desde el momento en que se escribe, que escribe su identidad consigo mismo y conquista su propiedad *contra* este fondo de escritura? Esta «contradicción» que no es otra que la relación consigo misma de la dicción que se opone a la inscripción y se *da caza* a sí misma al perseguir aquello que no es sino su propio *engaño*, esta contradicción no es contingente. Para reconocerlo bastaría con tener en cuenta que aquello que parece inaugurarse en la literatura occidental con Platón no dejará de reproducirse al menos en Rousseau y más tarde en Saussure.³⁴

El fármaco platónico

¿Por qué, en efecto, desde Platón, la reflexión filosófica trabaja asiduamente en reducir los efectos del discurso escrito —que ella es inevitablemente— definiéndose así en oposición a la escritura y, por ende, también en oposición a sí misma?

La obra de Platón en donde de forma más evidente se precisa la crítica de la escritura que regirá en todo el pensamiento occidental es el *Fedro*.³⁵ En el pasaje 230d

de dicho diálogo, al salir Sócrates —excepcionalmente— de la ciudad para ir al campo, se establece ya, por medio de un comentario que Sócrates hace de pasada, una clara oposición entre la ciudad y el campo, entre la cultura y la naturaleza, entre lo interior y lo exterior. Estas oposiciones responden, de hecho, a otra si cabe más importante: la que se establece entre *spoudè* (lo serio) y *paidia* (el juego, la diversión, el placer), oposición que se encuentra asimismo reflejada en el pasaje 276b donde Sócrates refiere a grandes rasgos la distancia que separa al agricultor que siembra con fines rentables del jardinero que sólo lo hace por placer:

Por una parte, el agricultor paciente y sensato, por otra el jardinero de lujo, impaciente y jugador. Por una parte lo serio (*spoudè*), por otra el juego (*paidia*) y la fiesta (*eortè*). Por una parte la cultura, la agricultura, el saber, la economía, por otra el arte, el placer y el gasto sin reserva.³⁶

Esta posición entre *spoudè* y *paidia* no es otra que la que establece Platón en el *Fedro* entre la escritura-fármaco entendida como juego y dispendio peligroso y el habla noble, seria y productiva. El pasaje fundamental (274c-275b) relata la ofrenda que Theuth, hijo de Amón, hace al rey de Egipto, Thamus,³⁷ de varios de sus inventos, entre los cuales se encuentran los caracteres de la escritura (*grammata*):

Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría.³⁸

El soberano Thamus, origen del valor, es quien ha de asignar a la escritura su ser, esto es, su valor y su utilidad. Pero el soberano es el rey-dios-que-habla y el padre (y, por lo tanto, también el capital, el bien y el sol).³⁹ Como rey que habla y que no tiene necesidad de escribir (es más, el no saber escribir es una prueba más de la independencia que le otorga su condición de soberano),

Thamus considera inútil dicho regalo. Como padre, como jefe de la familia y, por consiguiente, como origen del logos, del poder de la palabra hablada,⁴⁰ ve asimismo la escritura como un *falso presente*⁴¹ que amenaza y perverte el habla, la memoria, pero también su propio estatuto como soberano y como padre.

[La escritura] no es el objeto de una ciencia, sólo el de una historia recitada, el de una fábula repetida. La relación de la escritura con el mito se precisa, al igual que su oposición al saber y, sobre todo, al saber que uno extrae de sí mismo, por sí misma. Y, al mismo tiempo, por medio de la escritura o del mito, la ruptura genealógica y el alejamiento del origen se hacen patentes.⁴²

Por lo tanto, la escritura ni siquiera es útil para la memoria, como lo pretende Theuth, al menos no lo es para la *mnesis*, la memoria viva, interior, presente a sí misma, aunque sí pueda serlo para la *hipomnesis*, la memoria muerta, exterior, con la que intentan los sofistas remedar el saber absoluto:

En verdad, el sofista finge saberlo todo: su «*polimatía*» (*Sofista*, 232a) no es nunca más que una apariencia. En la medida en que *echa una mano* a la hipomnesis y no a la memoria viva, la escritura es, a su vez, extraña a la verdadera ciencia, a la anamnesis en su movimiento propiamente psíquico, a la verdad en el proceso de su (de la) presentación, a la dialéctica. La escritura sólo puede imitarlas.⁴³

La escritura que para Theuth era un remedio para la memoria, se convierte, según Thamus, en veneno, en algo nocivo y peligroso. Estos son, precisamente, como señala Derrida, los dos sentidos contradictorios inherentes al término *fármaco*:

No existe remedio inofensivo. El fármaco no puede nunca ser simplemente beneficioso.

Por dos razones y a dos niveles diferentes. En primer lugar porque la esencia o la virtud bienhechoras de un fármaco no le impiden ser doloroso... Este doloroso

placer, ligado tanto a la enfermedad como a su mitigación, es en sí mismo un fármaco. Participa a la vez del bien y del mal, de lo agradable y de lo desagradable. O, más bien, en él se dibujan dichas oposiciones.

En segundo lugar, a un nivel más profundo, más allá del dolor, el remedio farmacéutico es especialmente nocivo porque es artificial... El fármaco se contrapone a la vida natural: no sólo a la vida cuando no la afecta ningún mal, sino incluso a la vida enferma o, mejor, a la vida de la enfermedad. Pues Platón cree en la vida enferma y en el desarrollo normal, por así decirlo, de la enfermedad... Al desviar el proceso normal y natural de la enfermedad, el fármaco es, por consiguiente, el enemigo de lo vivo en general, ya esté sano o enfermo. Es preciso recordar esto y Platón nos invita a hacerlo cuando la escritura es propuesta como fármaco. Contraria a la vida, la escritura —o, si se prefiere, el fármaco— no hace más que *desplazar* o *irritar* el mal. Esta será, en su esquema lógico, la objeción del rey a la escritura: con el pretexto de suplir la memoria, la escritura hace aún más olvidadizo, lejos de acrecentar el saber, lo reduce. No responde a la necesidad de la memoria, apunta al lado, no consolida la *mnesis*, sólo la *hipomnesis*. Actúa, pues, de hecho como todo fármaco.⁴⁴

La escritura que Theuth presenta al rey Thamus nada tiene que ver con la escritura de los escribas que es mera transcripción secundaria, mera repetición del habla viva del soberano. Esta última escritura no inquieta al rey: ni siquiera le presta atención. Por el contrario, la escritura que Theuth propone es una novedad que amenaza el orden instituido ya sea éste moral, familiar o político, en cuanto que la escritura se presenta como transgresión de la ley, muerte del soberano (o de la figura del padre) e inversión del sentido.

En el marco de la oposición habla/escritura, la escritura, propiedad de todos, supone una usurpación del poder detentado hasta entonces por el habla viva del soberano. En tanto que el padre-soberano es origen del logos, el hijo lo es de la escritura. Pero este hijo, origen de la escritura, es un hijo bastardo, miserable, perdido, un hijo que está fuera de la ley por parricida. En última instan-

cia, lo que aquí se debate es la defensa que la aristocracia lleva a cabo de los derechos que detenta contra una posible «usurpación» de los mismos por parte de la democracia,⁴⁵ esto es, la defensa del orden instituido contra una lógica de la subversión, del exceso:

Al actuar por medio de la seducción, el fármaco aparta de los cauces y de las leyes generales, naturales o habituales.⁴⁶

Ya antes se ha aludido a la contraposición entre *spoudé* y *paidia*: entre el habla noble y seria y la escritura-fármaco como juego gratuito. Ahora bien, el asunto es quizá algo más complejo todavía. En *Fedro* 276a Sócrates se refiere a la posibilidad de que este hijo bastardo que es la escritura-fármaco tenga, a su vez, un hermano que sí sea hijo legítimo. Este hermano «bueno», este hijo «bien nacido», no sería otro que el habla entendida como otro tipo de escritura:

Según un esquema que dominará toda la filosofía occidental, una buena escritura (natural, viva, sabia, inteligible, interior, hablante) se opone a una mala escritura (artificiosa, moribunda, ignorante, sensible, exterior, muda). Y la buena sólo puede ser designada en la metáfora de la mala. La metafóricidad es la lógica de la contaminación y la contaminación de la lógica. La mala escritura es, respecto a la buena, como un modelo de designación lingüística y un simulacro de esencia. Y si la cadena de las oposiciones de predicados que relacionan una escritura con la otra contiene en su red todas las oposiciones conceptuales del «platonismo» —considerado aquí como la estructura dominante de la historia de la metafísica— podrá decirse que la filosofía se ha jugado en el juego de dos escrituras. Cuando lo que precisamente quería era no distinguir más que entre habla y escritura.

Asimismo queda confirmado que la conclusión del *Fedro* resulta ser no tanto una condena de la escritura en nombre del habla presente cuanto la preferencia de una escritura frente a otra, de una huella fecunda frente a una huella estéril, de una simiente generadora, porque es depositada dentro, frente a una simiente mal gastada sin provecho alguno: frente al riesgo de la diseminación.⁴⁷

Platón condena, pues, sólo la escritura-fármaco porque el fármaco es el que introduce un germen de subversión:

El fármaco introduce y da cobijo a la muerte... Transforma el orden en adorno, el cosmos en cosmético. La muerte, la máscara, los afeites son la fiesta que subvierte el orden de la *polis*, tal como debería ser regulado por el dialéctico y por la ciencia del ser [...]

La entrada en escena del fármaco, la evolución de poderes mágicos, la comparación con la pintura, la violencia y la perversión político-familiar, la alusión a los afeites, a la máscara, a los simulacros, todo ello no podía dejar de introducir al juego y a la fiesta que no dejan nunca de ir acompañados de cierta urgencia o aflujo de esperma.⁴⁸

El término *fármaco* es el descubrimiento fascinante y a la vez temible del otro absoluto, tan diferente, tan extraño pero, de hecho, tan cercano e inscrito en el ser cuando parecía exterior. La amenaza del fármaco, dosis mortal insoportable para la filosofía occidental, es que introduce al otro, al doble peligroso, en el seno mismo de la filosofía:

El orden del saber no es el orden transparente de las formas o de las ideas, tal como retrospectivamente pudiera interpretarse: es el antídoto. Mucho antes de quedar dividido en violencia oculta y en justo saber, el elemento del fármaco es el lugar del combate entre la filosofía y su otro. Elemento *en sí mismo*, por así decirlo, indecible.⁴⁹

La lógica del fármaco al igual que la lógica del suplemento en Rousseau⁵⁰ deslizan la indecidibilidad en el discurso, subvierten el sistema jerarquizado de oposiciones de la metafísica tradicional e introducen en el pensamiento que los engendra un cierto margen de inquietud que pone en peligro la aparente tranquilidad logocéntrica de la metafísica de la presencia, a la que en buena medida pertenecen estos pensamientos.

Con esto se responde en parte al interrogante planteado al principio de este apartado: ¿por qué Platón, *al escribir* filosofía, condena la escritura? o, de forma más general, ¿por qué se produce la constante devaluación de la escritura en los escritos filosóficos?

Ahora bien, en lugar de reconocer que la marginación de la escritura como fármaco, como suplemento, es una operación crucial del pensamiento occidental que responde al miedo de la imposibilidad absoluta de toda identidad, de toda intimidad, en una palabra, de toda presencia, máximo anhelo de dicho pensamiento, la devaluación de la escritura se justifica mediante la consideración de que la escritura es un mero sustituto del habla, un simple medio de expresión del pensamiento, un medio irrelevante que, a menudo, constituye incluso una barrera y un peligro de contaminación para dicho pensamiento, pues no hay que olvidar, como se apuntaba más arriba, que para la tradición los sucesivos momentos de expresión del pensamiento van a la par del proceso de degradación de la plenitud de la presencia.

El «peligroso suplemento» rousseauniano

Al hablar de las distintas determinaciones de la presencia a lo largo de la historia del pensamiento occidental, habría que añadir la siguiente: «la presencia a sí del sujeto en la conciencia o en el sentimiento».⁵¹ Si de la primera ya se ha hablado largamente, la alusión al sentimiento evoca inmediatamente un nombre: el de Jean-Jacques Rousseau, defensor acérrimo de las pasiones, de la naturaleza que él contrapone, siguiendo así una directriz de todo punto convencional, a las ideas, a la cultura.

Para Rousseau,⁵² en un primer momento, el lenguaje gestual sería suficiente para las necesidades físicas y prácticas de unas sociedades naturales, muy distintas de las que posee el hombre civilizado. El lenguaje de gestos se revela, sin embargo, incapaz de expresar las pasiones y las necesidades morales que son las que acercan a los hom-

bres aunque también los separan. En orden a ellas surgiría el primer lenguaje hablado. Pero, para Rousseau, el hombre siente antes que piensa. El lenguaje es, pues, ante todo la expresión del sentimiento mucho más que la del pensamiento. Según esto, las pasiones son las que determinaron las primeras expresiones habladas, las exclamaciones más vitales que consistían sólo en vocales y eran, por lo tanto, inarticuladas y estrictamente metafóricas.

Es indudable, sin embargo, que este lenguaje «originario» y natural ha sufrido un desarrollo que Rousseau considera como un proceso de degeneración y corrupción del mismo. El lenguaje más consonántico y articulado, que inevitablemente le va mejor a la sociedad civilizada, ayuda sin duda a expresar las ideas de forma más precisa y exacta pero se adecua peor a la expresión de las pasiones que, para Rousseau, son lo fundamental. De ahí que la civilización y el lenguaje que le es propio, lenguaje con gran número de combinaciones gramaticales y con una escritura (alfabética), supongan una corrupción del estado natural del hombre.

Rousseau distingue, pues, entre el significado natural del lenguaje y su sentido convencional: las expresiones con significado natural son sonoras, prosódicas, armoniosas; son expresivas, figurativas, aforísticas y apasionadas. En cambio, las expresiones con significado convencional son prácticas, literales, exactas. En este orden de cosas, Rousseau habla de la superioridad de las lenguas del sur, lenguas que expresan la pasión, frente a las del norte, lenguas de la necesidad.

Ahora bien, si el primer lenguaje era ante todo expresivo y metafórico y el literal le es posterior e inferior, en tanto que degeneración del mismo, ello se debe en gran medida al papel que juega la escritura en todo este proceso.

Si el lenguaje, para Rousseau, es el corazón y el alma de la comunicación, la escritura —que le es externa— se basa asimismo en una convención externa de lo expresado: el signo escrito es sólo un *suplemento* para un signo natural, para la expresión hablada y, como tal, sólo le sir-

ve de corrupción pues altera el orden natural, altera el lenguaje cambiando el espíritu, sustituyendo la expresividad por la exactitud. Rousseau sistematiza de este modo la reducción de la escritura latente en la época. En el fondo esto responde a una cierta concepción logocéntrica y fonocéntrica del lenguaje en Rousseau. Para él, la escritura invierte el orden natural al no ser ella misma algo natural:

Cuando la naturaleza, como proximidad a sí misma, queda prohibida o interrumpida, cuando el habla fracasa al intentar proteger la presencia, la escritura se vuelve necesaria [...] Debe añadirse urgentemente al verbo [...] dado que el habla es natural o, al menos, es la expresión natural del pensamiento, la forma institucional o convencional más natural de significar el pensamiento, la escritura se añade a ella, se le adjunta a título de imagen o representación. En este sentido, no es natural. Hace que una presencia inmediata del pensamiento al habla derive en la representación y en la imaginación. Este recurso no sólo es «extraño»: es peligroso. Se trata de una técnica añadida, de una especie de ardid artificial y artificioso para volver presente el habla cuando, en verdad, está ausente. Es violencia hecha a la destinación natural de la lengua.

La escritura es peligrosa desde el momento en que, en ella, la representación pretende hacerse pasar por la presencia y el signo por la cosa misma.⁵³

Pero en Rousseau, al igual que en Platón, hay dos concepciones de escritura:

Rousseau repite el gesto platónico refiriéndose ahora a otro modelo de la presencia: presencia a sí en el sentimiento, en el cogito sensible que comporta simultáneamente en sí misma la inscripción de la ley divina. Por un lado, la escritura *representativa*, caída, segunda, instituida, la escritura en sentido propio y restringido, es condenada en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* [...] La escritura en sentido corriente es letra muerta, es portadora de muerte. Deja (a) la vida sin aliento. Por otro lado, en la otra cara de la misma declaración, la escritura en sentido metafórico, la escritura natural, divina y viva, es venerada; en dignidad es igual al origen del

valor, a la voz de la conciencia como ley divina, al corazón, al sentimiento, etc. La escritura natural queda de forma inmediata unida a la voz y al aliento. Su naturaleza no es gramatológica sino pneumatológica. Es hierática, muy cercana de la santa voz interior de la *Profesión de fe*, de la voz que se oye al entrar en uno mismo: presencia plena y veraz del habla divina a nuestro sentimiento interior.⁵⁴

La «mala escritura» es entendida como una adición, como un artificio que se agrega a la palabra viva, medio de expresión natural del lenguaje, y que así la elimina. La escritura es un mal, una intrusión o agresión que, desde fuera, le sobreviene al lenguaje interior e inocente.⁵⁵ Ahora bien, la oposición dentro/fuera, interior/exterior, para Derrida, no es inocente pues responde a ese sistema jerarquizado de oposiciones sobre el que la metafísica tradicional se asienta. Por otra parte, la escritura no sobreviene a un lenguaje inocente, sino que la violencia originaria de la escritura proviene, para Derrida, de que el lenguaje es ante todo escritura:

Desaríamos más bien sugerir que la pretendida derivación de la escritura, por real y masiva que sea, no ha sido posible más que a una condición: que el lenguaje «original», «natural», etc. no haya existido jamás, que nunca haya quedado intacto ni afectado por la escritura, que él mismo haya sido siempre una escritura.⁵⁶

En el fondo, el hecho de que Rousseau describa la escritura como suplemento peligroso y derivado del habla, descripción que Derrida interpreta como identificación inconsciente por parte de Rousseau entre la escritura y la masturbación (descrita por él como suplemento o sustitución de la naturaleza)⁵⁷ es algo que implica una carencia originaria en el seno mismo de la metafísica de la presencia.

El concepto de origen, de naturaleza, en Rousseau, se convierte así, en última instancia, en el mito mismo de la suplementariedad. Lo cual, sin duda, ha de inquietar a la oposición naturaleza/cultura.

La metafísica consiste, de aquí en adelante, en excluir la no-presencia determinando el suplemento como *exterioridad simple*, como pura adición o pura ausencia. El trabajo de exclusión se opera en el interior de la estructura de la suplementariedad. Lo paradójico es que se anula la adición por considerarla como una pura adición. *Lo que se añade no es nada puesto que se añade a una presencia plena a la que es exterior*. El habla viene a añadirse a la presencia intuitiva (del ente, de la esencia, del *eidos*, de la *ousia*, etc.); la escritura viene a añadirse al habla viva y presente a sí misma; la masturbación viene a añadirse a la experiencia sexual llamada normal; la cultura viene a añadirse a la naturaleza, el mal a la inocencia, la historia al origen, etc.⁵⁸

El suplemento se presenta como algo externo, añadido a algo completo por sí mismo, pero al mismo tiempo, y a pesar de ser algo extraño a la naturaleza de aquello a lo que se añade, le es esencial en tanto que compensa una carencia originaria de aquello que, en principio, era completo por sí mismo:

Pues el concepto de suplemento —que aquí determina al de imagen representativa— alberga en sí mismo dos significaciones cuya cohabitación es tan extraña como necesaria. El suplemento se añade, es un excedente, una plenitud que enriquece otra plenitud, el *colmo* de la presencia. Acapara y acumula la presencia [...] Esta especie de suplementariedad determina en cierto modo todas las oposiciones conceptuales en las que Rousseau inscribe la noción de naturaleza en tanto que ésta *debería* bastarse a sí misma.

Pero el suplemento suple. No se añade más que para sustituir. Interviene o se insinúa *en-lugar-de*; si colma es como se colma un vacío. Si representa y hace de imagen es por el defecto anterior de una presencia. Suplente y vicario, el suplemento es un adjunto, una instancia subalterna que *hace-las-veces-de*. En tanto que sustituto, no se añade simplemente a la positividad de una presencia, no produce relieve alguno, su lugar queda asignado en la estructura por la marca de un vacío. En algún lugar, algo no puede llenarse *consigo mismo*, no puede completarse más que dejándose colmar por medio de señas/signos y por poderes. El signo es siempre el suplemento de la cosa misma.

Esta segunda significación del suplemento no se puede sustraer de la primera. Ambas están funcionando en los textos de Rousseau.⁵⁹

Así, la educación⁶⁰ es considerada por Rousseau como algo que suple a la naturaleza. Esto implica un concepto de naturaleza bastante complejo en el fondo pues, por una parte, la naturaleza es algo completo en sí mismo, algo para lo cual la educación es sólo una adición. Pero, al mismo tiempo, y pese a su prioridad, la naturaleza es incompleta e insuficiente pues conlleva una carencia o ausencia inherente que hace que la educación sea algo externo a ella pero esencial.

Basten, pues, estos ejemplos para mostrar que la economía, la lógica del suplemento en Rousseau, tal como Derrida la expone, se convierte en algo verdaderamente peligroso para el pensamiento tradicional pues hace de la presencia plena algo no originario, algo siempre aplazado y reconstruido:

La suplementariedad que *no es nada*, ni una presencia ni una ausencia, no es ni una sustancia ni una esencia del hombre. Es precisamente el juego de la presencia y de la ausencia, la apertura de ese juego que ningún concepto de la metafísica o de la ontología puede comprender.⁶¹

La teoría saussuriana del signo

Define Saussure el lenguaje como un sistema de signos que genera su propio sistema de distinciones y diferencias. El proceso según el cual el lenguaje lo lleva a cabo y para cuya denominación recurre Saussure a la noción de articulación lingüística es lo que debe estudiar la teoría del lenguaje.

El análisis del signo lingüístico, que presenta las relaciones de contrastes y las posibilidades de combinación que componen una lengua, se revela así esencial para el estudio de los procesos de significación. Si, desde el punto de vista del lenguaje hablado (esto es, de la

lingüística en sentido restringido), cabe decir que la palabra une un concepto y una imagen-acústica, en la terminología semiológica, habría que decir que el signo une un significado y un significante, siendo éstos los dos componentes del signo lingüístico.

El estudio que Derrida lleva a cabo de la teoría lingüística saussuriana asocia necesariamente dos tesis fundamentales de Saussure: la del *carácter diferencial del sistema lingüístico*⁶² que, a su vez, hace posible la de la *naturaleza arbitraria e institucionalizada del signo*.⁶³ El signo, para Saussure, es arbitrario. Cada signo se define no por unas propiedades esenciales o convencionales sino precisamente por las diferencias que lo distinguen de otros signos: el signo es una unidad relacional. Así, puede afirmarse que Saussure define la identidad más en términos de ausencias comunes que de presencia. Ahora bien, las distinciones y diferencias que el lenguaje genera no se determinan nunca por relación a entidades extralingüísticas (es decir, el lenguaje es el que las genera, por lo tanto, éstas no son algo que la realidad contiene de antemano y que el lenguaje se limitaría a nombrar). De ahí que, para Saussure, el sistema lingüístico, que se constituye en un sistema de diferencias con términos positivos, sea a pesar de ello una totalidad que se autocontiene y cuya naturaleza es —Saussure insiste en ello— puramente racional.

Estas tesis, en cierto modo, permiten llegar a conclusiones destructoras respecto al sistema general de la conceptualidad lingüística y a sus premisas explícitas. En un sistema donde sólo las diferencias son constitutivas del valor lingüístico y

al no ser nunca la diferencia en sí misma y por definición una plenitud sensible, su necesidad contradice el alegato de una esencia por naturaleza fónica de la lengua. Por lo mismo, impugna la pretendida dependencia natural del significante gráfico. Ésta es una consecuencia que el mismo Saussure saca en contra de las premisas que definen el sistema interno de la lengua.⁶⁴

El trabajo de la diferencia, desde el momento en que no se sitúa en el plano de la oposición sensible/inteligible sino que produce lo sensible como significante, es tal que comporta necesariamente la reducción de la sustancia fónica. En virtud de ello distingue Saussure entre lengua y habla. Ahora bien, la reducción saussuriana de la materialidad fónica,⁶⁵ que indica la necesidad de tener en cuenta la labor de la diferencia como fuente del valor lingüístico, indica la vía de liberación de la lingüística hacia el campo de la gramatología pues permite comunicar diferencia y huella.

Saussure postula la imagen-acústica (o impronta psíquica) como lugar germinal del sentido. Este concepto de impronta psíquica se revela así fundamental para un pensamiento de la huella como es el derridiano. Desde el momento en que la idea de la impronta (a través de la imagen-acústica) se convierte en la idea del aparecer del sonido como aparición de una materia ya trabajada originariamente por la diferencia,⁶⁶ el sistema lingüístico se presenta como una estructura de referencias infinitas donde sólo hay huellas, huellas previas a cualquier entidad de la cual pudieran derivar.

En virtud de su carácter diferencial, el sistema lingüístico no puede determinarse fuera de la posibilidad de una inscripción. Y es la diferencia como espaciamiento⁶⁷ la que permite así a una cadena espacial (escritura) articularse sobre una cadena fónica.⁶⁸ Dicho de otro modo, la diferencia como espaciamiento da cuenta de la lengua como sistema articulado. La posibilidad de la articulación es la posibilidad de constituir una lengua, la posibilidad de una articulación lineal —gráfica o fónica— de una unidad. La pasividad del habla respecto de la impronta es lo que constituye, para Saussure, la posibilidad del habla respecto de la lengua:

La relación entre la pasividad y la diferencia no se distingue de la relación entre la *inconsciencia* fundamental del lenguaje (como arraigo en la lengua) y el *espaciamiento* (pausa, espacio en blanco, puntuación, intervalo en general, etc.) que constituye el origen de la significación.⁶⁹

En base al carácter diferencial del sistema lingüístico, el signo bien podría constituir una vía inmejorable para pensar la huella, la *différance* derridiana. El signo se constituye en la huella de aquello que significa, de lo que re-presenta, permitiendo de este modo diferir el pensamiento de la cosa misma. Sirve, pues, para pensar fuera de la presencia lo que la precede y la destruye: la *huella*. Ahora bien, el concepto saussuriano de signo está ligado a los conceptos básicos del logocentrismo. Su formulación no se sustrae al pensamiento metafísico sino que se inscribe de lleno en él. El signo implica la distinción de sus dos componentes, significado y significante, oposición cómplice de todo el sistema jerarquizado de oposiciones metafísicas: interioridad (del significado) / exterioridad (del significante que representa al primero), inteligible/sensible, distinción ésta que remite a un logos absoluto donde el significante encuentra su fundamento en la presencia,⁷⁰ esto es, en la experiencia de la voz. En la medida en que el signo saussuriano es un elemento ordenado con vistas a un sistema, es imposible concebirlo, concebir la relación significado/significante, sin recurrir a un significado trascendental, a un concepto significado en sí mismo, independiente de la lengua y del sistema de significantes,⁷¹ que establece la posibilidad misma del signo al tiempo que lo excede. La relación significado/significante es totalmente metafísica, es una relación de representación. Por eso, para Derrida, no hay más remedio que sospechar de la noción misma de signo.

El signo saussuriano, que —como ya se apuntó— podría abrir una vía inmejorable para pensar la huella, se revela incapaz de convertirse en tal huella. Éste es, en parte, el resultado de que Saussure potencie la dimensión estructural y sincrónica de las distinciones lingüísticas frente a la dimensión diacrónica y genética. Las distinciones lingüísticas no son derivadas sino originales: es el lenguaje el que las genera. Hasta aquí Derrida acepta la tesis de Saussure. Sin embargo, el hecho de que los valores de los signos lingüísticos se establezcan por su mutua negación y oposición implica concebir las distinciones

lingüísticas como una operación sincrónica, esto es, como una operación donde los signos lingüísticos, para poder oponerse mutuamente, han de estar simultáneamente presentes los unos a los otros. Ahora bien, para Derrida, toda operación sincrónica, en virtud de ello mismo, está ligada al logocentrismo y a la metafísica de la presencia. Frente a la sincronía saussuriana, revitalizar la dimensión diacrónica de las distinciones lingüísticas acentuaría la dimensión temporal de la significación. El proceso de significación, para Derrida, se da también en términos de relación temporal entre la huella y su «origen» (origen que, a su vez, no es sino la huella que remite a otra huella en un proceso sin límite).

La formulación del principio de la naturaleza arbitraria del signo instituye unas fronteras rigurosas entre las cuales la más significativa es probablemente la distinción entre habla y escritura, pensada a su vez en el marco del sistema clásico de oposiciones metafísicas:

Saussure introduce, además, una limitación masiva: «Circunscribiremos nuestro estudio al sistema fonético y, muy en especial, al que está hoy en día en uso y cuyo prototipo es el alfabeto griego» [p.48].

Estas dos limitaciones son tanto más tranquilizadoras cuanto que vienen en el momento preciso para responder a la más legítima de las exigencias: la cientificidad de la lingüística tiene, en efecto, como condición que el campo lingüístico posea unas fronteras rigurosas, que sea un sistema regido por una necesidad *interna* y que, de alguna manera, su estructura sea cerrada. El concepto representacionista de la escritura facilita las cosas. Si la escritura no es más que la «figuración» [p. 44] de la lengua, se tiene derecho a excluirla de la interioridad del sistema (pues parece ser que hay que creer que aquí hay un *dentro* de la lengua), al igual que la imagen debe poderse excluir sin problema del sistema de la realidad. Al proponerse el tema de «la representación de la lengua por la escritura», Saussure empieza, de este modo, por plantear que la escritura es «en sí misma extraña al sistema interno» de la lengua [p. 44]. Externo/interno, imagen/realidad, representación/presencia: en esto consiste la vieja rejilla a la que se le

confía el cuidado de dibujar el campo de una ciencia. Y ¡de qué ciencia! De una ciencia que ya no puede responder al concepto clásico de la *episteme* porque su campo posee la originalidad —originalidad que él inaugura— de que en él la apertura de la «imagen» aparece como la condición de la «realidad»: relación, por tanto, que ya no se puede pensar en la diferencia simple y la exterioridad sin compromiso de la «imagen» y de la «realidad», del «fuera» y del «dentro», de la «aparición» y de la «esencia», con todo el sistema de oposiciones necesariamente encadenadas a éstas. Platón, que en el fondo decía lo mismo respecto a las relaciones entre la escritura, el habla y el ser (o la idea), poseía al menos una teoría de la imagen, de la pintura y de la imitación más sutil, más crítica y más inquieta que la que preside al nacimiento de la lingüística saussuriana.⁷²

Para Saussure, el habla es, como lo era para la tradición occidental, la unión natural entre el pensamiento y la voz, entre el sentido y el sonido. La lingüística de Saussure, a pesar de la reducción que en ella se lleva a cabo de la materialidad fónica, no deja de ser logofonocéntrica, esto es, metafísica. De ahí que privilegie el habla frente a la escritura cuyo carácter es derivado, secundario y restringido respecto del habla: el signo gráfico es sólo representación del habla, mera técnica auxiliar que expresa la plenitud del habla. Ésta es, para Saussure, la única razón de ser de la escritura.

El principio de la arbitrariedad del signo reduce asimismo el campo de la escritura a la escritura fonética pues, aunque Saussure toma en consideración también la escritura ideográfica, el principio antes mencionado no reconoce como conexión significativa más que aquella que ha roto con el sistema de valores simbólicos y naturalmente motivados. Todo sistema de transcripción distinto del fonético es así rechazado por Saussure como inadecuado o superado. Ahora bien, Saussure no se limita a denunciar la función restringida de la escritura. No sólo considera que el objeto de la lingüística son únicamente las formas habladas, excluyendo así del ámbito de la investigación lingüística a la escritura. Esto, para De-

rrida, constituye ya de por sí un importante obstáculo para instaurar una semiología verdaderamente general así como un síntoma revelador de la violencia que la lingüística ha de ejercer sobre sí misma y sobre sus fundamentos para poder acceder a un tipo de científicidad tradicional a la que, en última instancia, habrá que renunciar.

Por otra parte, la exclusión de la escritura del campo de estudio lingüístico supone una contradicción digna de tener en cuenta en la reflexión saussuriana. Cuando Saussure limita la escritura al rango de imagen externa del signo lingüístico contradice tanto el concepto de imagen como el de signo, regulados en base al principio de arbitrariedad de este último. El signo, como ya se apuntó, constituye una unidad diferenciadora y arbitraria de un significante con un significado y ello en contraposición a la imagen y al símbolo, donde la relación del significante con el significado es natural y motivada. La distinción saussuriana entre significado y significante sólo vale, pues, para la lengua hablada y excluye la escritura de la relación significado/significante, ya que ésta sólo es un instrumento para anotar la lengua, esto es, un *signo de signo* como lo era para toda la tradición.

Derrida pone así en tela de juicio la naturaleza de la relación significado/significante que, para Saussure, es la relación natural entre el contenido significado y el sonido:

Por supuesto, ésta es una operación que hay que practicar con toda prudencia pues: *a)* debe pasar por la difícil deconstrucción de toda la historia de la metafísica que ha impuesto y no dejará nunca de imponer a toda la ciencia semiológica esta petición fundamental de un «significado trascendental» y de un concepto independiente de la lengua; dicha petición no viene impuesta desde el exterior por algo así como «la filosofía», sino por todo aquello que une nuestra lengua, nuestra cultura, nuestro «sistema de pensamiento» a la historia y al sistema de la metafísica; *b)* tampoco se trata de confundir, a todos los niveles y sin más, el significante y el significado. El que esta oposición o esta diferencia no pue-

da ser radical y absoluta no le impide funcionar e incluso ser indispensable dentro de ciertos límites —de unos límites muy amplios—.73

Asimismo, en virtud de la tesis de la naturaleza arbitraria del signo, la escritura no puede en modo alguno reducirse a representación del habla. Hay, por lo tanto, que revisar la relación del habla (sistema significado/significante) y de la escritura (signo de signo). Esta revisión es la que permite llegar a la inmotivación de la huella.⁷⁴ Ahora bien, como antes se apuntaba, Saussure no se limita a denunciar el carácter representativo y secundario de la escritura, sino que considera que esto mismo hace de esta técnica auxiliar y extraña a la auténtica naturaleza del lenguaje *el doble exterior y peligroso* del que hay que preservar la naturalidad y la pureza⁷⁵ del hecho lingüístico. Pues, si Saussure recurre para explicar las unidades lingüísticas y para ilustrar la noción de unidad puramente diferencial a la escritura (éste es el mejor ejemplo, ya que la escritura no posee caracteres esenciales sino que su identidad es puramente relacional) y toma el habla como una forma de escritura, esto es, como ejemplo del mecanismo lingüístico, ello no le impide hacer de los peligros de la escritura, del signo gráfico, una cuestión moral: la escritura es considerada como una mancha, como un pecado.⁷⁶ Hay que salvar la integridad de la lengua oral de la posible usurpación e infección por parte de la notación escrita. La escritura se presenta como disfraz enmascarador, parasitario y tiránico de la lengua usurpándole al habla su papel y al lenguaje en general su derecho natural a la oposición interioridad/exterioridad, dentro/fuera, oposición detrás de la cual es fácil percibir que lo que se esconde es el miedo a una posible contaminación de la pureza y plenitud de la presencia (voz).

En resumen, puede decirse que Saussure indudablemente pone fin a algunos de los prejuicios tradicionales acerca del lenguaje como son, por ejemplo, que el lenguaje no es más que el instrumento externo del pensa-

miento y el de que está compuesto de palabras que se yuxtaponen las unas a las otras. Saussure hace estallar este lenguaje puntual e instrumental. Para él, el lenguaje es un sistema de signos que nada define fuera de sus diferencias recíprocas, y es en este sistema total en el que pensamos. Sin embargo, en contrapartida, Saussure incurre en un prejuicio del mismo orden en lo que respecta a la escritura. Define la escritura como exterior a la lengua, esto es, como secundaria y representativa. Definición ésta que, por lo demás, sólo es aplicable a la escritura fonética... Y, a pesar de hablar del carácter inmotivado, arbitrario, del signo lingüístico, supone una jerarquía natural entre la lengua hablada y la lengua escrita, ya que sólo el sonido, según él, posee una relación natural y verdadera con el sentido. Dicho de otra forma, Saussure reintroduce la presencia en su tratamiento de la voz.

La gramatología derridiana consiste, fundamentalmente, en un esfuerzo por poner en tela de juicio los conceptos básicos del discurso lingüístico contemporáneo: habla y escritura. La precariedad de las oposiciones conceptuales metafísicas pretendidamente evidentes o naturales, la reducción tradicional de la escritura y el uso-abuso que de ella se ha hecho son estratégicamente desmontados por Derrida en su intento de acabar con el mito de la palabra original, con el mito de la plenitud del ser, del sentido, es decir, de la presencia. Ello supone la clausura de una falsa evidencia que es preciso examinar minuciosamente. Desde esta perspectiva, Derrida parte de la escritura como el lugar propio para una crítica de la lingüística que se coloca en la dimensión de la palabra viva, de la voz como expresión del sentido. Esto, por supuesto, no implica, por parte de Derrida, la pretensión de llevar a cabo una «revolución de los escribas»,⁷⁷ esto es, la pretensión de que la escritura ocupe en adelante el lugar privilegiado que anteriormente le correspondía al habla. Para Derrida, el tipo de ausencia que caracteriza la escritura frente a la voz es la condición de todo signo: todo signo es iterable en ausencia de una intención de comuni-

cación. Todo significado está en posición de significante desde el momento en que pertenece a la cadena que forma el sistema de significaciones. Si el signo representa a la cosa misma, si hace presente una ausencia, el signo sólo puede pensarse a partir de la presencia diferida. El lenguaje, que progresivamente viene a invadir el campo problemático universal, pierde toda su «seriedad»⁷⁸ (seriedad que Platón contrapone al juego de la escritura) y se convierte en un juego de signos siempre descentrados respecto a sí mismos:

Podría denominarse *juego* la ausencia de significado trascendental como no-limitación del juego, es decir, como violenta conmoción de la ontoteología y de la metafísica de la presencia. No es sorprendente que la sacudida de semejante conmoción, que se afana sobre la metafísica desde su origen, se deje *nombrar como tal* en la época en que ciertos lingüistas americanos, que rechazan ligar la lingüística a la semántica (cosa que hacen todavía todos los lingüistas europeos, desde Saussure a Hjelmslev), que expulsan el problema del *meaning* de sus investigaciones, se refieren constantemente al modelo del juego.⁷⁹

Para Derrida, esta invasión del lenguaje es sintomática de que la época del lenguaje llega a su fin por agotamiento a causa de su propia inflación. El concepto de escritura, por el contrario, prepara su época, desbordando la extensión del lenguaje y liberándose más y más de la producción fonética. De ello constituyen un buen ejemplo las matemáticas teóricas (que desarrollan una escritura que nada tiene que ver con los sonidos) y las prácticas de la información para las cuales el mensaje «ya no es la traducción “escrita” de un lenguaje, el vehículo de un significado que podría permanecer hablado en su integridad».⁸⁰ Asimismo, el predominio de la escritura alfabética, perfección máxima de la fonetización de la escritura, comienza a tambalearse: la escritura alfabética rigurosamente fonográfica no existe (un ejemplo claro y evidente es la puntuación) y, en cambio, escrituras no-fonéticas, como la china o la japonesa, comportan elementos foné-

ticos.⁸¹ En última instancia, existen momentos en el proceso de desarrollo de algunas civilizaciones en los que la escritura, lejos de reducir la voz, la organiza en sistema.

Hechas todas estas consideraciones no es, por lo tanto, extraño que, para Derrida, el problema de la escritura traiga consigo el problema de la totalidad del pensamiento metafísico. Para la filosofía, el «problema del lenguaje no ha sido sin duda jamás un problema entre otros».⁸² Semejante cuestión, en tanto en cuanto el lenguaje es una de las condiciones de posibilidad de la filosofía, la concierne en su conjunto:

La filosofía no sólo se encuentra *ante* la lingüística como se puede uno hallar *frente* a una nueva ciencia, mirada u objeto; se encuentra asimismo *delante de* ella, precediéndola con todos los conceptos que todavía le proporciona, para bien y para mal, interviniendo ya sea en las operaciones más críticas, ya sea en las operaciones más dogmáticas, menos científicas del lingüista.⁸³

Lo que aquí se debate es el propio estatuto y límite de la filosofía: ¿puede la filosofía en adelante seguir salvaguardando en su discurso la primacía del logos y de la presencia, el privilegio de la voz frente a la escritura? En última instancia, ¿puede la filosofía seguir considerándose a sí misma como una filosofía del sentido, tal como parece corroborarlo aún buena parte de la «producción» filosófica contemporánea?, o bien, tras el agotamiento de dicha tradición, ¿cabe esperar una vía de liberación frente a la supremacía del logos, de la voz, de la presencia; una vía que abra a un nuevo tipo de pensamiento de la huella, de la diferencia, un pensamiento que lee, al modo nietzscheano, «despaciosa y profundamente, con consideración y cautela, con segundas intenciones, con puertas dejadas abiertas, con dedos y ojos delicados...»⁸⁴ y que, también al modo nietzscheano, se propone escribir la filosofía de otra forma? Por este tipo de pensamiento, sin duda, apuesta el programa de Derrida que, esquematizando, cabe designar con dos términos: gramatología y operación textual.

NOTAS

1. Cfr. la exposición de la problemática heideggeriana de la diferencia ontológica en las pp. 105 y s. del presente libro.

2. Cfr. Heidegger, M.: «La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*. Trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 80. Las traducciones de los textos de Heidegger son más en los casos en que las referencias remiten a las ediciones alemanas. En los demás casos se cita por las ediciones castellanas correspondientes.

3. Cfr., por ejemplo, Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Günther Neske, 1978, p. 69.

4. Cfr., por ejemplo, Heidegger, M.: *O.c.*, p. 81, y *Nietzsche*, Pfullingen, Günther Neske, 1961, tomo II, pp. 464, 466 y 467.

5. Heidegger, M.: «La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*, ed. cit., pp. 94 y 95.

6. Cfr. la relación de toda esta problemática con la concepción heideggeriana de la verdad en n. 111, p. 179 del presente libro.

7. Heidegger, M.: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Günther Neske, 1958, p. 70 por ejemplo.

8. Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*. Trad. de R. Gutiérrez Girardot. Madrid, Taurus, 1970, p. 52. Cfr. asimismo, por ejemplo: *Identität und Differenz*, Pfullingen, Günther Neske, 1978, pp. 39 y 40.

9. Cfr. Heidegger, M.: *Nietzsche I*, ed. cit., *passim*.

10. Currás, A.: «Heidegger: el arduo sosiego del exilio», en *Anales del Seminario de Metafísica* 12 (1977), p. 158, n. 26.

11. Cfr., por ejemplo, Heidegger: «Zur Seinsfrage», en *Wegmarken*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1967, pp. 242 y 244-245.

12. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 23.

13. Cfr. «Gramma, programa, gramatología: la ciencia general de la escritura» del presente libro.

14. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 128.

15. *O.c.*, p. 146.

16. *O.c.*, pp. 71-72. Asimismo: «La voz *se oye* —sin duda es lo que se denomina la conciencia— en la mayor proximidad de sí misma como el borrarse absoluto del significante: autoafección pura que necesariamente adopta la forma del tiempo y que no toma prestado fuera de sí misma en el mundo o en la “realidad” ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad. Se trata de la experiencia única del significado que se produce espontáneamente, desde dentro de sí mismo y, no obstante, en tanto que concepto significado, en el elemento de la idealidad o de la universalidad» (*O.c.*, p. 33).

17. Cfr. *O.c.*, p. 23.

18. «El logocentrismo es *también*, fundamentalmente, un idealismo. Es la matriz del idealismo. El idealismo es su representación más directa, su fuerza dominante más constante. Y el desmontaje del logocentrismo es el desmontaje del idealismo» (*O.c.*, p. 33).

centrismo es simultáneamente —*a fortiori*— una deconstrucción del idealismo o del espiritualismo en todas sus variantes» (*Positions*, ed. cit., pp. 69 y 70).

19. Cfr. el apartado «El fármaco platónico» en el presente libro.

20. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 11.

21. O.c., p. 18.

22. Cfr. O.c., pp. 15 y ss.

23. O.c., p. 12.

24. O.c., p. 23.

25. «El esfuerzo tenaz, oblicuo y laborioso de la fenomenología por conservar el habla, por afirmar una relación esencial entre el *logos* y la *foné*, el privilegio de la conciencia (que Husserl en el fondo nunca se ha preguntado *lo que era* pese a la meditación admirable, interminable y en tantos aspectos revolucionaria que le ha consagrado) no es más que la posibilidad de la viva voz» (*La voix et le phénomène*, París, Presses Universitaires de France, 1967, p. 14).

26. «Entretien de Lucette Finas avec Jacques Derrida», en AA.VV., *Écartés. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*. París, Fayard, 1973, p. 311.

27. Culler, J.: *Sobre la deconstrucción*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 59.

28. Cfr. el apartado «El fármaco platónico» en el presente libro.

29. Cfr. *De la grammatologie*, ed. cit., pp. 151 y ss.

30. Culler, J.: *Sobre la deconstrucción*, ed. cit., p. 92.

31. Cfr. *De la grammatologie*, ed. cit., pp. 127 y ss.

32. Cfr. O.c., pp. 111 y ss.

33. O.c., p. 124.

34. «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, París, Seuil, 1972, pp. 182 y 183.

35. Para un desarrollo más extenso de esta problemática, cfr. el estudio citado en la nota anterior.

36. «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, ed. cit., p. 173.

37. «Thamus es sin duda, en Platón, el otro nombre del dios Amón del que más adelante habremos de esbozar, por sí misma, la figura (rey solar y padre de los dioses)» (O.c., p. 85, n. 8).

38. Platón: *Fedro*, 274e, en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1986. Trad. de E. Lledó. En nota se añaden unas referencias interesantes para esta problemática: «Sobre la estructura ambivalente del *phármakon* abundan los textos platónicos: *Cármides* 155e, *Crátilo* 394a, *Protagoras* 354a, *Fedón* 63d, *República* 459c, *Timeo* 89c, *Leyes* 649a (O.c., p. 403, n. 155).

39. «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, ed. cit., por ejemplo, pp. 91-95, 140 y 193.

40. «Tampoco se trata de que el *logos* sea el padre. Sino que el origen del *logos* es *su padre*. Por anacronía se diría que el “sujeto hablante” es *el padre* de su habla. Enseguida nos daremos cuenta de que aquí no hay metáfora alguna, al menos si por ella entendemos el efecto co-

riente y convencional de una retórica. El *logos*, por consiguiente, es un hijo que se destruiría sin la *presencia*, sin la *asistencia* presente de su padre. De su padre que responde. Por él y de él. Sin su padre no es, precisamente, más que una escritura. Esto es al menos lo que dice el que dice, es la tesis del padre. La especificidad de la escritura se relacionaría, pues, con la ausencia del padre. Una ausencia tal puede todavía modalizarse de diversas maneras, distinta o confusamente, sucesiva o simultáneamente: haber perdido a su padre, de muerte natural o violenta, por cualquier violencia o por parricidio; asimismo solicitar la asistencia, posible o imposible, de la presencia paterna, solicitarla directamente o pretendiendo pasarse de ella, etc. Es sabido que Sócrates insiste en la miseria, patética o arrogante, del *logos* en manos de la escritura: necesita siempre la asistencia de su padre: él solo, en efecto, no es capaz ni de defenderse ni de asistirse a sí mismo» (O.c., pp. 86-87).

41. Falso presente en una doble acepción: 1.^a) falso regalo pero también 2.^a) falso presente en tanto en cuanto *desvirtúa la presencia*.

42. «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, ed. cit., p. 83.

43. O.c., p. 122. Cfr. asimismo pp. 113, 117, 124 y 145.

44. O.c., pp. 112 y 113.

45. «Este demócrata errante como un deseo o como un significante liberado del *logos*, este individuo que ni siquiera es suficientemente perverso, que está presto a todo, que se presta a todos, que se dedica por igual a todos los placeres, a todas las actividades, incluso eventualmente a la política y a la filosofía [...], este aventurero, lo mismo que el del *Fedro*, simula todo al azar y en verdad no es nada. Entregado a todas las corrientes, forma parte de la masa, no tiene ni esencia ni verdad ni patronímico ni constitución propia. La democracia, por lo demás, no es una constitución como tampoco el hombre democrático posee un carácter propio... La democracia es la orgía, el desenfreno, el desorden, el mercado callejero, la “feria de las constituciones en la que se puede elegir el modelo que se quiere reproducir” (*República* 557d)» (O.c., pp. 166 y 167).

46. O.c., p. 79.

47. O.c., p. 172. Cfr. asimismo pp. 89, 173 y 176.

48. O.c., pp. 163 y 173.

49. O.c., p. 158.

50. «Tomando algunas precauciones, cabría decir que *fármaco* juega un papel análogo, en esta lectura de Platón, al de *suplemento* en la lectura de Rousseau» (O.c., p. 109, n. 40).

51. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 147.

52. Para un desarrollo más extenso de esta problemática, cfr. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 203 en adelante.

53. O.c., p. 207.

54. O.c., p. 29.

55. Para Lévi-Strauss, el aprendizaje de la escritura implica una violencia y un deseo de dominación y explotación frente a la inocencia y no-violencia de las culturas «sin escritura». Cfr. el análisis derridiano

de dicha cuestión así como el de la oposición naturaleza/cultura en O.c., pp. 149-202. Dichos análisis se complementan asimismo con el estudio «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., pp. 409-428.

56. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 82.

57. Cfr. O.c., pp. 220 y ss.

58. O.c., pp. 237 y 238.

59. O.c., pp. 207 y 208.

60. Cfr. O.c., pp. 209 y ss.

61. O.c., p. 347.

62. Cfr. O.c., pp. 77 y ss. Para un desarrollo más extenso de esta problemática cfr. los capítulos 1 y 2 de la primera parte de *De la grammatologie*.

63. Cfr. O.c., pp. 65-75.

64. O.c., p. 77.

65. «El habla se surge, pues, de estos fondos de escritura, anotada o no, que es la lengua y aquí es donde hay que preguntarse por la connivencia entre estas dos "fijeas". La reducción de la *foné* revela dicha connivencia [...] La reducción de la sustancia fónica no permite, pues, sólo distinguir entre la fonética por una parte (y *a fortiori* la acústica o la fisiología de los órganos de fonación) y la fonología por otra. Hace también de la fonología misma una "disciplina auxiliar"» (O.c., p. 78).

Ahora bien, esta exigencia teórica saussuriana de la reducción de la sustancia fónica es criticada por algunos lingüistas contemporáneos, incluso próximos a Saussure. Así, por ejemplo, la escuela fonológica (con Jakobson y Halle) juzga impracticable e inadmisibles prescindir de la sustancia fónica en el análisis del lenguaje ya que, en el mismo, la forma no se opone a la sustancia como una constante a una variable. En su argumentación, Jakobson y Halle recurren a las mismas razones que ya Saussure había invocado para establecer la primacía absoluta del habla sobre la escritura y, en este sentido, dichas objeciones de la escuela fonológica son coherentes con el proyecto de Saussure y, muy concretamente, con lo que expone en el capítulo 4 del *Curso de Lingüística general*. No obstante, si dentro del marco de la tradición fonológica, Jakobson parece conservar una coherencia en su postura, ello no quita que lo que se rompe, entonces, es la posibilidad del gesto «transgresor» que permite descubrir la sorprendente afinidad que, en el fondo, se da entre el lenguaje y la escritura, lo cual llevaría a la acuñación de un nuevo concepto «científico» de escritura, tal como pretende Derrida.

La escuela lingüística que, tras las huellas de Saussure, ha realizado una mayor labor en este sentido es, sin duda, la Escuela de Copenhague. La glosemática de Hjelmslev, como ciencia formal de la lengua, lleva a sus consecuencias más rigurosas la tesis saussuriana de la reducción de la sustancia fónica. Para Hjelmslev no hay ninguna conexión necesaria entre los sonidos y el lenguaje. La lengua es un sistema formal y no una sustancia. De ahí que debe ser sometida a un análisis

puramente funcional que excluye de su estudio cualquier tipo de sustancia, ya sea ésta la del sentido, la del sonido, etc. El valor lingüístico, que Hjelmslev compara al valor de intercambio de las ciencias económicas es, en última instancia, un producto del puro juego funcional de la lengua por lo que, en modo alguno, está única y naturalmente ligado a la sustancia de expresión fónica.

Uldall, por su parte, subraya la independencia mutua de las sustancias de expresión. En ortografía, por ejemplo, ningún grafema corresponde a los acentos de la pronunciación como tampoco, en la pronunciación, corresponde ningún fonema al espaciamiento entre las palabras escritas.

La Escuela de Copenhague reivindicó, pues, la irreductibilidad y la especificidad de la escritura y, de este modo, «designó el acceso al elemento *literario*, a lo que en la literatura pasa por un texto irreductiblemente gráfico, relacionando el *juego de la forma* con una sustancia de expresión determinada. Si en la literatura hay algo que no se deja reducir a la voz, al *epos* o a la poesía, sólo es posible captarlo a condición de aislar con todo rigor esta relación del *juego de la forma* y de la sustancia de expresión gráfica» (*De la grammatologie*, ed. cit., p. 87). Ahora bien, si la glosemática de la Escuela de Copenhague suprime el privilegio de la sustancia fónica, no por ello consigue liberarse aún del concepto corriente de escritura para llegar, como pretende Derrida, a una archi-escritura: «Pues la archi-escritura, movimiento de la *différance*, archi-síntesis irreductible que abre a la vez, en una sola y misma posibilidad, la temporalización, la relación con el otro y el lenguaje, no puede, en cuanto condición de todo sistema lingüístico, formar parte del sistema lingüístico mismo, estar situada como un objeto en su campo» (O.c., p. 88). Para el desarrollo de esta cuestión cfr. O.c., pp. 83 y ss.

66. Cfr., por ejemplo, O.c., p. 93.

67. Cfr. «Gramma, programa, gramatología: la ciencia general de la escritura» del presente libro.

68. Cfr. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 96.

69. O.c., p. 99.

70. Cfr. el capítulo 1 de la primera parte de *De la grammatologie*.

71. «El mantener la distinción rigurosa —esencial y jurídica— entre el *signans* y el *signatum*, la ecuación entre el *signatum* y el concepto deja abierta de derecho la posibilidad de pensar un *concepto significado en sí mismo*, en su presencia simple al pensamiento, en su independencia en relación con la lengua, es decir, en relación con un sistema de significantes. Al dejar abierta esta posibilidad —y lo está en el principio mismo de la oposición *significante/significado*, es decir, del signo—, Saussure contradice las adquisiciones críticas de que hablábamos hace un momento. Satisface la exigencia clásica de lo que he propuesto llamar un “significado trascendental” que no remitiría en sí mismo, en su esencia, a ningún significante, que excedería la cadena de los signos y que él mismo no funcionaría ya, a partir de un determinado momento, como significante. Por el contrario, desde el momento en

que se pone en tela de juicio la posibilidad de semejante significado trascendental y en que se reconoce que todo significado se halla también en posición de significante, la distinción entre significado y significante —el signo— se vuelve problemática en su misma raíz» (*Positions*, ed. cit., pp. 29 y 30).

72. *De la grammatologie*, ed. cit., pp. 50 y 51.

73. *Positions*, ed. cit., pp. 30 y 31.

74. «En su proyecto semiótico, Peirce parece haber prestado más atención que Saussure a la irreductibilidad de este devenir-inmotivado. En su terminología hay que hablar de un devenir-inmotivado del símbolo, dado que la noción de símbolo juega ahí un papel análogo al del signo que Saussure contrapone, precisamente, al símbolo» (*De la grammatologie*, ed. cit., p. 70).

En su proyecto semiológico, Peirce, precursor de Saussure, observa que el juego de reenvíos significantes es inagotable y ello es, precisamente, lo que le permite reconocer que se trata de un sistema de signos. Aquí es donde Derrida ve que Peirce va más allá de Saussure. «No hay más que signos desde el momento en que hay sentido. *We think only in signs*» (*O.c.*, p. 73). Esto implica un duro golpe para la noción saussuriana de signo que se establece sobre la base inmovible de la oposición jerárquica entre significado y significante y que, como tal, reintroduce la noción de presencia en tanto potencia un significado trascendental, un concepto interno, significado por sí mismo, independiente de la lengua y del sistema de reenvíos significantes y externos. Para el desarrollo de esta cuestión cfr. *O.c.*, pp. 70 y ss.

75. Cfr. *O.c.*, pp. 51-63.

76. Cfr. *O.c.*, p. 52.

77. Cfr. *La dissémination*, ed. cit., p. 207, y *De la grammatologie*, ed. cit., pp. 17 y 55.

78. En el estudio «Signature, événement, contexte» (en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., pp. 367-393), Derrida polemiza con Austin. Para este último, el significado de una emisión depende de la intención significativa en la conciencia del hablante y, por lo tanto, también del contexto. Esto conduce a Austin a excluir lo «poco serio» como un extra en el uso normal del lenguaje. Para Derrida, por el contrario, en virtud del carácter iterable de todo signo, en virtud de la independencia semiótica, el signo está sometido a una perpetua alteración que, por supuesto, no depende en modo alguno de forma definitiva del contexto ya que éste es, a su vez, indeterminable, abierto siempre a descripciones suplementarias. Esta movilidad de los límites hace que, para Derrida, el comportamiento serio no sea sino un caso especial de actuación.

Como contestación a este análisis Searle redacta un escrito: «Reiterating the differences: a reply to Derrida», en *Glyph 1* (1977). Cfr. asimismo el balance derridiano de dicho debate en *Limited Inc.* Chicago, Northwestern U.P., 1988.

79. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 73. Asimismo *L'écriture et la différence*, ed. cit., pp. 411 y 427.

80. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 20 y 21.

81. Cfr. O.c., p. 138.

82. O.c., p. 15.

83. «Le supplément de copule», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 225.

84. Nietzsche, F.: *Aurora*, Prefacio, 5 (*Obras completas*. II. Trad. de P. Simón. Buenos Aires, Prestigio, 1970).

A excepción de *Aurora* y de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (obra de la que se da en su momento la referencia), todas las demás traducciones de los textos de Nietzsche son las de Andrés Sánchez Pascual para Alianza.

Para las referencias de las citas se ha recurrido (salvo en el caso de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*) al procedimiento de indicar simplemente el nombre de la obra seguido de la parte y del párrafo correspondientes.

GRAMA, PROGRAMA, GRAMATOLOGÍA: LA CIENCIA GENERAL DE LA ESCRITURA

Y yo me comparaba a los palimpsestos; saboreaba la alegría del sabio que, por debajo de las escrituras más recientes, descubre en un mismo papel un texto muy antiguo, infinitamente más valioso. ¿Cuál era este texto oculto? Para leerlo, ¿acaso no era preciso, ante todo, borrar los textos recientes?

A. GIDE

El programa derridiano (siempre y cuando no se entienda programa «en el sentido teleológico o mecanicista del término»)¹ de *solicitud* (esto es, de «hacer temblar en su totalidad»)² del pensamiento tradicional occidental, del discurso filosófico en su conjunto, se concreta ya en el proyecto gramatológico: *la gramatología es la posibilidad de una «ciencia general de la escritura»*.

A los términos de «ciencia» y de «escritura» les corresponde, pues, una importancia central. Sólo que para profundizar en su significado es preciso tener presente que los esquemas y motivos pertenecientes al tradicional orden del saber son, por ello mismo, difícilmente asimilables por la tarea derridiana.

En tanto que programa de una nueva científicidad, la gramatología resulta impensable dentro del ámbito de la ciencia y de la cultura tradicionales regidas por la racionalidad logocéntrica. Plantear sus condiciones de posibilidad y sus límites como ciencia de la escritura implica, para la gramatología, dotarse de una serie de recursos estratégicos que han de desedimentar todas las determinaciones conceptuales del logofonocentrismo occidental,³ todos los obstáculos epistemológicos y culturales que

funcionan como fundamento de los prejuicios y presupuestos más enraizados del pensamiento tradicional. Ello supone, en líneas generales, la desmitificación de las devaluaciones propiciadas por el sistema jerarquizado de oposiciones por el que se rige el pensamiento metafísico, desmitificación que no por ello concede prioridades injustificadas a los aspectos devaluados sino que, en cuanto crítica radical de cualquier idealismo, expone el error del dogma metafísico: logofonocentrismo solidario de la metafísica de la presencia que conlleva la devaluación y consiguiente marginación de la escritura.

Con todo, no resulta sencillo dar una respuesta concreta al estatuto de esta nueva ciencia gramatológica que, sin duda, se sitúa más allá de la episteme tradicional.⁴ Delinear sus contornos es, en principio, lo único factible a sabiendas, por otra parte, de que este primer paso es de carácter negativo, toda vez que se tratará de dilucidar, en este paso inicial, lo que la gramatología no es:

Lo que aquí nos parece anunciarse es, por una parte, que la gramatología no debe ser una de las *ciencias humanas* y, por otra, que no debe ser una *ciencia regional* entre otras.⁵

La gramatología no es una ciencia ni quiere serlo al modo tradicional: la gramatología es un programa, programa que abre la posibilidad de una teoría general de la escritura. Ahora bien, este término de «escritura» es, a su vez, también difícilmente accesible a la descripción científica tradicional. Una vez más es preciso recurrir a la estrategia y repensar la historia de la escritura a partir de la *noción de grama* como posibilidad de toda inscripción en general. De ahí la denominación de gramatología para el estudio y análisis de la misma:

El *grama* —o el *grafema*— nombraría de este modo al elemento. El elemento sin simplicidad. Elemento, ya sea entendido como el medio o como el átomo irreductible, de la archi-escritura en general, de lo que debería estar prohibido definir en el interior del sistema de opo-

siciones de la metafísica, de lo que, por consiguiente, no se debería llamar la *experiencia* en general ni tampoco el origen del *sentido* en general.⁶

La gramatología procede al análisis de la escritura como lugar idóneo para llevar a cabo la consiguiente solicitud de la metafísica de la presencia pero también de la lingüística moderna, a su vez determinada, en la medida en que privilegia el habla y margina la escritura, por la racionalidad clásica que marca la época del logofonocentrismo. Ahora bien, para la tarea estratégica derridiana, la lingüística moderna constituye asimismo el ámbito donde se alcanza un grado máximo de tensión desde el momento en que dicho saber lingüístico pretende acabar con la unidad de la palabra pensada por la metafísica.⁷ Esto haría suponer «que al dejar de conceder un privilegio absoluto a la palabra, la lingüística moderna concedería tanta más atención a la escritura y dejaría por fin de sospechar de ella».⁸ Y sin embargo, tal como se ha tenido ocasión de comprobar, esto no es así. Es más, la unidad del signo lingüístico como unidad diferenciada y arbitraria de un significado y de un significante, como simple presencia sin referencia a una huella, se concretiza precisamente en la unidad de la palabra.

La necesidad de una radical sollicitación del concepto de signo unida a la de la autoridad del sentido (como significado trascendental)⁹ se impone, pues, en la tarea gramatológica como necesidad de constituirse en pensamiento de la huella, de la archi-escritura, de la *différance*.

La aventura seminal de la huella: el pensamiento de la huella como pensamiento del devenir inmotivado del signo

Ya Saussure afirmaba, desde luego, que el lenguaje es un sistema de significaciones cuyo valor reside en las diferencias entre sus elementos. Sólo que —dirá ahora Derrida— si todo proceso de significación es entendido

como juego formal de diferencias, dicho juego articulado, complejo, nunca sencillo ni simple, supone una serie de reenvíos significantes que impiden que un *elemento simple* esté presente en sí mismo y no remita más que a sí mismo. Todo elemento habrá de remitir a otro elemento que no sea simplemente presente, esto es, cada diferencia es retenida y trazada por las demás diferencias, cada elemento se constituye a partir de la huella de los demás elementos —huellas— del sistema. El juego depende así de la huella que sólo existe para otra huella y no hay ninguna que sea primera. La diferencia que se sitúa en el «origen» de todas las diferencias posibles es la huella misma como archi-huella, como movimiento del origen absoluto del sentido.

Esta afirmación puede dar lugar a malentendidos que, de tomar cuerpo efectivo, desfigurarían el pensamiento de Derrida. Por eso es imprescindible ante todo aclarar en qué medida *el pensamiento mismo de la huella hace vacilar, tachándolo, el concepto de origen*.

La noción habitual de huella supone la idea de un original al que se refiere, del que es huella y que es hallado en la percepción, etc. Sin embargo, el rasgo singular de la huella derridiana es precisamente la *imposibilidad de encontrar originales en su presencia inmediata*. La imposibilidad de toda referencia originaria es una necesidad dictada por la estructura misma de la archi-huella o archi-escritura. Cada huella es la huella de una huella y así hasta el infinito. No hay huella originaria. El concepto de origen, de *archia*, está de este modo sometido a la operación de la *rature*, de la tachadura. Y ésta designa la relación de la metáfora a un origen imposible como presencia y ya, por lo tanto, metafórica. La metáfora juega aquí sin fondo su irreductibilidad a la presencia en un juego sin posibilidad de referencia como «metáfora de...». La tachadura significa, pues, la pertenencia a otra historia, a otro juego, a un texto o escritura general (archi-escritura) que somete los conceptos clásicos a la operación de la tachadura.

Se inaugura así una lógica distinta de la lógica tradi-

cional. Surge una lógica que podría calificarse de «excursiva», de estrategia de la *différance*, que permite que el pensamiento actúe en una escena distinta: en la escena de la genealogía, de lo inconsciente, de lo impensado, de la escritura (en sentido lato, derridiano). Lógica ésta que se juega en la estrategia sin finalidad, en el movimiento mismo de la huella como *différance*, en la necesidad de un descentramiento que, como tal, está muy cercano a la gozosa afirmación nietzscheana del juego del mundo, juego sin seguridad que rechaza todo origen y toda teleología, esto es, todo centro:

Esta afirmación determina, entonces, el no-centro de otra forma que como pérdida del centro. Y juega sin seguridad, Pues hay un juego seguro: el que se limita a la sustitución de piezas dadas y existentes, presentes. En el azar absoluto, la afirmación también se entrega a la indeterminación genética, a la aventura seminal de la huella.¹⁰

El poder del pensamiento de la huella cobra, de este modo, una importancia enorme. Por una parte, pone en cuestión —tacha— la idea misma de inicio (archia, origen) y de fin (teleología): lógica del proceso por el cual la metafísica cree poder dominar su lenguaje y sus propios límites y cuya quiebra implica que el problema del destino de la filosofía no resulta ya planteable en términos de comienzo sino de clausura, que tampoco de fin:

La unidad de todo lo que se apunta hoy a través de los conceptos más diversos de la ciencia y de la escritura está en un principio, más o menos secreta pero siempre indefectiblemente, determinada por una época histórico-metafísica de la que sólo vislumbramos la clausura. No decimos el fin.¹¹

Por otra parte, el pensamiento de la huella, al tiempo que rompe con la evidencia de la irreversibilidad del tiempo (concepción lineal de la temporalidad), acaba con todo recurso a una lógica de la identidad, con todo recurso a la estructura centrada que no es otra que la historia

de la metafísica como discurso teórico centrado alrededor de un centro privilegiado: la presencia. Dicho de otro modo, la huella es un elemento estratégico fundamental de la economía derridiana de la deconstrucción.

El problema de la escritura se abre, pues, previamente poniendo en cuestión el valor mismo de archia. La gramatología es la ciencia del *origen tachado*, donde la tachadura, que se produce gracias a la estrategia de la escritura, indica que el origen no es simple sino plural y complejo:

La huella no sólo es la desaparición del origen; quiere decir aquí —en el discurso que sostenemos y según el recorrido que seguimos— que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca ha quedado constituido, más que retrospectivamente por un no-origen, la huella, que se convierte de este modo en el origen del origen. En adelante para arrancar el concepto de huella del esquema clásico que la haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y la convertiría en una marca empírica, es preciso hablar de huella originaria o de archi-huella. Y, sin embargo, sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, lo que no hay en modo alguno es huella originaria.¹²

El origen es un no-origen que no puede ofrecerse en la puntualidad —temporalidad lineal— de la pura presencia a sí, expresando de este modo la subordinación a un juego y al trabajo de la *différance* en lo constitutivo de todo signo:

Lo que se escribe *différance* será, pues, el movimiento del juego que «produce», por medio de lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la *différance* que producen las diferencias sea antes que ellas, en un presente simple e inmodificado en sí mismo, in-diferente. La *différance* es el «origen» no-lleño, no-simple, el origen estructurado y diferidor de las diferencias. El nombre de «origen», por lo tanto, ya no le conviene [...]

Reteniendo al menos el esquema si no el contenido de la exigencia de la formulada por Saussure, designare-

mos por *différance* el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de reenvíos en general se constituye «históricamente» como tejido de diferencias.¹³

A la raíz misma del signo y de su historia hay un hecho que incluso la semiología rechaza a fin de poder definir el signo como «signo de...», como unidad diferenciada y arbitraria de un significado y de un significante. Este hecho, para Derrida, pertenece a la historia misma de la escritura: se trata del devenir inmotivado de la huella instituida. Dicha cuestión constituye, sin duda, el presupuesto mismo de la gramatología y de la sollicitación de las oposiciones clásicas del pensamiento occidental.

Resulta imposible describir la huella con ayuda de un concepto perteneciente al pensamiento tradicional. La huella derridiana no es: no es nada y no puede encasillarse en la pregunta metafísica «¿qué es?». La huella, sencilla o complejamente, es la huella de la huella, la huella del borrarse de la huella:

El modo de inscripción de semejante huella en el texto metafísico es tan impensable que es preciso describirlo como un borrarse de la huella misma. La huella se produce en él como su propio borrarse. Es propio de la huella borrarse a sí misma, sustraer ella misma lo que podría mantenerla en presencia. La huella no es ni perceptible ni imperceptible.¹⁴

La huella no puede definirse, pues, ni en términos de presencia ni de ausencia. Es precisamente, lo que excede a esta oposición tradicional, lo que excede al ser como presencia,¹⁵ lo que se opone al logos presente y al concepto de origen.¹⁶ La huella no es sino el simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza y remite a otra huella, a otro simulacro de presencia que, a su vez, se disloca, etc.

Ahora bien, para Derrida, la tarea de la huella como archi-huella, como archi-escritura, esto es, como movimiento mismo de la *différance* es precisamente la que constituye todos los procesos de significación y de ar-

ticulación del lenguaje. La huella es el devenir-espacio del tiempo y el devenir-tiempo del espacio. Esta unión de tiempo y espacio, como matriz de la huella, hace imposible que la noción de presencia inmediata y plena funcione como fundamento de la significación. La inmediatez del momento presente está siempre mediada por el proceso de temporización y de espaciamiento que constituyen las dos notas singulares de la *différance*:

La *différance* es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado «presente», que aparece en la escena de la presencia, (se) remite a otra cosa que a sí mismo, al tiempo que conserva la marca del elemento pasado y se deja ya señalar por la marca de su relación con el elemento futuro, dado que la huella no se refiere menos a lo que se llama el futuro que a lo que se llama el pasado y constituye lo que se llama el presente por esta relación misma con lo que no es él: con lo que no es él en absoluto, es decir, con lo que no es ni un pasado ni un futuro como presentes modificados. Es preciso que un intervalo lo separe de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe dividir también al mismo tiempo el presente en sí mismo, dividiendo de este modo, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir todo ente, en nuestra lengua metafísica, especialmente la sustancia o el sujeto. Este intervalo que se constituye, se divide dinámicamente, es lo que puede denominarse *espaciamiento*, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (*temporización*). Y es esta constitución del presente, como síntesis «originaria» e irreductiblemente no-simple, por tanto, *stricto sensu*, no-originaria, de marcas, de huellas de retenciones y de protenciones (por reproducir aquí, analógica y provisionalmente, un lenguaje fenomenológico y trascendental que enseguida se revelará inadecuado) la que propongo llamar *archi-escritura*, *archi-huella* o *différance*. Ésta (es) (a la vez) *espaciamiento* (y) *temporización*.¹⁷

El espaciamiento como *archi-huella*, como *archi-escritura* en la que están presos desde el «inicio» del juego todos los tejidos del sentido es, a su vez, el tiempo muer-

to a través del cual se anuncia lo otro, lo diferente y, como tal, da asimismo cuenta del lenguaje como sistema articulado. Si dicho proceso de temporización-espaciamiento está bien ejemplarizado en la escritura (en sentido tradicional) cuya mejor muestra se encuentra en la escritura alfabética-fonética, resulta más difícil comprobarlo en el lenguaje hablado y, sobre todo, en su enunciación interior. Esta dificultad es la que ha explotado el logofonocentrismo para poder afirmar la posibilidad de la inmediatez, la unidad y plenitud del ser, del sentido, la presencia plena y absoluta (en la voz), la transparencia de la conciencia a sí misma. No obstante esto no es sino la engañosa ilusión de la metafísica de la presencia.

La presencia, en el habla como en la escritura, es imposible. Sin una interrupción o intervalo entre las letras y entre los fonemas, éstos serían ininteligibles y no habría significación. La ruptura o diferencia entre los fonemas que permite articularles se marca en la escritura por medio de un intervalo, espaciamiento como devenir-espacio de la cadena hablada, tradicionalmente de orden temporal (lineal), que hace posible la escritura así como todo paso y correspondencia entre el habla y la escritura. Dicho de otra forma, el sistema de diferenciación de la escritura se aplica también como rasgo esencial de la cadena hablada.

La realidad plena y significativa (presencia) no existe. El signo no se subordina, pues, a ninguna realidad, no es presencia diferida y su función no es ni secundaria ni provisional. El signo es siempre huella, diferencia, pero, como tal, resulta imposible llegar a su sentido último, a la presencia que representaría, a un significado definitivo que detentaría la dinámica del proceso de significación. Para el pensamiento tradicional, el significado de una expresión es lo que está presente en la conciencia del hablante en el momento de la expresión. De hecho, afirma Derrida, el signo encierra dentro de sí un vacío fundamental que no le es algo accesorio ni externo sino que es un elemento constitutivo de su estructura, una «imperfección», una carencia sin la cual, paradójicamente, que-

daría «incompleto». En efecto, todo signo como producto de la *différance* difiere, diferencia constantemente su sentido, su encuentro con el significado. Ahora bien, este sentido, este significado, no es una presencia, una presencia que el signo difiera y a la que reemplaza. Es sencillamente ausencia de presencia, juego de diferencias.¹⁸ En un movimiento ininterrumpido el significado es deportado de un nivel de significación a otro nivel del que también es deportado en una expansión perpetua e infinita. Dicho de otra forma, todo significado está en posición de significante pues pertenece a la cadena que forma el sistema de significación:

«Significante de significante» deja de definir la duplicación accidental y la secundariedad caída. «Significante de significante» describe, por el contrario, el movimiento del lenguaje: en su origen, ciertamente, pero ya se presiente que un origen cuya estructura se denomina así —significante de significante— se arrastra y se borra a sí mismo en su propia producción. El significado funciona ahí desde siempre ya como un significante. La secundariedad que parecía poder reservarse para la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta ya desde siempre, es decir, *desde la entrada en el juego*. No hay significado que escape, eventualmente para caer en él, al juego de reenvíos significantes que constituye el lenguaje.¹⁹

Este *movimiento del significante de significante como estructura del signo* es algo que constituye al lenguaje en tanto que, de acuerdo con el sistema diferencial de la escritura y del juego que le es congénito («El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego»),²⁰ dicho lenguaje está constituido por el juego de reenvíos significantes de tal modo que el sentido sólo puede darse a partir de esta duplicación del significante, esto es, del significado en posición de significante. Sin duda, el juego del «significante de significante» supone una exterioridad extraña a la tradicional dinámica del sentido y de la significación regida por la indisoluble unión de logos y foné, de sentido y sonido. No obstante, con este concep-

to se logra una cierta liberación del significante, una cierta autonomía respecto al logos y sus derivaciones (concepto de verdad o de significado primero y único), no en tanto que pueden darse significantes sin significado sino en la medida en que resulta imposible que los significados sean últimos y definitivos, esto es, trascendentales e independientes del sistema en el que se hallan.²¹

Lo que la metafísica tradicional consideraba como la secundariedad de la escritura afecta ahora por igual al signo escrito y al signo hablado. Sin embargo, en lugar de implicar esto una pérdida de presencia, de sentido (tal como constaría para el pensamiento metafísico), dicho juego continuo de diferencias, que no es tal secundariedad ni provisionalidad,²² supone *una consiguiente extensión del potencial de significación*. El habla, al igual que la escritura, en cuanto secuencia de significantes, permanece siempre abierta al proceso de interpretación. A la naturaleza del habla y de la escritura le corresponde no estar confinada en unas estructuras rígidas de sentido,²³ sino constituirse en sistema de signos con sus propiedades específicas: independencia semiótica y repetitividad.

La total y absoluta *independencia semiótica* de la escritura (los signos escritos existen y actúan con independencia de los agentes individuales o colectivos —autor/lector; emisor/receptor— pero también de una intención significativa concreta —significado o referente— dado que pueden repetirse en otros contextos) funciona asimismo para el habla, pues si los signos hablados son físicamente dependientes del emisor, sólo funcionan como significaciones en tanto que son signos escritos, esto es, con absoluta independencia semiótica. La posibilidad de *iterabilidad* del signo produce, a su vez, su perpetua alteración. De ahí que todo signo sea polisémico. Esta polisemia universal, dictada por la *différance*, es lo que Derrida denomina *diseminación*. De ella habrá ocasión de tratar con todo detenimiento en el apartado sobre la operación textual derridiana.

La archi-escritura como condición de posibilidad de todo lenguaje

La ruptura de la oposición habla/escritura y la trascendentalidad de la archi-escritura

La denominación de archi-escritura es quizá la que más convenga emplear aquí a fin de que no haya confusión entre el concepto derridiano de escritura, esto es, escritura en sentido lato, y el concepto tradicional y restringido de escritura, escritura que el logofonocentrismo margina en la medida en que la considera revestimiento y disfraz externo de una presencia originaria, versión reducida de la voz y reductora del sentido, en última instancia, significante a la búsqueda de un significado definitivo y último.

La gramatología parte de la necesidad de evaluar de nuevo, sin consideración para con los prejuicios más arraigados de la tradición occidental, la naturaleza y estatuto de la escritura. Es preciso rehabilitar la escritura como vía de liberación frente al logos, sin por ello caer en otorgarle el privilegio que éste poseía antes. La escritura ha de ser considerada por sí misma y no como sustituto que reproduce algo real y presente que está más allá de ella. Esto lleva asimismo a romper con la noción clásica de representación, con el pensar representativo que, de forma general, tiene como condición absolutamente imprescindible la desaparición, el alejamiento, la pérdida de una más o menos supuesta presencia originaria. Esta presencia originaria inevitablemente perdida, alejada pero siempre añorada en el pensamiento occidental, es lo que la representación pretende hacer presente. Dualidad entre el mundo inteligible y el mundo sensible cuyo fin anuncia Nietzsche con la muerte de Dios que marca el fin de la metafísica como platonismo: la representación se revela entonces como algo sin fundamento, como algo que pone de manifiesto un vacío esencial. Ahora bien, esta dualidad entre lo inteligible y lo sensible enraizada en la cadena de oposiciones metafísicas es lo que ha oca-

sionado *el rechazo, por parte de dicha metafísica, de la escritura como rechazo de lo sensible, de lo externo, de la materialidad, del cuerpo, en definitiva, como rechazo del significante*. Puede entonces decirse que la gramatología surge con la muerte del habla, de la unión logos-fo-né, que no es otra que la muerte del Dios metafísico anunciada por Nietzsche como muerte de todos los valores absolutos.

Indudablemente, la escritura de la que trata la gramatología, la escritura que trabaja en el juego, en el movimiento de la *différance*, no es una escritura ordinaria, corriente: es archi-escritura que conecta con el concepto tradicional y restringido de escritura por medio de la huella. La escritura, archi-escritura, es el término que emplea Derrida para determinar el ámbito general de los signos. Ahora bien, la noción derridiana de signo no se limita al campo estrictamente lingüístico. De ahí que la archi-escritura derridiana abarque todos los signos en general: los que son lingüísticos y los que no lo son. La archi-escritura es la condición de posibilidad de la comunicación, la posibilidad del lenguaje como sistema articulado. Indica el principio de articulación —de naturaleza no fonética sino formal— en el que se basa todo lenguaje y recalca la exterioridad o distancia esencial con respecto a sí mismo que todo lenguaje conlleva y en la que se fundan todos los sistemas posteriores de escritura. Así pues, en el seno de un origen constantemente diferido hay *una escritura* que funda el habla y la escritura. Habla y escritura suponen una archi-escritura como condición de toda forma de lenguaje:

Si la lengua no fuera ya, en este sentido, una escritura, ninguna «notación» derivada sería posible; y el problema clásico de las relaciones entre habla y escritura no podría surgir. Sin duda las *ciencias* positivas de la significación no pueden describir más que la *obra* y el *hecho* de la *différance*, las diferencias determinadas y las presencias determinadas a que dan lugar [...]

La *différance* es, por consiguiente, la formación de la forma. Pero, *por otra parte*, es el ser-impreso de la impresión/marca.²⁴

El lenguaje es la institución de un sistema de signos. Ahora bien, la institución implica duración y la duración de un signo supone su inscripción en una huella que lo conserva como diferente de todo otro signo. La huella instituida es ya una escritura. Por lo tanto ningún lenguaje es pensable antes de la posibilidad de la escritura ni fuera de su horizonte. Queda pues así abierta la posibilidad de una teoría de la inscripción en general que no es otra que la gramatología.

Como pensamiento del devenir inmotivado del signo, el pensamiento de la huella abre el campo de la gramatología después de resquebrajar, por medio de la operación de la *différance*, la primacía de la voz y de romper de este modo la oposición tradicional entre el habla y la escritura. Muestra el habla pero también el lenguaje en general como escritura en tanto que ambos son posibilidad de articulación de los signos por medio del movimiento de la huella. Ahora bien, si el lenguaje es escritura es porque su naturaleza y su funcionamiento están subordinados al modelo de la escritura. Si la escritura se define por las cualidades que se le atribuyen tradicionalmente, entonces el lenguaje, sin duda alguna, es escritura pues comporta asimismo todos estos rasgos:

1. Un signo escrito, en el sentido corriente de esta palabra, es por consiguiente una marca que permanece, que no se agota en el presente de su inscripción y que puede dar lugar a una iteración en ausencia y más allá de la presencia del sujeto empíricamente determinado que la ha emitido o producido en un contexto dado. Así es como, al menos tradicionalmente, se distingue la «comunicación escrita» de la «comunicación hablada».

2. Al mismo tiempo, el signo escrito comporta una fuerza de ruptura con su contexto, es decir, con el conjunto de las presencias que organizan el momento de su inscripción. Esta fuerza de ruptura no es un predicado accidental sino la estructura misma de lo escrito. Si se trata del contexto llamado «real», lo que acabo de señalar es demasiado evidente. De este pretendido contexto real forman parte un cierto «presente» de la inscripción, la presencia del escritor a lo que ha escrito, todo el en-

torno y el horizonte de su experiencia y, sobre todo, la intención, el querer-decir que animaría en un momento dado su inscripción. Es propio del signo ser de derecho legible incluso si el momento de su producción está irremediablemente perdido e incluso si no sé lo que su pretendido autor-escritor ha querido decir en conciencia y en intención en el momento en que lo ha escrito, es decir, abandonado a su esencial deriva. La fuerza de ruptura no es menor al tratarse, ahora, del contexto semiótico e interno: debido a su esencial iterabilidad siempre es posible extraer un sintagma escrito fuera de la cadena en la que se encuentra cogido o dado sin restarle toda posibilidad de funcionamiento, si no toda posibilidad de «comunicación» precisamente. Eventualmente se le pueden reconocer otras inscribiéndolo o *injeritándolo* en otras cadenas. Ningún contexto puede cerrarse sobre él. Ni ningún código, ya que el código es aquí a la vez la posibilidad y la imposibilidad de la escritura, de su iterabilidad esencial (repetición/alteridad).

3. Esta fuerza de ruptura se debe al espaciamiento que constituye al signo escrito: espaciamiento que lo separa de los otros elementos de la cadena contextual interna (posibilidad siempre abierta de su extracción y de su injerto) pero también de todas las formas de referente presente (pasado o porvenir en la forma modificada del presente pasado o por venir), objetivo o subjetivo. Este espaciamiento no es la simple negatividad de una laguna, sino el surgir de la marca [...]

¿Están limitados, tal como tan a menudo se cree, estos tres predicados con todo el sistema que llevan adjunto a la comunicación «escrita», en el sentido restringido del término? ¿Acaso no los encontramos en todo el lenguaje, por ejemplo en el lenguaje hablado y, en última instancia, en la totalidad de la «experiencia» en tanto que no se separa de este campo de la marca, es decir, en la rejilla del borrarse y de la diferencia, de unidades de iterabilidad, de unidades separables de su contexto interno o externo y separables de sí mismas, en la medida en que la iterabilidad misma que constituye su identidad no les permite nunca ser una unidad de identidad a sí mismas?²⁵

Esta dependencia del lenguaje para con la escritura no significa de ninguna manera que Derrida piense la es-

critura como algo anterior al lenguaje. Derrida no otorga a la escritura una primacía —en cualquier caso injustificada— ya se entienda ésta en sentido literal o genético. Se ha insistido ya en varias ocasiones en el hecho de que, para Derrida, la solicitación del pensamiento tradicional no supone en ningún momento invertir el sistema jerarquizado de oposiciones por el que se rige dicho pensamiento, otorgando esta vez la primacía al término antes devaluado. Ello no significaría liberación alguna, toda vez que el pensamiento derridiano seguiría en todo punto clausurado dentro del pensamiento metafísico tradicional del que reproduciría los mismos esquemas. Pensar la escritura no es por consiguiente, para Derrida, llevar a cabo una revolución de los escribas, no es invertir la relación entre el habla y escritura (en sentido restringido), entre significado y significante. Es pensar que el proceso (temporización-espaciamento) según el cual se produce la escritura es el mismo proceso según el cual se produce el lenguaje y que, por lo tanto, la escritura no es secundaria ni accesoria respecto al lenguaje sino que le es esencial. Y le es esencial en tanto que es condición de posibilidad de todo lenguaje.

Indudablemente hablar de *archi-escritura* como *condición de posibilidad* de todo lenguaje implica un paso por la reflexión trascendental. Derrida así lo reconoce:

Para evitar volver a caer en un objetivismo ingenuo nos referimos aquí a una trascendentalidad que, en otra parte, ponemos en cuestión.²⁶

No obstante, el paso por la trascendentalidad no es sino provisional y transitorio como ya apuntan en cierto modo 1.^o) el *concepto de archia tachada* que expresa que los conceptos sólo se mantienen en cuanto posibilidad de cancelación, esto es, como momentos estratégicos del discurso que actúan en el interior de la época logocéntrica hacia su posible agotamiento, y 2.^o) el hecho de que *el lenguaje que la archi-escritura posibilita es un*

lenguaje liberado de cualquier privilegio como una relación con el sentido, la conciencia, la voz, esto es, con el querer-decir. El lenguaje es una operación no sometida al logos, a la verdad; es un juego libre de diferencias.

Por lo tanto, las consecuencias que dicha trascendencia pone de manifiesto, lejos de reforzar las nociones de presencia, de sentido, de significado trascendental, son de máxima importancia para la labor de desmantelamiento que la archi-escritura, en cuanto *différance*, ejerce sobre las convicciones filosóficas más fundamentales:

1. La ruptura con el horizonte de la comunicación como comunicación de las conciencias o de las presencias y como vehículo lingüístico o semántico del querer-decir;

2. la sustracción de toda escritura al horizonte semántico o al horizonte hermenéutico que, en tanto en cuanto horizonte de sentido, la escritura hace estallar;

3. la necesidad de *alejarse*, de algún modo, del concepto de polisemia aquél que en otro lugar he denominado *diseminación* y que es también el concepto de la escritura;

4. la descalificación o el límite del concepto de contexto, «real» o «lingüístico», cuya determinación teórica o cuya saturación empírica ha hecho rigurosamente imposible o insuficiente la escritura.²⁷

Recuérdese que la archi-escritura abarca todos los signos en general (la noción de signo derridiano no se limita al campo estrictamente lingüístico). Ello se debe a que el movimiento en el que se juega la archi-escritura no es otro que el de la *différance*. Y la *différance* no es sólo articulación intra-lingüística sino que es la *articulación de toda «experiencia» cualquiera que ésta sea*. Desde este punto de vista Derrida extiende la denominación de escritura a la totalidad del lenguaje-experiencia, a lo que también llama *texto general*, global, que carece de fronteras²⁸ y en cuya interpretación el hombre está implicado continuamente. La escritura, la archi-escritura o el texto designan, de hecho, toda una época o cultura y,

por ello, Derrida puede afirmar que «no hay nada fuera de texto»,²⁹ de un texto que es asimismo la historia.

La historia como escritura

Se ha señalado ya en un determinado momento la necesidad de rehacer la historia de la archi-escritura prescindiendo de la historia tradicional de la escritura en sentido restringido. Esta nueva historia, por su parte, ha de poner de manifiesto el ámbito en el cual la historia misma aparece ya como escritura, esto es, como programa articulado, como juego de expansión programada en el movimiento de la archi-huella. El concepto derridiano de historia de la escritura comunica, de este modo, con la historia de la vida como historia de la *différance* y del grama: la vida misma es huella.³⁰

Ahora bien, el término mismo de historia es de algún modo sospechoso por el lastre metafísico que se le ha impuesto a lo largo de los siglos. De ahí que Derrida rechace la concepción metafísica de la historia que, privilegiando el ahora-presente como conciencia fundadora del sentido de la historia, caracteriza a ésta como realidad última, como fuente de verdad.³¹ Para Derrida ya no es posible plantear la historia como tal historia del sentido.³² Si la significación está determinada históricamente, esto es, temporalmente, dicha temporalidad es discontinua, es *différance* como temporización y espaciamiento. Ello supone una violenta efracción en el universo de la significación y del sentido. No obstante, recurriendo a un procedimiento muy frecuente en su tarea de resquebrajamiento del pensamiento occidental, Derrida utiliza el concepto de historia de forma estratégica:

[Se trata de] reinscribir su alcance y producir otro concepto u otra cadena conceptual de la «historia»: historia, en efecto, «monumental, estratificada, contradictoria», historia también que implique una nueva lógica de la *repetición* y de la *huella* puesto que no se ve bien dónde habría historia sin esto.³³

La historia no es una autoridad privilegiada sino que forma parte del texto general, de la escritura y, como tal, no está regida por una temporalidad lineal ni por un sujeto-conciencia que le dé sentido. De nuevo, en esta problemática, la reflexión derridiana y la nietzscheana presentan muchos puntos de coincidencia.

La preocupación por el origen, en cuanto forma peculiar del pensamiento histórico decimonónico que marca asimismo parte del siglo XX, aparece en algunos pensadores como movimiento de fundamentación de lo originario, un movimiento que, en cualquier caso, busca su propio cierre, ofreciendo así una imagen de acabamiento perfecto. Tal es el caso de Hegel y Spengler, señala Foucault.³⁴ En el caso de Nietzsche pero también de Hölderlin, Heidegger y, desde luego, en Derrida, el retorno del origen es vivido y experimentado como un desgarramiento del mismo, como una liberación respecto al origen. El rechazo del origen, lo que denomina Derrida origen tachado, ha de ser entendido de forma general como rechazo de recuperación, en la investigación de estos pensadores, del mítico punto cero de la tradición occidental.

Así, el trabajo de «revisión» de la tradición cultural occidental que Nietzsche se propone llevar a cabo mediante el método genealógico no consiste en modo alguno en retomar el origen de esta tradición. Las explicaciones históricas en términos de origen obligan, como es bien sabido, a hablar de Verdad y de Razón contribuyendo así a reforzar la necesidad metafísica del mismo. «Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento —señala Foucault— no será por tanto partir a la búsqueda de su “origen”, minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su derrisoria malevolencia; prestarse a verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro; no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están —“revolviendo los bajos fondos”—: dejarles el tiempo para re-

montar el laberinto en el que ninguna verdad nunca jamás las ha mantenido bajo su protección. El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen, un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal digeridas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias; como hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus trastornos y sus resistencias, para juzgar lo que es un discurso filosófico. La historia, con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen.»³⁵

En efecto, lo que la genealogía intentará es establecer el *punto de emergencia* a partir del cual se desarrolla, en sus manifestaciones más radicales (instituciones, conceptos, discursos o prácticas), la historia de la humanidad occidental. Por eso, afirma Foucault, «términos como *Entstehung* (emergencia) o *Herkunft* (procedencia) indican mejor que *Ursprung* (origen) el objeto propio de la genealogía»,³⁶ de una genealogía que hace entrar en la escena de la historia el enfrentamiento de las fuerzas, de las diferencias. Esto no significa, ciertamente, el rechazo absoluto de la historia. Pero sí entraña un desplazamiento del modelo clásico y metafísico de la misma como proceso totalizador lineal regido por la razón y orientado hacia un sentido (esto es, remitiendo siempre al punto de vista supra-histórico),³⁷ así como niega el lugar central del hombre en cuanto sujeto-conciencia de la misma: «La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del “origen”». ³⁸ La genealogía como investigación histórica propone romper con la memoria, *hacer historia contra*

el modelo de la memoria que no es, como decía Nietzsche, sino «un activo no-*querer-volver-a-liberarse*»,³⁹ una astucia de la moral para engendrar responsabilidad, mala conciencia, sentimiento de culpa...

La historia será, para Nietzsche como para Derrida, una historia sin sujeto fundacional ni fines teleológicos, una historia que parte de la actualidad y se ocupa de aquellos ámbitos particularmente débiles para analizar las estrategias, para hacer la genealogía de los problemas, para ver de qué modo y por qué razón, en un determinado momento, surgen ciertas problemáticas. Esto, en última instancia, es lo que se puede entender por *pensar la historia como escritura*. Y ello significa asimismo liberarse de la visión humanista del mundo.

La gramatología no puede ser un saber del hombre pues la escritura no se deja ya pensar en el ámbito de las categorías tradicionales, en la cadena clásica de oposiciones metafísicas:

[La gramatología] no debe ser *una de las ciencias del hombre* porque plantea, en primer lugar, como su cuestión propia la cuestión del *nombre del hombre*. Liberar la unidad del concepto de hombre es, sin duda, renunciar a la vieja idea de los pueblos llamados «sin escritura» y «sin historia»... En verdad los pueblos llamados «sin escritura» no carecen nunca de algún tipo de escritura. Negar a tal o cual técnica de consignación el nombre de escritura: en ello consiste el «etnocentrismo que mejor define la visión precientífica del hombre» [...]⁴⁰

Si, por otra parte, no hay un significado trascendental último del que dependa todo el proceso de significación, significado trascendental que, en última instancia, se fundamente en la conciencia o subjetividad humanas, toda la esfera de significaciones se hace más extensa. El mundo deja de estar determinado y limitado por el tradicional sistema del significante y del significado, del sonido y del sentido, deja de ser fonocéntrico.

La crítica derridiana de la primacía de la voz muestra de forma indudable que la relación con la voz como ins-

trumento privilegiado de la comunicación humana conduce a una engañosa metafísica de la presencia que se basa en el error y en la ilusión de que un mundo real, inteligible e inmediato existe y de que el hombre puede tener conocimiento de él.⁴¹ Esta distorsionante creencia en una presencia plena y absoluta es la que, de hecho, limita la aprehensión misma del mundo haciendo que el hombre —el sujeto—, a pesar de sus experiencias siempre fragmentarias, no tenga ninguna duda acerca de la existencia de una totalidad garantizadora, que en un tiempo se plasmó en la noción de Dios y, más tarde, en la de Realidad y en la de Hombre, hombre occidental sin duda (como sujeto, como conciencia).

No obstante, la escritura, tal como la concibe Derrida, impide que se piensen tales valores absolutos incluidos, como es evidente, en la noción de presencia. Es la historia como escritura la que precede e instituye al hombre impidiendo que se le siga pensando dentro del esquema antropológico-metafísico tradicional. Sólo en esta historia como escritura, como texto, se señala la aparición del hombre y surge la historia de la escritura (en sentido tradicional). El hombre es, pues, un mero acontecimiento dentro de la historia de la archi-escritura, dentro de la *historia como escritura* y, como tal acontecimiento, el hombre se determina como posibilidad de escritura susceptible, por lo mismo, de desaparición,⁴² como posibilidad de producción y reproducción de la huella, como lugar de expansión y multiplicación del grama dentro de una historicidad que instauro el pro-piograma.

La «différance» y el concepto de economía general

El pensamiento de la diferencia no es una innovación derridiana. Otros críticos del pensamiento tradicional se han movido con anterioridad en su espacio. Esto no impide que, sin embargo, sea Derrida quien con mayor minuciosidad y destreza consiga convertir el pensamiento

no tanto de la diferencia cuanto de la *différance* (movimiento del juego de la [archi]huella, de la [archi]escritura) en el caballo de Troya de la metafísica de la presencia:

— Solicitación del concepto de origen, de primariedad y también de finalidad (de sentido). El origen es origen tachado, lo originario es el no-origen: idea ésta que sugiere la de juego, juego sin seguridad, sin inicio ni fin.

— Solicitación del querer-decir metafísico bajo la forma de la crítica del privilegio otorgado al logos y a la foné: crítica de la oposición habla/escritura, significado/significante (concepto de signo), crítica de la autoridad del sentido (o del significante trascendental), crítica de todo el sistema jerarquizado de oposiciones en general.

— Solicitación de la concepción lineal del tiempo (implicada ya en las dos solicitudes anteriores y más ampliamente desarrollada en el movimiento de temporización que es la *différance*).

Todo ello conduce en última instancia a: *la pérdida irremediable, irreparable, de las categorías de presencia y de totalización del pensamiento metafísico.*

Dicho esto, no cabe duda de que las aportaciones nietzscheana (crítica de la filosofía como indiferencia activa hacia la diferencia) y freudiana (concepción del inconsciente a partir del espaciamento —*Spur, Bahnung* [huella, facilitación]— y de la temporización —*Aufschub* [rodeo, diferición]—) son en buena medida bien asimiladas por el pensamiento de la *différance*.

¿Acaso toda la filosofía de Nietzsche no es una crítica de la filosofía como indiferencia activa hacia la diferencia, como sistema de reducción o de represión a-diaforística? Lo cual no excluye que, según la misma lógica, según la lógica misma, la filosofía viva *en y de* la *différance*, resultando de este modo ciega para lo mismo que no es lo idéntico. Lo mismo es precisamente la *différance* (con *a*) como paso desviado y equívoco de un diferente al otro, de un término de la oposición al otro. Podrían retomarse de esta misma manera todas las

parejas de oposición en base a las cuales está construida la filosofía y de las cuales vive nuestro discurso para ver en ellas no ya borrarse la oposición sino anunciarse una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la *différance* del otro, como el otro diferido en la economía de lo mismo (lo inteligible como lo que difiere de lo sensible, como sensible diferido; el concepto como intuición diferida —que difiere—; la cultura como naturaleza diferida —que difiere—; todos los otros de la *physis* —*tehkne*, *nomos*, *thesis*, sociedad, libertad, historia, espíritu, etc.— como *physis* diferida o como *physis* que difiere. *Physis* en *différance*. (Aquí se apunta el lugar de una reinterpretación de la *mimesis*, en su pretendida oposición a la *physis*.) A partir del despliegue de este mismo como *différance* se anuncia la mismidad de la diferencia y de la repetición en el eterno retorno. Otros tantos temas que en Nietzsche podrían relacionarse con la sintomatología que siempre diagnostica el desvío o la astucia de una instancia disfrazada en su *différance*; o también con toda la temática de la interpretación activa que sustituye el desciframiento incesante al desvelamiento de la verdad como presentación de la cosa misma en su presencia, etc. Cifra sin verdad que, de este modo, se convierte tan sólo en una función comprendida, inscrita, circunscrita.

Podremos, por consiguiente, denominar *différance* esta discordia «activa», en movimiento, de las fuerzas diferentes y de las diferencias de fuerzas que Nietzsche opone a todo el sistema de la gramática metafísica en todas las partes donde esta última rige la cultura, la filosofía y la ciencia.⁴³

Resulta de todo punto imposible invertir el platonismo, superar la metafísica tradicional, solicitar el pensamiento logocéntrico sin poner en cuestión el prejuicio de la verdad. De ahí que Nietzsche asuma la única postura coherente con su planteamiento, situándose más allá de lo verdadero y de lo falso, pero también, ciertamente, más allá del bien y del mal no por razón de un escepticismo total, sino con el objeto de desmembrar el marco dogmático idealista en el que la tradición metafísica encerró clásicamente la reflexión sobre el Ser. Ahora bien, al igual que en su crítica de la moral tradicional Nietzsche

che desplaza la pregunta de rigor: ¿qué moral? para interrogar directamente la procedencia de los prejuicios morales, para criticarlos como algo ya dado,⁴⁴ así también la investigación nietzscheana deja de preguntarse cómo es posible la metafísica, cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento como tal para interrogarse sobre la función que cumple este pensamiento y para plantearse la comprensión de lo que constituye la verdad.

Nietzsche aplica así el método genealógico al fenómeno del conocimiento. Este último no consiste, como se ha pretendido, en la búsqueda de la verdad, sino que Nietzsche, coherentemente con su planteamiento «perspectivista», lo define como uno de los «valores» más viejos puestos al servicio de los hombres «más infelices, delicados y efímeros» que les permite engañarse acerca del valor contingente de su existencia para no ver «cuán lastimoso, cuán sombrío, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza».⁴⁵ Lo que el hombre busca, pues, en el conocimiento es la seguridad que le es proporcionada cuando el mundo se hace comprensible como cosa humanizada y él mismo —el hombre— pasa a convertirse en medida de todas las cosas.⁴⁶

Ahora bien, si el conocimiento es un viejo valor útil para la conservación del individuo, el lenguaje lo es para la conservación de la comunidad de individuos: el hombre finge y miente constantemente a fin de reforzar su propia seguridad, pero también se compromete a mentir de forma gregaria, esto es, por medio de la codificación social del lenguaje. En este sentido, la imaginación, capacidad innovadora y creadora de la mente humana, raíz del lenguaje y del conocimiento, es también para Nietzsche la fuente de la represión inconsciente de la mentira del hombre. Un buen análisis de ello lo proporciona la investigación nietzscheana del paso de la palabra al concepto, del lenguaje creativo al lenguaje como mero factor de cohesión social. Las palabras eran originariamente imágenes, intuiciones de la realidad debidas al impulso metafo-

rizante del individuo.⁴⁷ Ahora bien, «ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza».⁴⁸

Los conceptos, incluidos los filosóficos, tienen su origen en lo que no es conceptual, en la palabra-metáfora, ya que son, a su vez, parte de la realidad que les obliga a formarse ante todo a fin de dominar la naturaleza. Pero los conceptos surgen por igualación de lo desigual: toda palabra se convierte en concepto desde el momento en que ya no sirve para expresar una vivencia original, única, absolutamente individual, desde el momento en que la identificación de la palabra con la razón hace que su uso sea aceptado convencionalmente por una colectividad de individuos. Entonces es cuando las palabras se vacían de contenido y quedan coaguladas en conceptos. Los conceptos se forman, pues, prescindiendo arbitrariamente de las diferencias individuales, de las características diferenciadoras y reales. Pero la naturaleza induce a suponer la identidad del ser y del concepto cuando confunde la gramática con el mundo real.⁴⁹

El lenguaje convencional es, pues, para Nietzsche una fundación peligrosa. Con el predominio de la razón, productora de ideas y homogeneizadora de lo real, el lenguaje pasa a designar las cosas de forma uniformemente válida, de manera convencional y obligatoria. El lenguaje, dotado de poder de unificación social, es la faceta gregaria de la intimidad del individuo y la configuración de una realidad rígida y petrificada: «No nos estimamos ya bastante cuando nos comunicamos. Nuestras vivencias auténticas no son en modo alguno charlatanas. No podrían comunicarse si quisieran. Es que les falta la palabra. Las cosas para expresar las cuales tenemos palabras las hemos dejado ya también muy atrás. En todo hablar hay una pizca de desprecio. El lenguaje, parece, ha

sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se *vulgariza* ya el habla». ⁵⁰

La mentira de la razón, del lenguaje, reside fundamentalmente para Nietzsche en ese designio, con el que se confunde, de hacer creer que a través de los conceptos —que Nietzsche llama «necrópolis de las intuiciones»⁵¹ y califica de «residuo(s) de una metáfora», de «óseo(s) y octogonal(es) como un dado y, como tal, versátil(es)»—,⁵² se capta la realidad fluyente de la vida, cuando precisamente todo lo que compone el mundo de las representaciones humanas, el mundo del conocimiento, se reduce a ficciones lingüísticas cuya raíz es el miedo a lo inexpressable.

De la designación convencional de las cosas surge la contraposición entre verdad y mentira: «En un estado natural de las cosas el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira».⁵³ La verdad es adecuación en tanto que depende del uso correcto de las convenciones del lenguaje. Poco a poco, sin darse cuenta, el hombre olvida que él es quien ha creado estas convenciones y se engaña y miente creyendo que se halla ante verdades, que tiene ante sí objetos puros, significados trascendentales. La voluntad de verdad, asegura Nietzsche, existe en el hombre pero es sólo olvido y represión inconsciente de la mentira colectiva. El concepto de verdad es absurdo: es voluntad de ilusión, de engaño:

«¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal». ⁵⁴ La verdad es la mentira por antonomasia de la razón, la comfortable mentira colectiva que se realiza a través del «fetichismo grosero» del lenguaje. De hecho, la verdad y la mentira son sólo ficciones útiles para la humanidad, no tienen más valor que el de simulacros útiles para la conservación de la especie.

Privar a la metafísica de su posibilidad esencial suprasensible será, pues, el objetivo central de esta investigación nietzscheana. La voluntad de verdad absoluta de los filósofos deberá ser desmitificada al hilo de una denuncia de la caducidad de las llamadas verdades eternas y de una llamada de atención sobre el hecho de que la verdad es subjetiva y está al servicio de la vida. Por eso, en Nietzsche la voluntad de verdad que se expresa tradicionalmente en el carácter uniforme del conocimiento se enfrenta a una voluntad fundamental de conocimiento plural, trágico, dionisiaco, propio del filósofo de la «gay ciencia»; conocimiento liberador que, lejos de todo juicio de valor, es creatividad plena, total afirmación de la vida que tiene mucho que ver con la *différance* derridiana. También en Derrida el concepto de verdad, ese concepto que tradicionalmente está indisolublemente unido al logos, ⁵⁵ al concepto de signo, se tambalea porque en adelante la verdad sólo podrá ser determinada a partir de la *différance* que es pura huella, rastro, que sólo dice su propio juego continuo y se instala en la alusión sin fondo ni fin. ⁵⁶

Este movimiento de la huella derridiana tiene asimismo unos claros precedentes en Freud:

Los dos valores aparentemente diferentes de la *différance* se anudan en la teoría freudiana: el diferir como discernibilidad, distinción, distancia, diastema, *espaciamiento* y el diferir como desvío, demora, reserva, *temporización*.

1. Los conceptos de huella (*Spur*), de facilitación (*Bahnung*), de fuerzas de facilitación son, a partir del *Proyecto de una psicología para neurólogos*, inseparables del concepto de diferencia. No es posible describir el origen de la memoria y del psiquismo como memoria en general (consciente o inconsciente) más que teniendo en cuenta la diferencia entre las facilitaciones. Freud lo dice expresamente. No hay facilitación sin diferencia ni diferencia sin huella.

2. Todas las diferencias en la producción de las huellas inconscientes y en los procesos de inscripción (*Niederschrift*) pueden ser también interpretadas como momentos de la *différance*, en el sentido de la puesta en reserva. Según un esquema que no ha dejado de guiar el pensamiento de Freud, el movimiento de la huella es descrito como un esfuerzo de la vida que se protege a sí misma *difiriendo* la inversión peligrosa, constituyendo una reserva (*Vorrat*). Y todas las oposiciones de conceptos que surcan el pensamiento freudiano remiten cada uno de los conceptos al otro como los momentos de un desvío en la economía de la *différance*. El uno no es más que el otro diferido, el uno que difiere del otro. El uno es el otro en *différance*, el uno es la *différance* del otro. De este modo, toda *oposición* aparentemente rigurosa e irreductible (por ejemplo, la de lo secundario y lo primario) se ve calificada, en un momento o en otro, de «ficción teórica». De este modo también, por ejemplo (pero semejante ejemplo lo rige todo, comunica con todo), la diferencia entre el principio del placer y el principio de realidad no es más que la *différance* como desvío (*Aufschieben, Aufschub*).⁵⁷

En efecto, en «Freud et la scène de l'écriture»,⁵⁸ Freud cobra una importancia básica como pensador de la diferencia y como pensador de la escritura. Derrida expone aquí cómo, en psicoanálisis, la comprensión del

lenguaje desborda los límites habituales del mismo (expresión del pensamiento en palabras) para entenderlo en toda su extensión, esto es, como expresión de cualquier actividad psíquica en la que se incluye, evidentemente, la escritura. Desde esta misma perspectiva, en la *Interpretación de los sueños*, el sueño es asimilado por Freud a una escritura figurativa.⁵⁹ Por otra parte Derrida analiza la teoría freudiana de la diferencia a partir del problema básico de Freud que es el de tener que explicar una constitución de la vida psíquica que responda a dos exigencias: la capacidad virgen de recibir estímulos y la permanencia de las modificaciones de los mismos. Para ello Freud adopta la alternativa de un doble sistema de neuronas (ϕ y ψ) que se ve reforzado por un tercero (ω).⁶⁰ Al hilo de sus análisis, Derrida recalca la importancia que la tarea de la huella y de la facilitación adquieren para Freud en el proceso de constitución de la vida psíquica: la base del psiquismo es la diferencia inaptable entre las huellas diversas, entre las fuerzas.

Para explicar dicha constitución, para ilustrar la relación entre lo consciente y lo inconsciente, Freud recurre, en un pequeño escrito,⁶¹ a la descripción de un aparato más o menos complejo de escritura: la pizarra mágica. En ella, las huellas no aparecen nunca en la superficie, no son percibidas nunca, lo que no impide que permanezcan inscritas por debajo como reproducción sin original. La idea central que se repite en muchos de los escritos freudianos como, por ejemplo, la *Interpretación de los sueños* es la de la imposibilidad de traducción entre el ámbito de lo inconsciente y el de lo consciente. No se trata de que el texto de lo inconsciente sea algo último, una presencia última de lo que lo consciente sea traducción. No hay una presencia originaria de la que la conciencia sea representación. El ámbito de la conciencia es un presente siempre ya reconstituido, una representación de un presente que nunca ha sido presente. Entre el ámbito de lo consciente y el de lo inconsciente no existe, pues, un código común sino sólo una heterogeneidad radical.

Entre los elementos que pueden constituirse en elementos conscientes y aquellos que son relegados al ámbito de lo inconsciente existe un sistema de censura. De este sistema de censura, de defensa, surge la conciencia. Sólo los estímulos con un grado de intensidad que no provoca un gasto excesivo de energía son recogidos y reconstituidos en material consciente. Los que representan un riesgo (excesivo gasto de energía) son excluidos por el sistema de censura del ámbito de lo consciente y pasan a constituir lo inconsciente.

En la constitución y permanencia de las huellas que pueden actuar como estímulos, tiene lugar un esfuerzo de la vida que *se protege difiriendo* una catexia peligrosa que puede convertirse en destructiva y mortal. Una catexia excesiva exige un enorme gasto de la propia energía para la eliminación del máximo de tensión. La catexia plena llevaría consigo la destrucción. Así, la plenitud de intensidad se *difiere* y *postpone* estableciendo un sistema mnésico (de huellas almacenadas) que podrá ser utilizado en el momento necesario como defensa frente a una excesiva intensidad que puede resultar peligrosa. La conciencia articula los materiales almacenados en contenidos conscientes, intensidades o fuerzas ya inertes, quitándoles de este modo toda capacidad de amenaza. La intensidad (amenaza de excesivo gasto) que no puede ser convertida en neutra es, pues, lo que el sistema de censura clausura en el inconsciente. De ahí que lo constitutivo de lo inconsciente, que es la intensidad, sea lo censurado pero también, al mismo tiempo, el lugar de toda producción o constitución del ámbito de la conciencia, pues constituye el horizonte último del placer total como descarga de intensidad, de fuerza.

La consecución del placer total es la muerte. Por eso, *el principio de placer está limitado por el principio de realidad*, de conservación que evita la muerte, la destrucción, y *postpone* la consecución del placer que no alcanza más que por medio de rodeos.⁶² La muerte está ya en el origen mismo de la vida pues la vida sólo puede defenderse contra la muerte por medio de una economía de la

muerte misma, por una economía del gasto que es, precisamente, la diferición, la reserva mnésica a la que la conciencia hace adoptar el papel de estímulo. La vida ha de sobrevivir por medio de la economía de su propia muerte, repitiéndose inerte, constituyendo conciencia. Pues las rupturas que amenazan a la vida sólo pueden ser contenidas repitiéndolas por medio de un rodeo. La memoria, la defensa, es así lo que constituye originariamente a la vida. La función primaria recae en el ámbito de lo inconsciente. Pero no hay simultaneidad entre el surgir de la conciencia y la puesta en marcha de la reserva mnésica. No hay vida metafísicamente originaria y luego defensa sino que *la vida está ya originariamente constituida por muerte*. La vida es originariamente huella, diferición, retraso, rodeo. El pensamiento freudiano como pensamiento de la diferencia piensa la vida como huella antes de determinar al ser como sujeto o conciencia. La economía, la reserva, la diferición son congénitas a aquello mismo que destruyen: a la plenitud y a la presencia.

El intento freudiano se caracteriza, pues, como el derridiano por la destrucción del concepto mismo de primariedad, de originariedad. Lo originario como tal es pura ficción teórica. Lo originario es, de hecho, retraso, diferición, repetición. No hay presencia primera de la que luego surge toda esa serie de procesos de retraso y de rodeo, sino que es la repetición, el rodeo, la diferición lo que constituye el origen. Por eso, para Freud como para Derrida, *lo originario es el no-origen*, es origen tachado:

Por consiguiente es el retraso el que es originario. De no ser así la *différance* sería la prórroga que se concede una conciencia, una presencia a sí del presente. Diferir no puede, por lo tanto, significar retrasar un posible presente, aplazar un acto, sobreseer a una percepción ya y ahora posibles. Este posible no es posible más que por la *différance* que hay, en consecuencia, que concebir de otro modo que como un cálculo o una mecánica de la decisión. Decir que la *différance* es originaria es, al mismo tiempo, borrar el mito del origen presente. Por ello, es preciso entender «originario» *bajo tachadura*, pues de no ser así la *différance* se de-

rivaría de un origen pleno. Es el no-origen lo que es originario.⁶³

Estas reflexiones freudianas sobre el origen y sobre todo aquellas que se refieren al gasto excesivo y destructor que es reducido mediante la *función económica* de la reserva anuncian ya el problema crucial del alcance de la *différance* derridiana, que constituye el punto más difícil de este pensamiento:

Llegamos aquí al punto de mayor oscuridad, al enigma mismo de la *différance*, a lo que divide precisamente su concepto mediante una extraña partición. No hay que apresurarse a tomar una decisión. ¿Cómo pensar *a la vez la différence* como desvío económico que, en el elemento de lo mismo, tiende siempre a volver a encontrar el placer o la presencia diferida por cálculo (consciente o inconsciente) y, por otra parte, la *différance* como relación con la presencia imposible, como gasto sin reserva, como pérdida irreparable de la presencia, usura irreversible de la energía, incluso como pulsión de muerte y relación con lo totalmente-otro que interrumpe en apariencia toda economía? Es evidente —se trata de la evidencia misma— que no se puede pensar *conjuntamente* lo económico y lo no-económico, lo mismo y lo totalmente-otro, etc.⁶⁴

Comprender la *différance*, afirma Derrida, es comprender la necesidad de pensar la relación de los diferentes con la *différance* como producción o economía.

[La *différance*] es el concepto de la economía y, dado que no hay economía sin *différance*, es la estructura más general de la economía siempre y cuando bajo esta noción entendamos otra cosa que la economía clásica de la metafísica o la metafísica clásica de la economía.⁶⁵

Ahora bien, pensar la *différance* como presencia diferida por cálculo es el concepto de economía restringida. Para poder *pensar la economía general*,⁶⁶ esto es, *a la vez la différence* como presencia diferida por cálculo (*temporización*) y como gasto sin reserva, como exceso (*espaciamento*)⁶⁷ es preciso situarse más allá de la meta-

física de la presencia, en el terreno que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia.⁶⁸ Dicho pensamiento, sin duda, es imposible si la presencia es entendida como la plenitud de un «presente viviente», pero no lo es si la presencia constituye el tiempo en el que todo se invierte, en donde la presencia es sólo una presencia dislocada.

El pensamiento tradicional potencia la primacía de la presencia (identidad absoluta e inmutable). Sin embargo, nunca ha llegado a poseer la presencia en plenitud.⁶⁹ A lo largo de toda su historia, la metafísica ha padecido el deseo —imposible de realizar— de la presencia, teniendo que contentarse con un simulacro de la misma, con una presencia representada, «mimada». Por otra parte, la evidencia tranquilizadora de la presencia, a la que se ha aferrado siempre el pensamiento occidental, no es tal si se tiene en cuenta que la presencia más intensamente presente —el goce— coincidiría con la muerte:

El goce mismo, sin símbolo ni sucedáneo, el que nos otorgaría/nos haría concordar con la presencia pura misma si algo semejante fuera posible, no sería más que otro nombre de la muerte. Rousseau lo dice: «¡Gozar! ¿Está tal destino hecho para el hombre? ¡Ah! si alguna vez, una sola vez, en mi vida hubiera experimentado las delicias del amor en toda su plenitud, hubiera muerto en el acto» (*Confesiones* L. 8).⁷⁰

La perversidad consiste, pues, en preferir el suplemento a la cosa misma: falso goce elegido porque difiere el verdadero e insoportable goce, porque protege todo gasto mortal. De ahí que la presencia haya sido siempre deseada a la vez que temida por la metafísica occidental. En efecto, la vida se protege, se reserva. Y es precisamente la *différance* entendida como temporización el movimiento por el cual la vida remite a más tarde todo gasto mortal, no ya difiriendo una presencia que, más adelante, sería alcanzada (esto, en último término, no sería sino otra forma de presencia), sino como rodeo, retraso por medio del cual la relación con el presente, con la presencia, queda siempre diferida. En este sentido, la

temporización-espaciamiento es la que disloca el sujeto, lo separa de sí mismo haciendo de él un sujeto lleno de fisuras, un sujeto que ya no puede participar del logofonocentrismo de la metafísica occidental.

Por último, la relación que la *différance* derridiana mantiene con el pensamiento heideggeriano es, si cabe, aún más estrecha si bien asimismo más compleja.

El pensamiento de Heidegger está desde sus primeras obras guiado por la pregunta por el Ser, y la unidad interna de su reflexión no queda rota en ningún momento a pesar de los sucesivos enfoques que experimenta a lo largo de su densa trayectoria, que se abre con la analítica existencial de *Ser y tiempo* hasta llegar a una meta privilegiada: el pensamiento del Ser a partir del *Ereignis*,⁷¹ pensamiento éste más propio de los escritos de la última época.

Los análisis de los textos de la historia de la filosofía que lleva a cabo Heidegger conducen a denunciar la metafísica como la época del olvido del Ser, del olvido de la diferencia entre el Ser y el ente. Ahora bien, de acuerdo siempre con los resultados de la investigación heideggeriana, este olvido no es en modo alguno una negligencia, una «falta de memoria del pensar» por parte del pensamiento occidental,⁷² sino un fracaso al no ser capaz la metafísica de desplegar la diferencia ontológica, de pensarla como tal diferencia. Desde sus comienzos la metafísica occidental ha entendido que la diferencia entre el Ser y el ente es distinta de la diferencia que existe entre los diversos entes. De esta comprensión de la diversidad de lugares que ambos ocupan es prueba la interpretación platónica del *chorismos*. Ahora bien, lo que la metafísica nunca ha sabido determinar correctamente es la naturaleza misma de esta diferencia pues la ha interpretado a partir de la teoría, también platónica, de la participación (*methexis*).⁷³ Todo ello, en términos más generales, es consecuencia del pensamiento representativo que caracteriza a la metafísica occidental,⁷⁴ así como del lastre teológico que siempre ha acompañado a dicho

pensamiento.⁷⁵ La determinación fundamental del Ser que subyace a todas las realizaciones históricas de la metafísica representacionista es la de presencia, pero esta presencia no es tanto la del Ser cuanto la del ente, la del ser del ente. El Ser sólo es pensado y conceptualizado como ser del ente, como su fundamento, siendo el destino del Ser permanecer olvidado en sí mismo.⁷⁶ El destino del Ser es el olvido del Ser, ser el ser de los entes, constituirlos, unificarlos y diferenciarlos al tiempo que él mismo se oculta tras estos entes ya constituidos: «Porque la metafísica interroga el ente en cuanto tal, permanece en el ente y no se vuelve hacia el Ser en tanto que Ser... En la medida en que siempre representa sólo al ente en cuanto tal, la metafísica no piensa el Ser mismo».⁷⁷ El olvido del Ser, el olvido de la diferencia óntico-ontológica, desconoce, por lo tanto, la verdadera esencia del Ser.

Por eso, desde el primer momento, Heidegger se esfuerza por desvelar los fundamentos de una reflexión sobre el Ser. En *Ser y tiempo*, que se abre ya con el intento de arrancar el pensamiento del olvido del Ser y al hilo del proyecto de una ontología fundamental (la analítica existencial aparece como una primera tentativa por llegar a la comprensión existencial de lo humano), es el hombre como *Dasein* el que se presenta como el ente privilegiado de la reflexión ontológica en tanto que, por el hecho de su apertura al Ser, manifiesta una cierta «interpretación» del sentido del mismo. Posteriormente Heidegger renuncia al proyecto e incluso a la denominación de «ontología fundamental» propuesta en esta obra: el modo de plantearse la pregunta por el Ser no resulta ya para Heidegger el adecuado, puesto que el lenguaje utilizado en *Ser y tiempo* sigue siendo un lenguaje de corte eminentemente metafísico. La analítica existencial del *Dasein* habrá, pues, de ser retomada de forma más originaria. Sin embargo, este famoso «giro» (*Kehre*) que experimenta la reflexión heideggeriana allá por los años cuarenta no significa en modo alguno el fracaso de un proyecto filosófico que se traduciría por la renuncia heideggeriana a escribir la tercera parte de *Ser y tiempo*

(téngase en cuenta, no obstante, que la conferencia «Zeit und Sein», o sea «Tiempo y ser», no es de ningún modo esa tercera parte —no escrita— de *Ser y tiempo*)⁷⁸ A partir de este momento aparece potenciada no ya la problemática del *Dasein* sino la dimensión del destino del Ser en cuyo despliegue histórico la diferencia entre el Ser y el ente ha sido borrada y olvidada.

Varios son los términos con los que Heidegger se refiere a la diferencia: *Unterschied* o *Unter-Schied*, *Differenz*, *Austrag*, pero también *Zwiefalt* y, en un contexto relativo a las reflexiones heideggerianas sobre el lenguaje, *Schied*. Ahora bien, en ningún caso puede la diferencia ser pensada en sí misma como objeto de representación, pues esto la subordinaría a la identidad: «Pensado así podemos suponer que la diferencia se aclaró más bien en la temprana palabra del Ser que en la tardía, aunque sin ser nombrada jamás como tal. Por tanto, el esclarecimiento de la diferencia tampoco puede significar que la diferencia aparezca como diferencia».⁷⁹ Quizá por ello mismo, lo que hay que pensar respecto a la comprensión de la diferencia ontológica permanece todavía de momento velado... Éste es, por consiguiente, el momento en que el pensamiento ha de abandonar la metafísica a sí misma, en que ha de renunciar a pensar la diferencia ontológica para, más allá de esta última, lograr un acceso al Ser adentrándose en el *Ereignis*: «El Ser, pensarlo propiamente en sí mismo y como tal, exige prescindir del Ser en tanto que en toda metafísica es fundado y pensado sólo a partir del ente y como fundamento del mismo. Pensar propiamente el Ser exige abandonar el Ser como fundamento del ente, en favor del dar que juega, oculto en el desvelar del ocultamiento, esto es, en favor del “se da” (*es gibt*). El Ser pertenece, como don de este “se da”, a la donación».⁸⁰

En *Tiempo y ser*, obra clave para el pensamiento heideggeriano del *Ereignis*, no se trata de acusar al pensamiento metafísico de confundir el Ser y el ente, sino de mostrar que dicho pensamiento no ha sabido pensar la donación original del Ser, no ha sabido reconocer la gra-

tuidad de la donación que se esconde en el Ser entendido como don. El pensamiento tradicional retiene el don, pensado como el ser del ente, y olvida la donación gratuita.⁸¹ La esencia del Ser, en lugar de presencia, es donación: el Ser otorga su verdad. Así entendida, la esencia supone una tentativa de articular o interpretar la multiplicidad de la donación original de sentido al nivel del Ser. Heidegger retoma así la etimología de la palabra «esencia» de modo original: esencia como riqueza. La riqueza del Ser no es una riqueza presente sino la riqueza de la gratuidad de un don. La determinación del sentido del Ser es un dejar-desplegarse-en-la-presencia (*Anwesenlassen*), donde se pone el acento en este *dejar* como sinónimo de conceder, dar, enviar, dejar pertenecer.⁸² Hay dos modos de entender la anterior afirmación. Si se interpreta el «dejar-desplegarse-en-la-presencia» como el desplegarse de lo presente, como el «dejar ser lo presente conduciéndolo a la presencia», esta afirmación hace todavía referencia a la diferencia ontológica, a la diferencia entre el Ser y el ente o entre la presencia y lo presente. Por eso, es preciso pensar también en sí mismo el «dejar-desplegarse-en-la-presencia», donde es la presencia misma, el Ser mismo, lo que se despliega. En este caso dicha afirmación significa «liberarse de lo oculto, conducir a lo abierto». Ya no se puede entonces decir que el Ser y el Tiempo son, sino que se da (*es gibt*) Ser y se da Tiempo. Este «dar» se manifiesta, con respecto al Ser, como destinarse y como unidad de todas las destinaciones del Ser como presencia (*Anwesen*). Con respecto al tiempo, el «dar» se manifiesta como la «porrección» (*Reichen*)⁸³ que esclarece la región de lo abierto en que se da el Ser y que nombra el «espacio libre del tiempo» (*Zeit-Raum*). Éste consta de cuatro dimensiones: (*Geviert*): el pasado, el presente, el futuro y la Región/Dimensión que alberga, aproxima y relaciona entre sí estos tres modos de tiempo. En esto consiste precisamente la porrección. El despliegue del Ser en la presencia no es, por lo tanto, atribuible a ninguno de estos modos en particular sino a la unidad de todos en lo abierto, ya que la

presencia, que no se deja agotar en ninguno de ellos, posibilita y esclarece este espacio de juego y de movimiento entre dichos modos, siendo a su vez la porrección del tiempo la que unifica todas las destinaciones del Ser en sus distintas épocas.

La superación de la metafísica tradicional pasa inevitablemente para Heidegger por la superación del concepto «vulgar» de tiempo que se basa en la *ousia*, en lo familiar, en lo manejable, esto es, en la primacía de lo presente como elemento constitutivo de la temporalidad.⁸⁴ En *Ser y tiempo* esta superación es ya una de las condiciones indispensables para la analítica del *Dasein*: la pregunta por el Ser se planteará a partir del horizonte trascendental del tiempo. Asimismo, en *La sentencia de Anaximandro*, se insiste en la diferencia entre el Ser y el ente como diferencia entre la presencia y lo presente.⁸⁵ Ahora bien, sin duda, es en *Ser y tiempo* donde, una vez más, la crítica heideggeriana del concepto «vulgar» de tiempo alcanza mayor fuerza. Dentro de la problemática ya mencionada, puede decirse que el *Ereignis* libera de la representación tradicional del espacio y del tiempo dando lugar a una comprensión más esencial de los mismos: ambos se sitúan en la dimensión fundamental de un juego que los atraviesa y que no es otro que el libre juego del *Ereignis*. La proximidad de éste concede al Espacio-Tiempo un movimiento específico que no es del orden de la sucesión cronológica ni de la extensión espacial, sino del juego espacio-temporal (*Zeit-Spiel-Raum*).

Sin duda, para Derrida, la pregunta por el Ser y la atención a la diferencia ontológica tal como las plantea Heidegger son etapas absolutamente ineludibles para la tarea que él mismo se propone llevar a cabo.⁸⁶ No obstante, también asegura que:

La determinación última de la diferencia en diferencia óntico-ontológica —por necesaria y decisiva que sea la fase— me parece aún, de algún extraño modo, retenida en la metafísica. Quizá sea entonces preciso, mediante un gesto más nietzscheano que heideggeriano, llegando hasta el final de este pensamiento de la verdad del

ser, abrirse a una *différance* que todavía no esté determinada, en la lengua de Occidente, como diferencia entre el ser y el ente.⁸⁷

Es evidente que con esta afirmación Derrida no pretende ignorar la importancia de toda la problemática heideggeriana antes expuesta, sino mostrar que el solo intento de nombrar la diferencia, la *différance*, de determinarla, no conduce más que a permanecer en el círculo de la metafísica sin lograr superarla:

Para nosotros la *différance* sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son aún, en cuanto nombres, metafísicos. En particular cuando dicen la determinación de la *différance* como diferencia entre la presencia y el presente (*Anwesen/Anwesend*), pero sobre todo, y ya de un modo muy general, cuando dicen la determinación de la *différance* como diferencia entre el ser y el ente.⁸⁸

Sin duda esta observación implica asimismo una cierta desconfianza de la crítica heideggeriana de la temporalidad. En efecto, aun cuando Heidegger se propone una superación del concepto «vulgar» de tiempo propio de la ontología tradicional (hasta aquí Derrida está totalmente de acuerdo con Heidegger en la necesidad de dicha crítica), la eficacia de su labor se ve sumamente disminuida al plantear la temporalidad originaria como horizonte de la pregunta por el sentido del Ser. Para Derrida no se trata tanto de solicitar el concepto «vulgar» de tiempo, por tratarse de un concepto derivado, para sustituirlo por otro más originario, cuanto de mostrar que *es el concepto mismo del tiempo el que pertenece a la ontoteología*. Desde este punto de vista, todo intento de elaborar un nuevo concepto de tiempo toma necesariamente prestados elementos conceptuales del lenguaje metafísico.⁸⁹ Por otra parte ¿la oposición misma de originario/derivado no pertenece acaso también al sistema jerarquizado de oposiciones metafísicas? Asimismo el paso de la temporalidad originaria a la temporalidad derivada queda explícitamente determinado por Heidegger

(que aquí coincide con Hegel) como caída. ¿No es este concepto de caída complementario del de origen y ambos de máxima importancia para la ontoteología, para la metafísica de la presencia? ¿No es precisamente la sollicitación del concepto mismo de originariedad, de primariedad, lo que se propone el pensamiento de la diferencia al mostrar que lo originario es el no-origen? Por último, «¿por qué calificar la temporalidad de auténtica —o propia (*eigentlich*)— y de inauténtica —o impropia— desde el momento en que ha quedado suprimida toda preocupación ética?».90 Estas observaciones críticas no le impiden, sin embargo, a Derrida reconocer en algún momento91 un cierto parentesco entre la temporalización heideggeriana y la *différance* entendida como temporización.

De hecho, la cadena heideggeriana del pensamiento del *Ereignis*, cuya línea semántica (*eigen*, *Eigentlichkeit*, *Enteignis*) se instala con toda probabilidad en el horizonte del valor de propiedad y de proximidad, es sin duda alguna uno de los puntos más importantes que separan a Derrida del planteamiento heideggeriano, donde dichos temas aparecen con harta frecuencia.92 Para Derrida el recorrido futuro pasa, pues, por la necesidad de desplazar toda la problemática de la diferencia óntico-ontológica pero también, y quizá sobre todo, del *Ereignis* para abrirse a la *différance* que «se disloca continuamente en una cadena de sustituciones diferidoras»93 como juego del movimiento de la huella.

Para ser consecuentes con todas las implicaciones del pensamiento de la *différance*, ésta no puede ser determinada como diferencia ontológica, como tampoco puede ser nombrada en absoluto pues no es, no existe, no tiene esencia propia ni existencia, no depende de ninguna categoría del ente:

Es la preponderancia del ente la que en todas partes la *différance* viene a solicitar [...] Es, por consiguiente, la determinación del ser como presencia o como entici-

dad lo que es interrogado por el pensamiento de la *différance*. Semejante cuestión no podría surgir ni comprenderse si no se abre, en algún lugar, la diferencia que hay entre el ser y el ente. Primera consecuencia: la *différance* no es. No es un ente-presente, por excelente, único, originario o trascendental que lo queramos considerar. No rige nada, no reina sobre nada y no ejerce su autoridad en ninguna parte. No se anuncia mediante ninguna mayúscula. No sólo no hay un reino de la *différance* sino que ésta fomenta la subversión de todo reino. Lo cual, evidentemente, la convierte en amenazadora e infaliblemente temida por todo aquello que en nosotros desea el reino, la presencia pasada o por venir de un reino. Y, apelando siempre a un reino, puede reprochársele, cuando creemos verla crecerse con una mayúscula, el querer reinar.⁹⁴

Derrida designa, pues, la *différance* como motivo, como foco⁹⁵ dentro de una red textual y, por lo mismo, como no susceptible de ser reducida ni a la unidad de una temática ni a un análisis conceptual:

Lo que provisionalmente denominaré la palabra o el concepto de *différance* [...] no es literalmente ni una palabra ni un concepto. Tengo interés en utilizar aquí la palabra *haz* por dos razones: por una parte, no se tratará, cosa que también hubiera podido hacer, de describir una historia, de contar sus etapas, texto por texto, contexto por contexto, mostrando cada vez qué economía ha podido imponer este desarreglo gráfico; sino, por el contrario, del *sistema general de esta economía*. Por otra parte, la palabra *haz* parece más apropiada para indicar que el conjunto propuesto tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará que los diferentes hilos y las diferentes líneas de sentido —o de fuerza— partan de nuevo, así como estará preparado para anudar otros nuevos.⁹⁶

La *différance* no es ni una palabra, ni un concepto, ni tampoco un principio. La *différance* no se expone nunca, no se presenta nunca, pues ello significaría confirmar una presencia cuando, de hecho, lo que hace precisamente es exceder el ser, romper con todas las oposiciones tradicionales de la metafísica. Resulta, pues, imposible

plantear la pregunta ¿qué es la *différance*?, como no menos imposible resultaba dicha pregunta acerca de la huella. Una vez más resulta más sencillo decir lo que la *différance* no es.

En cualquier caso, la *différance* no es inefable: *la différence se escribe*. La conferencia que lleva por título «La *différance*» es, como casi todos los textos de Derrida, un texto que carece de una superficie lisa y delimitada, un texto que, por la multiplicidad de determinaciones e indeterminaciones que suscita, se resiste a ser leído como un texto metafísico. Y también, como buen número de textos derridianos, dicho texto introduce el término del título, en este caso «*la différence*», como un injerto en el texto mismo, como un cierto giro estratégico y calculado de escritura que «en el enjuiciamiento escrito de una cuestión sobre la escritura»⁹⁷ burla la escritura pura y rigurosamente fonética: la *a* de la *différance*, trazo gráfico, marca muda, se escribe, se lee pero no se oye.⁹⁸

La *différance* es, por lo tanto, estrategia transida de duplicidad que, como la práctica totalidad de los términos derridianos, marca «una multiplicidad irreductible y generadora» trabajada por la diseminación y que, en cuanto tal, actúa como carácter diferencial no sólo del sistema lingüístico sino de toda «experiencia» en general:

Una *différance* semejante nos haría ya, aún, pensar una escritura sin presencia y sin ausencia, sin historia, sin causa, sin archia, sin *telos*, que distorsionaría absolutamente toda dialéctica, toda teología, toda teleología, toda ontología. Una escritura que excedería todo lo que la historia de la metafísica ha incluido en la forma del *grama* aristotélico, en su punto, en su línea, en su círculo, en su tiempo y en su espacio.⁹⁹

En cuanto movimiento infinito de dispersión, de diseminación, el pensamiento de la *différance* corresponde, pues, a la puesta en marcha de una estrategia extrema y aventurera de lectura y de escritura que, más allá de la desedimentación del saber logocéntrico, se constituye en posibilidad de un espaciamiento absoluto que, sin dejar a

un lado la calculada maniobra del rodeo, del retraso, se opone a todo ahorro, a toda reserva, en una operación textual «única y diferenciada, cuyo movimiento inacabado no se asigna ningún comienzo absoluto y que, enteramente consumida en la lectura de otros textos, no remite sin embargo, en cierto modo, más que a su propia escritura». ¹⁰⁰

NOTAS

1. *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. París, Galilée, 1984, p. 95.

2. «[...] Solicitar significa, en latín antiguo, conmover como un todo, hacer temblar en su totalidad» («La différence», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 22). Asimismo: «Esta operación se denomina (en latín) inquietar o solicitar. Dicho de otro modo, *conmover* mediante una conmoción que atañe al todo (de *sollus*, en latín arcaico: el todo, y de *citare*: empujar)» («Force et signification», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 13)

3. «La racionalidad —pero quizá fuera preciso abandonar esta palabra por la razón que aparecerá al final de esta frase—, que rige la escritura ampliada y radicalizada de este modo, no procede ya de un logos e inaugura la destrucción, no la demolición sino la de-sedimentación, la de-construcción de todas las significaciones que tienen su origen en la de logos. En particular la significación de verdad» (*De la grammatologie*, ed. cit., p. 21).

4. Cfr. O.c., pp. 121 y ss.

5. O.c., p. 124.

6. O.c., pp. 19 y 20. Asimismo: «Se trata de producir un nuevo concepto de escritura. Se le puede llamar *grama* o *différance*. El juego de las diferencias supone, en efecto, unas síntesis y unos reenvíos que impiden que, en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté presente en sí mismo y no remita más que a sí mismo. Ya sea en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que, a su vez, no está simplemente presente. Esta cadena hace que cada "elemento" —fonema o grafema— se constituya a partir de la huella en él de los otros elementos de la cadena del sistema. Esta cadena, este tejido, es el *texto* que no se produce más que en la transformación de otro texto. Nada, ni en los elementos ni en el sistema, está en ninguna parte ni nunca simplemente presente o ausente. De un extremo al otro no hay más que diferencias y huellas de huellas. El grama es, por consiguiente, el concepto más general de la semiología —que, de este mo-

do, se convierte en gramatología y conviene no sólo al campo de la escritura en sentido estricto y clásico sino también al de la lingüística. La ventaja de este concepto —siempre y cuando esté rodeado de un cierto contexto interpretativo, dado que, al igual que cualquier otro elemento conceptual, ni significa ni se basta por sí mismo— es que neutraliza desde el principio la propensión fonologista del “signo” y lo *equilibra de hecho* gracias a la liberación de todo el campo científico de la “sustancia gráfica” (historia y sistema de las escrituras más allá del área occidental) cuyo interés no es mínimo y que hasta aquí ha sido dejado a la sombra o en la indignidad.

»El grama como *différance* es, por lo tanto, una estructura y un movimiento que ya no se pueden pensar a partir de la oposición presencia/ausencia» (*Positions*, ed. cit., pp. 37 y 38).

7. Cfr. *De la grammatologie*, ed. cit., pp. 34, 47-49.

8. O.c., p. 47.

9. «¿Acaso debo recordar que aquello contra lo que, desde los primeros textos que he publicado, he intentado sistematizar la crítica deconstruccionista es precisamente la autoridad del sentido como *significado trascendental* o como *telos*, dicho de otro modo, de la historia determinada en última instancia como historia del sentido, la historia en su representación logocéntrica, metafísica, idealista [...]?» (*Positions*, ed. cit., p. 67).

10. «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 427.

11. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 14. Y añade en otro escrito: «Lo que está cogido en la clausura de-limitada puede continuar indefinidamente» (*Positions*, ed. cit., p. 23).

12. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 90.

13. «La *différance*», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., pp. 12 y 13.

14. «Ousia et Grammè», *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 76.

15. La palabra «Ser» representa para el conjunto de la historia de la filosofía occidental el prototipo de la primacía concedida a la presencia. Por eso, en el terreno del lenguaje, se constituye igualmente en el lugar más idóneo para que el signo quede garantizado como unidad diferenciada de significante y significado.

16. Aun cuando la modifica en buena medida, Derrida toma la noción de huella de E. Levinas: «De este modo, acercamos este concepto de huella al que está en el centro de los últimos escritos de E. Levinas y de su crítica de la ontología: relación con la idealidad así como con la alteridad de un pasado que nunca ha sido y no puede nunca ser vivido en la forma, originaria o modificada, de la presencia [...] Esta noción significa a veces más allá del discurso heideggeriano la connotación de una ontología que, en su curso más interior, ha determinado el sentido del ser como presencia y el sentido del lenguaje como continuidad plena del habla» (*De la grammatologie*, ed. cit., pp. 102 y 103). Tanto en Levinas como en Derrida el pensamiento de la huella es la condición misma de posibilidad de hacer tambalearse el privilegio de la presencia

y, con él, la concepción metafísica de la temporalidad. El pensamiento de la huella excede al ser como presencia. Ahora bien, la huella para Levinas tiene como función fundamental preservar la trascendencia y la relación de Dios (que es lo absolutamente Otro, el Extranjero) con el hombre. En Derrida, por el contrario, la huella no remite a ningún significado trascendental, a ninguna verdad última. Cfr. el estudio derridiano sobre Levinas: «Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée de E. Levinas», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., pp. 117-228.

17. «La différence», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., pp.13 y 14 Cfr. asimismo O.c., pp. 9 y 10.

18. Cfr. *ibidem*.

19. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 16.

20. *Ibidem*.

21. «Lo que no quiere decir, por simple inversión, que el significante sea fundamental o primero. La “primacia” o la “prioridad” del significante sería una expresión insostenible y absurda si se formulara ilógicamente en la lógica misma que (ella) pretende legítimamente sin duda, destruir. Jamás precederá ya de derecho ningún significado posible. El pensamiento que se anuncia en esta fórmula imposible sin conseguir instalarse en ella debe, por lo tanto, enunciarse de otro modo: sin duda no podrá hacerlo más que sospechando de la idea misma de signo, de “signo-de”, que siempre permanecerá vinculada a aquello mismo que se halla aquí puesto en cuestión. Por consiguiente, en última instancia, destruyendo toda la conceptualización ordenada alrededor del concepto de signo (significante y significado, expresión y contenido, etc.)» (O.c., p. 32, n. 9).

22. Cfr. «La différence», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., pp. 9 y 10.

23. Cfr. «La structure, le signe et le feu dans le discours des sciences humaines», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 411, y *De la grammatologie*, ed. cit., pp. 74 y ss.

24. *De la grammatologie*, ed. cit., p.92.

25. «Signature, événement, contexte», en *Marges de la Philosophie* ed. cit., pp. 377 y 378.

26. *De la grammatologie*, ed. cit., p.90.

27. «Signature, événement, contexte», en *Marges de la Philosophie* ed. cit., p. 376.

28. «Hay un texto general semejante allí donde (es decir en todas partes) este discurso y su orden (esencia, sentido, verdad, querer-decir, conciencia, idealidad, etc.) quedan *desbordados*, es decir, allí donde su instancia es de nuevo puesta en posición de *marca* en una cadena cuya ilusión, estructuralmente, consiste en querer y crear regirla. Este texto general, evidentemente, no se limita, como enseguida se habr(í)a comprendido, a los escritos en una página. Su escritura, por otra parte, no tiene más límite exterior que el de una cierta *doble-marca*. La escritura de una página así como la “literatura” son tipos determinados de esta *doble-marca*. Es preciso interrogarlas en su especificidad y, con nuevos

cortes, en la especificidad, si se quiere, de su "historia" y en su articulación con los otros campos "históricos" del texto general» (*Positions*, ed. cit., p. 82).

29. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 227.

30. Cfr. pp. 101 y ss. del presente libro.

31. Cfr. *Positions*, ed. cit., p. 79, n. 23.

32. Cfr. *De la grammatologie*, ed. cit., pp. 128 y ss., así como *positions*, ed. cit., p. 77.

33. *Positions*, ed. cit., p. 78. Asimismo añade un poco más adelante: «Hay que distinguir entre la historia general y el concepto general de la historia. Toda la crítica tan necesaria que Althusser ha propuesto del concepto "hegeliano" de historia y de la noción de totalidad expresiva, etc., tiende a mostrar que no hay una sola historia, una historia general, sino historias *diferentes* en su tipo, en su ritmo, en su modo de inscripción, historias desfasadas, diferenciadas, etc. A esto, al igual que al concepto de historia que Sollers denomina "monumental", siempre he suscrito» (O.c., p. 79). En este caso la historia «monumental» a la que alude Derrida nada tiene que ver con la de Nietzsche en la clasificación que este último establece de la historia (monumental, anticuarial y crítica). Cfr. *Consideraciones intempestivas II* (sobre todo parágrafo 2).

34. Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*. Trad. E.C. Frost. México, Siglo Veintiuno, 1974, 5.ª ed., pp., 324 y 325.

35. Foucault, M.: «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del poder*. Trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría. Madrid, La Piqueta, 1978, pp. 11 y 12.

36. O.c., p. 12.

37. «En realidad lo que Nietzsche nunca cesó de criticar después de la segunda de las *intempestivas* es esta forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzará sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo. Esta historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad de apocalipsis; porque ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma. Si el sentido histórico se deja ganar por el punto de vista suprahistórico, entonces la metafísica puede retomarlos por su cuenta y, fijándolo bajo las especies de una conciencia objetiva, imponerle su propio "egipcianismo". En revancha, el sentido histórico escapará a la metafísica para convertirse en el instrumento privilegiado de la genealogía si no se posa sobre *ningún absoluto*. No debe ser más que esta agudeza de una mirada que distingue, reparte, dispersa, deja jugar la separaciones y los márgenes —una especie de mirada disociante capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad de este ser humano que se supone conducirla soberanamente hacia su pasado—.

»El sentido histórico, y es en esto en lo que practica la "wirkliche Historie", reintroduce en el devenir todo aquello que se había creído inmortal en el hombre» (Foucault, M.: O.c., pp. 18 y 19).

38. O.c., p. 8.

39. Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, II, 1.

40. *De la grammatologie*, ed. cit., pp. 124 y 125. Para toda esta problemática cfr. pp. 124 y ss.

41. Cfr., más adelante, la crítica nietzscheana del conocimiento.

42. Cfr. en un contexto algo distinto la crítica derridiana del humanismo: «Les fins de l'homme», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., pp. 129-164.

43. «La différance», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., pp. 18 y 19

44. Cfr. Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal y La genealogía de la moral*.

45. Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. de L.M. Valdés y T. Orduña. Valencia, Teorema, 1980, p.3. Asimismo añade un poco más adelante: «Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, por el contrario, sin ese aditamento, tendrían toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing. Ese orgullo, ligado al conocimiento y a la sensación, niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos de los hombres, los hace engañarse sobre el valor de la existencia, puesto que aquél proporciona la más aduladora valoración sobre el conocimiento mismo. Su efecto más general es el engaño —pero también los efectos más particulares llevan consigo algo del mismo carácter» (O.c., p. 4)

46. «Su procedimiento consiste en tomar al hombre como medida de todas las cosas; pero entonces parte del error de creer que tiene esas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por lo tanto olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas» (Nietzsche, F.: O.c., p. 13).

47. «¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón» (Nietzsche, F.: O.c., p. 7).

48. Nietzsche F.: O.c., pp. 17 y 18.

49. «Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto

que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la "hoja", una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero, por manos tan torpes que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo» (Nietzsche, F.: O.c., pp. 8 y 9).

50. Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», p. 26.

51. Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. cit., p. 17.

52. Nietzsche, F.: O.c., p. 11.

53. Nietzsche, F.: O.c., pp. 5 y 6.

54. Nietzsche, F.: O.c., pp. 9 y 10.

55. Cfr. *De la grammatologie*, ed. cit., pp. 11 y 12, y *Positions*, ed. cit., pp. 79 y 80.

56. Derrida, al hilo de una observación nietzscheana que compara a la verdad con la mujer (*Más allá del bien y del mal*, Prefacio), realiza un precioso estudio sobre dicha cuestión. Cfr. *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978. Por ejemplo afirma: «No hay esencia de la mujer porque la mujer aleja y se aleja de sí misma./Absorbe, rodea de un velo por el fondo, sin fin, sin fondo, toda esencialidad, toda identidad, toda propiedad. Cegado aquí el discurso filosófico zozobra —se precipita a su perdición—./No hay verdad de la mujer pero es porque esa distancia abisal de la verdad, esa no-verdad, es la "verdad". Mujer es un nombre de esta no-verdad de la verdad» (pp. 38 y 39).

57. «La différance», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., pp. 19 y 20.

58. Artículo publicado en *L'écriture et la différence*, ed. cit., pp. 293-340.

59. «Freud et la scène de l'écriture», en *L'écriture et la différence*, pp. 323 y ss.

60. Cfr. *el Proyecto de una psicología para neurólogos* de Freud.

61. Cfr. Freud, S.: «El block maravilloso», en *Obras Completas*. Trad. de L. López-Ballesteros. Madrid, Biblioteca Nueva, 1974. Tomo VII, pp. 2.808-2.811.

62. En *Más allá del principio de placer*, Freud hablará de la compulsión de repetición, comportamiento neurótico, patológico, que presenta el problema de no poder ser reducido al esquema principio de placer-principio de realidad, ya que se trata de la repetición compulsiva de determinado hecho doloroso. La angustia, de alguna manera, se defiende ante los estados dolorosos y repite la experiencia desagradable para dominarla, para quitarle el exceso de sensación desagradable o violenta. Esto está muy bien ejemplificado por Freud en el análisis que realiza del *fort-da*. En esta misma obra, Freud radicaliza asimismo de forma aún más patente la intraducibilidad del inconsciente-consciente al entrar en juego un nuevo elemento; la pulsión de muerte, noción que Freud

conecta con la compulsión de repetición y que empieza a clarificarse en *La negación*.

63. «Freud et la scène de l'écriture», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., pp. 302 y 303.

64. «La différance», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 20.

65. *Positions*, ed. cit., p. 17.

66. Los conceptos de economía restringida y de economía general los explicita Derrida en un artículo titulado «De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve», publicado en *L'écriture et la Différence*, ed. cit., pp. 369-407. En este texto lleva a cabo Derrida una lectura (o protocolo de lectura) de la a su vez lectura que Bataille hace de Hegel. Aquí quedan dichos conceptos bastante bien delimitados en tanto que reproducen en cierto modo la misma diferencia que existe entre el «dominio» hegeliano y la «soberanía» de Bataille.

En la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, el amo no consigue el dominio más que a base de jugarse la vida, de mirar de frente la muerte. Sin embargo, dicho dominio no tiene sentido a menos que el amo conserve la vida para poder gozar por habérsela jugado. Sustituye así la muerte biológica, la muerte pura y simple (o «negatividad abstracta») por la negación de la conciencia que «suprime de forma que conserva y retiene lo suprimido» (p. 375). Sistema económico como defensa de la vida, del sentido: economía restringida de la que se ríe Bataille: «Esta carcajada hace brillar sin por ello *mostrarla*, sobre todo sin decirla, la diferencia entre el dominio y la soberanía... Lo grotesco es la sumisión a la evidencia del sentido, a la fuerza de este imperativo: que haya sentido, que nada quede definitivamente perdido por la muerte, que ésta reciba la significación incluso de "negatividad abstracta", que siempre sea posible el trabajo que, al diferir el goce, confiere sentido, seriedad y verdad a la puesta en juego. Esta sumisión es la esencia y el elemento de la filosofía, de la onto-lógica hegeliana. Lo absolutamente cómico es la angustia ante el gasto a fondo perdido, ante el sacrificio absoluto del sentido: sin retorno y sin reserva. La noción de *Aufhebung* (el concepto especulativo por excelencia, nos dice Hegel, aquel cuyo privilegio intraducible detenta la lengua alemana) es grotesca en la medida en que significa la *agitación* de un discurso que se queda sin aliento al intentar reapropiarse toda negatividad, elaborar la puesta en juego como *inversión*, amortizar el gasto absoluto, dar un sentido a la muerte, tornarse al mismo tiempo ciega al sin fondo del no-sentido del que se saca y en el que se seca el caudal del sentido» (pp. 377 y 378).

Mediante la operación soberana de lectura-escritura Bataille exacerbaba el pensamiento hegeliano que alcanza así el máximo grado de inseguridad. «Hegelianismo sin reserva», afirma Derrida, que se resuelve en el movimiento de la soberanía que va de la economía restringida a la economía general, de lo conocido a lo desconocido, de la construcción a la destrucción del sentido: pérdida improductiva, gasto sin reserva ni meta, exceso que se consume más allá de la oposición del sentido al sin-sentido.

67. «Acción de dejar para más tarde, de tener en cuenta, de hacer el recuento del tiempo y de las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un desvío, una demora, un retraso, una reserva, una representación, conceptos todos ellos que resumiré aquí con una palabra [...]: *temporización*. Diferir en este sentido es contemporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente, a la mediación temporal y contemporizadora de un desvío que suspenda el cumplimiento o la realización del “deseo” o de la “voluntad” efectuándolo bien de un modo que anule o bien que modere su efecto...

»El otro sentido de *diferir* es el más común y el más identificable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etc. Por tratarse de diferentes/desacuerdos (*différen[t][d]s*, palabra que puede escribirse, por tanto, como se quiera, con *t* o con *d* final según se trate de alteridad de semejanza o de alteridad de alergia y de polémica), es preciso que entre los elementos otros se produzca, activa, dinámicamente y con cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, *espaciamento*.

»Ahora bien, la palabra diferencia (con *e*) nunca ha podido remitir ni al diferir como temporización ni al desacuerdo (*différend*) como *po-lemos*. Esta deperdición de sentido es lo que debería compensar —económicamente— la palabra *différance* (con *a*)» («La *différance*», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 8. Cfr. asimismo *Positions*, ed. cit., pp. 17-19.

68. Cfr. «La *différance*», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., pp. 20 y 21

69. «Pensar lo único en el sistema, inscribirlo en él, es el gesto de la archi-escritura: archi-violencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia a sí, pérdida en verdad de lo que jamás ha tenido lugar, de una presencia a sí que nunca ha sido dada sino soñada y siempre ya desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otro modo que en su propia desaparición» (*De la grammatologie*, ed. cit., pp. 164 y 165).

70. O.c., p. 223.

71. «En su uso heideggeriano, el término *Ereignis* resulta rigurosamente intraducible, ya que concentra una larga serie de motivaciones diversas, de las que las más explícitas son: el sentido básico de “acontecimiento” [...]; “propiación”, “ad-propiación”, a partir de una imaginaria etimología *er-eignen* (*eigen* significa “propio”); y, por último, “mirada”, “concernimiento”, de la etimología, según parece, auténtica: *er-äugen* (*Auge* significa “ojo”))» (Currás, A.: «Heidegger: el arduo sosiego del exilio», en *Anales del Seminario de Metafísica*, 12 [1977], p. 87, n. 133).

72. Cfr., por ejemplo, Heidegger, M.: «Einleitung zu *Was ist Metaphysik*» y «Zur Seinsfrage», en *Wegmarken*, ed. cit., pp. 199 y 200 y 243 respectivamente.

73. Cfr. Heidegger, M.: *¿Qué significa pensar?* Trad. H. Kahne-mann. Buenos Aires, Nova, 1964, pp. 217-219.

74. «Pero la pregunta por la esencia del Ser se extingue si no aban-

dona la lengua de la metafísica, porque la representación metafísica prohíbe pensar la pregunta por la esencia del Ser» (Heidegger, M.: «Zur Seinsfrage», en *Wegmarken*, ed. cit., p. 233). Para toda la problemática del pensamiento representativo cfr. el apartado «La metafísica de la presencia» en el presente libro.

75. La interpretación teológica de la diferencia desplaza dicha cuestión para preguntarse por la relación que existe entre los entes contingentes y el Ente Supremo que se identifica con Dios: «La metafísica, precisamente porque conduce a la representación del ente en cuanto ente, es en sí misma de forma doble y única la verdad del ente en la generalidad y en lo más elevado. Es, por su esencia, a la vez ontología en sentido restringido y teología. Esta esencia onto-teológica de la verdadera filosofía ha de encontrar su fundamento en la manera como el *on*, en tanto precisamente que *on*, es conducido por ella a lo abierto. El carácter teológico de la ontología no es tal, en consecuencia, porque la metafísica griega fuera asumida más tarde por la teología eclesiástica del cristianismo y transformada por ella. Depende mucho más del modo en que, desde el principio, el ente como ente se ha desocultado. Este desocultamiento del ente hizo posible, en un primer momento, que la teología cristiana se adueñase de la filosofía griega para su provecho o para su perjuicio [...]» (Heidegger, M.: «Einleitung zu *Was ist Metaphysik*», en *Wegmarken*, ed. cit., pp. 207 y 208).

76. Cfr., por ejemplo, Heidegger, M.: «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *¿Qué es filosofía?* Trad. J.L. Molinuevo, Madrid, Narcea, 1978, p. 97.

77. Heidegger, M.: «Einleitung zu *Was ist Metaphysik*, en *Wegmarken*, ed. cit., p. 196.

78. Cfr. Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*. Trad. R. Gutiérrez Girardot. Madrid, Taurus, 1970, p. 24.

79. Heidegger, M.: «La sentencia de Anaximandro», en *Sendas perdidas*, ed. cit., p. 305.

80. Heidegger, M.: «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, Max Niemeyer, 1976, pp. 5 y 6. Asimismo añade más adelante: «Pensar el Ser sin el ente significa: pensar el Ser sin consideración para con la metafísica. Semejante consideración reina todavía en la intención de superar la metafísica. Por eso, vale la pena renunciar a la superación y abandonar la metafísica a sí misma. Si una superación sigue siendo necesaria le concierne entonces al pensamiento que, propiamente, se adentre en el *Ereignis* a fin de decirlo desde Él y hacia Él» (O.c., p. 25). La experiencia del olvido del Ser sólo resulta posible instalándose en dicho olvido, sin eludirlo ni disimularlo: «El pensamiento que da sus primeros pasos con *Ser y tiempo* es, pues, el del despertar del olvido del Ser —en el que el despertar debe ser entendido como un recordar algo que nunca fue pensado—. Pero, en tanto que tal despertar (dicho pensamiento), no es una anulación del olvido del Ser sino un instalarse en él y un mantenerse en él. De este modo, el despertar del olvido del Ser es para tal olvido el despertar en el *Ereignis*. Sólo en el pensamiento del

Ser mismo, en el *Ereignis*, es experimentado el olvido del Ser como tal» («Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"», en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., p. 32).

81. «Al principio del pensamiento occidental es pensado el Ser pero no el "Es gibt" como tal. Éste se sustrae en favor del don que se da, siendo este don en adelante pensado solamente como Ser con respecto al ente y conceptualizado como tal» (Heidegger, M.: «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., p. 8).

82. «Ser mediante el cual todo ente es designado como tal, Ser quiere decir presencia (*Anwesen*). Pensado con vistas a lo presente (*das Anwesende*), la presencia se muestra como dejar-desplegarse-en-la-presencia. Pero ahora se trata de pensar *propriamente* este dejar-desplegarse-en-la-presencia en la medida en que a la presencia se le permite desplegarse. Dejar-desplegarse-en-la-presencia muestra así lo que le es propio, que es lo que le lleva a la desocultación. *Anwesen lassen* significa: liberarse de lo oculto, conducir a lo abierto. En el liberarse de lo oculto entra en juego un dar (*ein Geben*), aquel que, a decir verdad, en el dejar-desplegarse-en-la-presencia da la presencia, es decir, el Ser» (Heidegger, M.: O.c., p. 5).

83. «Porrección» sería, como afirma Ángel Currás, «una donación que "tiende", que "presenta"» («Heidegger: el arduo sosiego del exilio», en *Anales del Seminario de Metafísica*, 12 (1977), p. 88, n. 141). En la traducción francesa de *Zeit und Sein*, Fédier justifica la traducción de *Reichen* por *porrection* del siguiente modo: «El verbo *reichen* no tiene equivalente inmediato en francés. Y, sin embargo, la raíz *rec* de *reichen* es la misma que el latín *reg-*. *Rex* es aquel cuyo poder *se extiende* y *se tiende*. *Reichen* quiere decir el alcance de un gesto en el que se procura algo. El francés antiguo conocía todavía el verbo *porriger* (tender, presentar) que tiene exactamente el sentido de *reichen*. Por eso nos hemos sentido autorizados a traducir *das Reichen* por: *la porrection*» (Nota de traducción de F. Fédier en Heidegger, M.: «Temps et être», en *Questions IV*, París, Gallimard, 1976, p. 50).

84. Cfr. el apartado «La metafísica de la presencia» en el presente libro. En él se caracteriza con más detenimiento este concepto «vulgar» de tiempo.

85. Cfr., por ejemplo, Heidegger, M.: «La sentencia de Anaximandro», en *Sendas perdidas*, ed. cit., pp. 305 y 306.

86. «Nada de lo que intento hubiera sido posible sin la apertura de las cuestiones heideggerianas. Y, en primer lugar, [...] sin la atención a lo que Heidegger denomina la diferencia óntico-ontológica tal como aparece, en cierto modo, impensada por la filosofía» (*Positions*, ed. cit., p. 18). Cfr. asimismo, por ejemplo, *De la grammatologie*, ed. cit., p. 37.

87. *Positions*, ed. cit., p. 19.

88. «La différence», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 28.

89. Para un estudio detenido de las observaciones polémicas de Derrida sobre la concepción heideggeriana de la temporalidad cfr. «Ousia et Grammè», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., sobre todo pp. 73 y ss.

90. «Ousia et Grammè», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 74.

91. Cfr. «La différence», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 10.

92. La crítica derridiana del concepto de propiedad-proximidad, estrecha e indisolublemente unido al de origen, se encuentra reflejada a lo largo de toda su producción. Por ello resulta difícil remitir a pasajes muy determinados. Respecto a esta cuestión en Heidegger cfr., por ejemplo: *Positions*, ed. cit., p. 74, «La différence» y «Ousia et Grammè», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., pp. 27 y 28, n. 1 y p. 74, n. 26 respectivamente. Finalmente, para la crítica derridiana del pensamiento heideggeriano de la proximidad que marca la relación entre el sentido del Ser y el del hombre, un tipo de seguridad que, para Derrida, no viene al caso en un pensamiento que apunta al fin del hombre implícito en el lenguaje del Ser, cfr. «Les fins de l'homme», en O.c., sobre todo pp. 129-164.

93. «La différence», en O.c., p. 28.

94. *L.c.*, p. 22. Cfr. asimismo pp. 6 y 27-29.

95. Cfr. respectivamente *L.c.*, pp. 16 y 3-6.

96. *L.c.*, pp. 3 y 4.

97. *L.c.*, p. 4.

98. «Esta *a* se escribe o se lee pero no se la puede oír. Tengo mucho interés, ante todo, en que el discurso —por ejemplo, el nuestro en este momento— acerca de esta alteración o agresión gráfica y gramatical implique una referencia irreductible a la intervención muda de un signo escrito. El participio presente del verbo *diferir* (*différer*) sobre el que se forma este sustantivo [la *différance*] reúne una configuración de conceptos que considero sistemática e irreductible y en la que cada uno de ellos interviene, más bien se acentúa, en un momento decisivo del trabajo. En primer lugar, *différance* remite al movimiento (activo y pasivo) que consiste en diferir por demora, delegación, prórroga, reenvío, desvío, retraso, puesta en reserva. En este sentido, la *différance* no está precedida por la unidad originaria e indivisa de una posibilidad presente que yo pondría en reserva como si fuera un gasto que dejaría para más adelante por cálculo o por espíritu de economía. Lo que difiere la presencia es aquello a partir de lo cual, por el contrario, la presencia es anunciada o deseada en su representación, en su signo, en su huella...» (*Positions*, ed. cit., pp. 16 y 17).

99. «Ousia et Grammè», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 78.

100. *Positions*, ed. cit., p. 11.

LA OPERACIÓN TEXTUAL

Sólo si se afirma la diversidad y se recorren todos los centros y todas las direcciones y caminos, todas las vías del pensamiento, de un pensamiento jamás «encauzado», jamás «orientado», «canalizado»... Sólo entonces se alcanza la afirmación más intensa: LA AFIRMACIÓN DE LA DISPERSIÓN.

En medio del Jardín había una lápida en la que podía leerse «EL CENTRO ESTÁ EN TODAS PARTES». Junto a esta lápida había un manuscrito que tenía por título: «LA DISPERSIÓN».

E. TRÍAS

Hasta aquí el proyecto derridiano ha quedado suficientemente explicitado como denuncia del logofonocentrismo que rige en la metafísica de la presencia y como denuncia del consiguiente rechazo y desprecio por la escritura. Ahora bien, si la labor derridiana se limitase a mostrar simplemente la solidaridad de ambos hechos, su alcance no sobrepasaría el de tantos otros movimientos críticos que suponen un desmontaje de lo anterior, desmontaje inmediatamente seguido de una reconstrucción similar a aquello mismo que se acaba de criticar. Nada cambiaría, en ese caso, en el edificio y proceso del pensamiento occidental.

Pero la propuesta gramatológica prueba ya que el intento derridiano es mucho más complejo en la medida en que sitúa el combate en los límites de una clausura del pensamiento tradicional que *no se transgrede jamás de una vez por todas*. Para Derrida no se trata de franquear una supuesta línea divisoria entre la metafísica y su exte-

rrioridad absoluta para situarse, más allá de la primera, en la segunda:

No hay transgresión si por ello se entiende la instalación pura y simple en un más allá de la metafísica, en un punto que sería, no lo olvidemos, también y en primer lugar un punto de lenguaje o de escritura. Ahora bien, incluso en las agresiones o transgresiones empleamos al hablar un código al que la metafísica está irreductiblemente unida, de tal forma que todo gesto transgresor nos encierra, dándonos pie a ello, en el interior de la clausura. Pero mediante el trabajo que se hace de un lado y del otro del límite, el campo interior se modifica y se produce una transgresión que, por consiguiente, no está presente en ninguna parte como un hecho consumado. Uno no se instala nunca en una transgresión ni habita jamás fuera de ella. La transgresión implica que el límite está funcionando siempre. No obstante, el «pensamiento-que-no-quiere-decir-nada», que excede, al interrogarlos, el querer-decir y el querer-oírse-hablar, este pensamiento que se enuncia en la gramatología se da justamente como lo que no está en absoluto seguro de la oposición entre el fuera y el dentro. Al término de un cierto trabajo, el concepto mismo de exceso o de transgresión podrá volverse sospechoso.¹

En efecto, de lo que se trata es de operar desde el margen entre lo interior y lo exterior, entre el dentro y el fuera, desde el cálculo rigurosamente regulado del mismo a fin de escapar de una vez a toda posible división, a toda dualidad metafísica. Esta indecisión misma en el umbral implica, sin embargo, un riesgo y un dilema. Todo pensamiento crítico, incluido el derridiano, forma parte de la tradición metafísica occidental en la medida en que, aunque sea para criticarlo, sólo dispone de un lenguaje: aquel, precisamente, que pertenece a la metafísica porque la funda. El riesgo es, pues, evidente. La necesidad de referirse críticamente a las estructuras internas del saber logocéntrico es imprescindible, sin olvidar tampoco que no se escapa a la influencia de una estructura por el simple hecho de negarla... Si la denuncia de estas estructuras metafísicas se realiza por medio de una terminología que, después de utilizada, se solidifica, esta última se convier-

te en el instrumento mismo que perpetúa la ilusión que intenta disipar. Las posturas logocéntricas contienen, sin duda alguna, su propia anulación, pero ésta se lleva a cabo con excesiva frecuencia en términos asimismo logocéntricos. Derrida detecta así, en los textos que analiza,² una combinación de presupuestos metafísicos y de métodos críticos que se solicitan a sí mismos:

La vacilación de estos pensamientos... no es una «incoherencia»: *temblor propio de todos los intentos post-hegelianos y de ese paso entre dos épocas*. Los movimientos de deconstrucción no solicitan las estructuras desde fuera. No son posibles ni eficaces, no ajustan sus golpes más que habitando estas estructuras. Habitándolas *de una determinada manera*, pues siempre se habita y más aún cuando ni siquiera se tiene la sospecha de ello. Al operar necesariamente desde el interior, al tomar prestados a la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, tomándolos prestados estructuralmente, es decir, sin poder aislar de ella elementos y átomos, la empresa deconstruktiva es siempre en cierto modo arrastrada por su propio trabajo.³

¿Cómo evitar, entonces, reproducir las estructuras metafísicas mediante las cuales se han creado tradicionalmente todos los efectos de la filosofía de la presencia que Derrida denuncia? ¿Qué posibilidades de éxito quedan para una empresa tal? Para poder responder a estos interrogantes es preciso, ante todo, empezar por pensar la labor derridiana en términos de estrategia.

La estrategia general de la deconstrucción⁴

Las referencias a la estrategia no pueden ser asumidas, en el pensamiento derridiano, como simples cuestiones preliminares. Ciertamente, a nivel —cabría decir— «metodológico» (siempre y cuando el natural recelo de todo lo que puede implicar un *método*, esto es, una serie de procedimientos rígidamente determinados y cerrados en sí mismos, ponga unas comillas al adjetivo metodoló-

gico), Derrida somete a continua autorreflexión y auto-crítica su propio pensamiento: en su discurso abundan las observaciones sobre los problemas de escribir el tipo de textos que escribe y, como se acaba de señalar, sobre el riesgo que implica todo intento de deconstrucción del pensamiento tradicional. A este nivel se sitúa asimismo la reflexión sobre la necesidad de la estrategia, tanto más en la medida en que dicho nivel «metodológico» no es ya, en última instancia, sino la puesta en marcha de la estrategia misma.

Hay un texto fundamental en *Marges de la Philosophie* en el que Derrida se plantea la elección entre dos posibles intentos de enfrentarse al pensamiento occidental tradicional:

1. Intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno, repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando con semejante edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, es decir, también en la lengua. El riesgo reside aquí en confirmar, consolidar o elevar sin cesar con mayor profundidad aquello mismo que se pretende deconstruir. La explicitación continua hacia la apertura corre el riesgo de adentrarse en el autismo de la clausura.

2. Decidir cambiar de terreno, de manera discontinua y abrupta, instalándose brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas. Sin hablar de todas las demás formas engañosas de perspectiva en las que puede caer semejante desplazamiento, al habitar más ingenua y estrechamente que nunca el interior que se pretende desertar, la simple práctica de la lengua reinstala sin cesar el «nuevo» terreno en el más antiguo suelo...⁵

La primera actitud, adoptada por ejemplo por Heidegger, sería la crítica inmanente, interna, al pensamiento metafísico, crítica que explora los recursos del lenguaje metafísico poniendo de manifiesto sus contradicciones y desajustes. La segunda actitud, asumida por ejemplo por el marxismo, consistiría en cambiar bruscamente de terreno cuestionando, desde fuera, sistemática y rigurosamente la historia de los conceptos.

Es evidente... que entre estas dos formas de deconstrucción la elección no puede ser sencilla ni única.⁶

El gesto derridiano, por de pronto, ha de combinar ambas alternativas en un gesto menos simple que el de la mera anulación, destrucción o demolición. La transgresión que se sitúa sencillamente, de antemano, «más allá de...» como un hecho consumado, tiene muchas probabilidades de convertirse en falsa salida e incluso en regresión.⁷

La deconstrucción derridiana no se sitúa más allá de la metafísica ni tampoco opera por simple sustitución o inversión (si bien éste es un primer paso necesario que habrá de completarse con otro más complejo). Para Derrida, la tradición no puede ser atacada desde fuera ni sencillamente borrada mediante un gesto. Lo que se requiere es solicitar las estructuras metafísicas «habitándolas», refiriéndose a ellas de forma estratégica, esto es, llevándolas hasta el límite en que no pueden por menos que mostrar sus propios desajustes y falacias. La deconstrucción es, pues, una especie de palanca de todo el espacio del pensamiento tradicional, una especie de «principio» (por llamarlo de algún modo, si bien se trata de un «principio» siempre distinto, cambiante, que ha de adaptarse a la singularidad de cada texto, de cada circunstancia) de fisuración interna, lenta pero irresistible, de todo el discurso tradicional. No se trata, pues, de atacar a la metafísica de frente sino *de minar, de acentuar las fisuras, las grietas que ya desde siempre la resquebrajan* y que se plasman de forma general en la carencia de la plenitud tranquilizadora de la presencia que la metafísica, bajo todas sus manifestaciones, desea alcanzar.

En este mismo orden de cosas, Derrida define a veces su tarea deconstructiva como «la de-sedimentación... de todas las significaciones que tienen su fuente en la de logos»,⁸ esto es, como desedimentación del valor de presencia, de origen, de verdad; de la autoridad del sentido, de la voz, de la conciencia; de la concepción lineal del tiempo; en una palabra, como rechazo violento

de los valores metafísicos, *de todo lo que la filosofía ha querido-decir hasta ahora* y que ha provocado la marginación de la escritura. Esta imagen casi geológica de la de-sedimentación sugiere, sin duda, una tarea de perforación del suelo de la metafísica que tiene mucho que ver con el método genealógico nietzscheano. Lejos de limitarse a revisar un espacio o ámbito determinado para reconstruir seguidamente la misma dimensión, la labor emprendida en ambos casos permite desmontar por completo el esquema tradicional de la cultura occidental y descubrir que, en todas las grandes creaciones de dicha cultura, existen siempre unas opciones implícitas y previas disimuladas detrás de los sistemas de pensamiento o de los juicios de valor que se pretenden más coherentes.⁹

Ahora bien, si todo lo hasta aquí expuesto explica qué metas persigue la deconstrucción derridiana, queda todavía sin respuesta el cómo conseguirlas sin ser arrasrado y apresado por el movimiento mismo de aquello que se pretende deconstruir.

Aquí es donde *el motivo de la estrategia muestra no ser una cuestión preliminar*. Indudablemente, hablar de estrategia implica hablar de prudencia y de minuciosidad,¹⁰ pero también de destreza y de eficacia. Y Derrida así lo demuestra. Si el estatuto de la tarea deconstructiva es más o menos ambiguo e indeterminado, si ésta se presenta como una labor que no tiene fin, que no puede descansar nunca en cuanto hecho consumado, es porque la estrategia derridiana así lo exige. Exige que la deconstrucción no se reduzca a una simple alternativa de lo interior y lo exterior, que no opere nunca en un solo terreno y que, a la simplicidad del gesto crítico de la destrucción, de la inversión, oponga el desdoblamiento del mismo. La deconstrucción de las oposiciones jerarquizadas de la metafísica no implica una destrucción de las mismas (de la que resultaría un simple monismo en lugar de un dualismo) pero tampoco una inversión sencilla de dicha jerarquía llamada a otorgar la primacía al término antes devaluado (sobre ello se ha insistido ya con frecuencia), lo cual no haría sino reproducir el esquema metafísico dua-

lista. Antes bien, la deconstrucción transforma dicha oposición situándola en una escena distinta:

No [se trata de] suprimir toda jerarquía, ya que la an-arquía consolida siempre el orden establecido, la jerarquía metafísica; no [se trata de] cambiar o invertir los términos de una jerarquía dada, sino [de] transformar la estructura misma de lo jerárquico.¹¹

Para ello es imprescindible desdoblar el gesto crítico:

Por una parte, [hay que] atravesar una fase de *inversión*. Insisto mucho y muy a menudo en la necesidad de esta fase de inversión que quizá se ha pretendido desacreditar precipitadamente. Hacer justicia a esta necesidad es reconocer que, en una oposición filosófica clásica, no tenemos que vérnoslas con la coexistencia pacífica de un *cara a cara* sino con una jerarquía violenta. Uno de los dos términos rige al otro (axiológica, lógicamente, etc.), ocupa el lugar más alto. Deconstruir la oposición es en primer lugar, en un determinado momento, invertir la jerarquía. Pasar por alto esta fase de inversión es olvidar la estructura conflictual y subordinante de la oposición. Es, por lo tanto, pasar demasiado aprisa, sin conservar ningún punto de la oposición anterior donde agarrarse, a una *neutralización* que, *prácticamente*, dejaría el campo anterior intacto y se privaría de todo medio para *intervenir* en él efectivamente. Se sabe cuáles han sido siempre los efectos *prácticos* (en particular *políticos*) de los saltos *inmediatos más allá* de las oposiciones y de las protestas con la simple forma del *ni/ni*. Cuando digo que esta fase es necesaria, la palabra *fase* no es quizá la más rigurosa. No se trata aquí de una fase cronológica, de un momento determinado o de una página que un día podríamos volver para pasar sencillamente a otra cosa. La necesidad de esta fase es estructural y, por lo tanto, es la de un análisis interminable: la jerarquía de la oposición dual se reconstruye siempre. A diferencia de los autores cuya muerte, como es sabido, no espera el fallecimiento, el momento de la inversión no es nunca un tiempo muerto.

Dicho esto —y por otra parte—, limitarse a esta fase es operar aún en el terreno y en el interior del sistema deconstruidos. Por consiguiente es preciso, mediante

esta escritura doble, justamente, estratificada, desfasada y desfasante, marcar la distancia entre la inversión que pone abajo lo que está arriba, deconstruye su genealogía sublimante o idealizante y la emergencia irruptiva de un nuevo «concepto», concepto de lo que ya no se deja ni se ha dejado nunca asimilar al régimen anterior. Si esta distancia, esta bi-fase, no puede ya inscribirse más que en una escritura bífida (y vale en primer lugar para un nuevo concepto de escritura que *a la vez* provoca una inversión de la jerarquía habla/escritura así como de todo su sistema adyacente, y deja detonar una escritura en el interior mismo del habla, desorganizando así toda la organización recibida e invadiendo todo el campo), no puede ya marcarse más que en un campo textual que llamaré *agrupado*: al límite es imposible *puntualizarlo*; un texto unilineal, una *posición* puntual, una operación firmada por un solo autor son por definición incapaces de practicar esta distancia.¹²

Sólo de este modo se convertirá la deconstrucción en estrategia general. Estrategia que, en lugar de ser mera cuestión preliminar, mera reflexión «metodológica», se forja en el proceso mismo del discurso derridiano (que es lectura y, a la vez, escritura), en ese texto descentrado y complejo —bífido— que intenta mantenerse a la vez dentro y fuera de la metafísica, esto es, operando desde el interior de la misma pero sin dejarse apresar en ella un corrimiento generalizado del sistema, un desplazamiento de cuestiones y de problemas, un cambio de terreno, sin duda, pero que no se realiza de golpe sino mediante una minuciosa e infatigable operación textual:

Nuestro discurso pertenece irreductiblemente al sistema de oposiciones metafísicas. Sólo se puede anunciar la ruptura de esta pertenencia mediante una *cierta* organización, mediante una cierta disposición *estratégica* que, en el interior del campo y de sus propias fuerzas, volviendo contra él sus propias estrategias, produzca una *fuerza de dislocación* que se propague a través de todo el sistema, lo fisure en todos los sentidos y lo *de-limite* de parte a parte.¹³

Ahora bien, la deconstrucción no recurre a dicha operación textual en cuanto instrumento útil para su labor: *la deconstrucción es ella misma esa estrategia textual que implica un determinado trabajo de lectura y de escritura.*

Al igual que en el caso de la genealogía nietzscheana, la deconstrucción derridiana es un intento de cuestionar la tradición occidental a partir de la genealogía estructurada de sus conceptos¹⁴ y de una determinación de lo que dicha tradición, a lo largo de su historia, ha pretendido disimular o prohibir. Esto no sólo supone una cierta manipulación de conceptos como juego diferencial que los altera. Implica, ante todo, *un deseo de desplazar la orientación fundamental del discurso tradicional hacia su clausura, describiendo el movimiento que hace posible esta clausura y que no es otro que el de la economía afirmativa del pensamiento.*

Para ello es necesario no sólo cambiar de terreno sino hacerlo de un determinado modo, según una cierta estrategia, esto es, cambiando también de tono, de estilo. La deconstrucción es, pues, un «procedimiento» para leer y escribir *de otro modo* el texto de la filosofía y de la cultura en un trabajo textual minuciosamente calculado y que se calcula, precisamente, mediante una estrategia de lectura y escritura doble, múltiple, que será *différance* trabajada por la diseminación bífida y asimétrica. Vista así, sin duda, la deconstrucción, en cuanto estrategia textual, constituye la consecuencia práctica más seria de la teoría derridiana de los signos y de su «polisemia universal».

La cuestión del estilo

Tradicionalmente la filosofía ha distinguido siempre entre la forma y el contenido del lenguaje (otra dualidad más que forma parte del sistema jerarquizado de oposiciones). Y siempre también se ha potenciado, en el marco de la misma, el contenido, con la consiguiente preteri-

ción de la cuestión de la forma, relegada a cuestión marginal que puede ser objeto de estudio por parte de la retórica, la estilística... Sólo desde el punto de vista estético es el estilo considerado como un fin en sí mismo. Para la cultura filosófica tradicional éste no tiene más razón de ser que constituir el medio empleado para transmitir un contenido.

Pese a esta tendencia dominante no faltan, sin embargo, en la historia de la filosofía, pensadores que han visto en el estilo algo más que una cuestión marginal. Para ellos, el problemático estatuto del lenguaje no significa un mero tópico filosófico, sino que invade el ámbito entero de la filosofía y de su posibilidad o imposibilidad. Plantear el problema de la relación entre el lenguaje y el pensamiento, el pensamiento metafísico occidental, muestra ya la importancia de lo que está en juego: el problema no es un problema «regional» entre la filosofía y su lenguaje —lenguaje que se podría aislar del resto—. Si así fuera, este problema podría ser considerado desde fuera y con un lenguaje «puro». Ahora bien, los conceptos que maneja el pensamiento —así como sus derivados y sinónimos— no son específicamente metafísicos sino que forman parte del lenguaje ordinario de la cultura occidental:

Jamás he creído que hubiera conceptos *metafísicos en sí mismos*. Por otra parte, ningún concepto es él mismo ni es, por consiguiente, en sí mismo metafísico, fuera de todo el trabajo textual en el que se inscribe.¹⁵

Por lo tanto, el problema de la relación entre el lenguaje y el pensamiento atañe a todo el lenguaje de Occidente y su relación con la metafísica no hace sino acrecentar la importancia de la cuestión y reforzar el poder y la violencia del pensamiento metafísico.

El pensador que maneja un «método crítico» de la historia del pensamiento occidental debe tener, pues, sumo cuidado para que su propia producción filosófica no sea, a su vez, destruida por su propio «método» y

para no reproducir tampoco aquello mismo que intenta solicitar. De ahí que un estilo difícil no sea, como a menudo se ha pretendido, una mera desfiguración gratuita de una verdad sencilla, ni tampoco una especie de «velo» que encubre un pensamiento en exceso confuso. El estilo, *la cuestión del estilo es una elección filosófica seria y meditada*. Los pensadores que se preocupan por esta cuestión intentan acuñar una forma de expresión que sea consistente con sus propias opiniones filosóficas y que, en muchos casos, transmite asimismo algo que no puede, de hecho, ser dicho.

Tras las huellas de Nietzsche y de Heidegger, Derrida presta una singular atención a la cuestión del estilo como medio para evitar que su propia investigación quede atrapada en el discurso tradicional de la metafísica. Y es que si las dos posibles estrategias que apunta Derrida (la crítica inmanente y el brusco cambio de terreno) deben ser combinadas en la tarea deconstructiva, es porque el gesto ha de ser doble:

Una nueva escritura debe entretejer y entrelazar ambos motivos. Lo que significa que hay que hablar varias lenguas y producir varios textos a la vez [...] porque es un cambio de «estilo», ya lo decía Nietzsche, lo que nosotros necesitamos quizá. Y, si existe el estilo, Nietzsche nos lo ha recordado, éste tiene que ser *plural*.¹⁶

Ya hubo ocasión de señalar con anterioridad que, con la muerte de Dios como muerte de todos los valores absolutos, la representación se revela como algo que pone de manifiesto un vacío esencial. Esto tiene, pues, en el contexto histórico y cultural que es el de Nietzsche (finales del siglo XIX), especial importancia en el terreno de la interrogación y preocupación por el lenguaje como uno de los hitos fundamentales del pensamiento de dicho siglo. El lenguaje, liberado de las cadenas de la idea clásica de la representación (siglos XVII y XVIII), se presenta en adelante como lenguaje descentrado, múltiple, que necesita renovar las técnicas interpretativas a que está

sometido. Y en este marco Nietzsche constituye ciertamente uno de los ejemplos más notables de renovación de la tarea «hermenéutica». ¹⁷

Asimismo, para evitar cualquier apariencia de construcción de un sistema de pensamiento y para eliminar la terminología «metafísica» del discurso filosófico pero también del discurso cotidiano, Nietzsche cambia constantemente de estilo. El interés de Nietzsche por la actividad de cantar, reír, danzar y saltar como auténtica actividad del filósofo del porvenir exige un estilo nuevo como campo para la innovación filosófica. De ahí la importancia del estilo para Nietzsche:

Voy a añadir ahora algunas palabras generales sobre mi *arte del estilo*. Comunicar un estado, una tensión interna de *pathos*, por medio de signos, incluido el *tempo* (ritmo) de esos signos —tal es el sentido de todo estilo; y teniendo en cuenta que la multiplicidad de los estados interiores es en mí extraordinaria, hay en mí muchas posibilidades del estilo—, el más diverso arte del estilo de que un hombre ha dispuesto nunca. Es *bueno* todo estilo que comunica realmente un estado interno, que no yerra en los signos, en el *tempo* de los signos, en los *gestos* —todas las leyes del período son arte del gesto—. Mi instinto es aquí infalible. Buen estilo *en sí*, una pura estupidéz, mero «idealismo», algo parecido a lo «bello *en sí*», a lo «bueno *en sí*», a la «cosa *en sí*» [...] Dando siempre por supuesto que haya oídos, que haya hombres capaces y dignos de tal *pathos*, que no falten aquellos con los que *es lícito* comunicarse. Por ejemplo, mi *Zarathustra* busca todavía ahora esos hombres —¡ay!, ¡tendrá que buscarlos aún por mucho tiempo!—. Es necesario ser *digno* de oírle [...] Y hasta entonces no habrá nadie que comprenda el *arte* que aquí se ha prodigado: jamás nadie ha podido derrochar tantos medios artísticos nuevos, inauditos, creados en realidad por vez primera para esta circunstancia. Quedaba por demostrar que era posible tal cosa precisamente en lengua alemana: yo mismo, antes, lo habría rechazado con la mayor dureza. Antes de mí no se sabe lo que es posible hacer con la lengua alemana —lo que, en absoluto, es posible hacer con la lengua—. El arte del *gran* ritmo, el *gran* estilo de los períodos para expresar un inmenso arriba y

abajo de pasión sublime, de pasión sobrehumana, yo he sido el primero en descubrirlo; con un ditirambo como el último del *tercer Zaratustra*, titulado «Los siete sellos», he volado miles de millas más allá de todo lo que hasta ahora se llamaba poesía.¹⁸

Parece evidente, después de esta larga cita de Nietzsche, que el estilo es primordial para él:

Lo que se desencadena es la cuestión del estilo como cuestión de la escritura, la cuestión de una operación estimulante más poderosa que todo contenido, toda tesis o todo sentido.¹⁹

La escritura diferente de Nietzsche, diferente tanto en el sentido de que nada tiene que ver con el modo tradicional de hacer, de escribir filosofía, pero también en el sentido de que es múltiple, plural, es el indicio más seguro de un «hecho», el de que —afirma Derrida— «el texto *escrito* de la filosofía... desborda y hace estallar su sentido».²⁰

La preocupación nietzscheana por el lenguaje, por el estilo, se debe fundamentalmente a que Nietzsche sabe que el pensador, y también el hombre en general, es prisionero del lenguaje.²¹ Asimismo Nietzsche piensa que se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia. Por eso, junto al arte del estilo se impone la necesidad de un arte de la interpretación.²²

En un análisis que Nietzsche hace de su Zaratustra en *Ecce Homo*, se pregunta refiriéndose a Dionisos: «¿Qué lenguaje hablará tal espíritu cuando hable él solo consigo mismo? El lenguaje del *ditirambo*. Yo soy el inventor del ditirambo».²³ Zaratustra también lo utiliza en forma de sentencias proféticas para pensar el Eterno Retorno (esto es, la fórmula del decir sí, el pensamiento afirmativo) cuyas condiciones indispensables son 1) «un renacimiento en el arte de oír»,²⁴ de oír las palabras de Zaratustra como música, y 2) un ritmo amplio capaz de comunicar la tensión interna del «*pathos* afirmativo» o «trágico».²⁵

Nietzsche utiliza los medios necesarios para expresar su pensamiento: así, además de las sentencias proféticas de Zaratustra, de los ditirambos de Dionisos, adopta a menudo la forma aforística, formulación breve e incisiva que no necesita pruebas: «Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma —yo no he tenido jamás que elegir—». ²⁶ Dirigidos «a todos y a nadie», los aforismos son textos cargados de una tensión que es preciso evaluar, examinar e interpretar desde diferentes perspectivas. Este estilo plural y provocativo de Nietzsche, que hace imposible que su obra pueda ser entendida como la pintura de la Verdad, exige asimismo del lector un suplemento de interpretación que ha de estar a la altura de dicho estilo. Nietzsche define este arte de la interpretación del siguiente modo: «Cuando me represento la imagen de un lector perfecto, siempre resulta un monstruo de valor y curiosidad, y, además, una cosa dúctil, astuta, cauta, un aventurero y un descubridor nato. Por fin: mejor que lo he dicho en *Zaratustra* no sabría yo decir para quién únicamente hablo en el fondo; ¿a quién únicamente quiere contar él su enigma? “A vosotros, los audaces buscadores e indagadores, y a quienquiera que alguna vez se haya lanzado con astutas velas a mares terribles; —a vosotros, los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos; —pues no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo y que, allí donde podéis adivinar, odiáis el *deducir* [...]”». ²⁷ Por eso, el pensamiento de Nietzsche es «para todos y para nadie»: es para quien sepa leerlo y rehacer algo a su imagen.

En Heidegger, sin duda, también se manifiesta la preocupación por el lenguaje y, por ende, la necesidad de un cambio de estilo. La reflexión heideggeriana, determinada por el problema de plantearse correctamente la pregunta por el Ser cuyo olvido marca la época del pensamiento metafísico, se ve obligada a abandonar el pro-

yecto de la «ontología fundamental» planteado en *Ser y tiempo* en un lenguaje excesivamente metafísico para llegar al pensamiento del Ser a partir del *Ereignis*, pensamiento éste que atraviesa de lleno la reflexión heideggeriana sobre el lenguaje.

Es conveniente recordar aquí la importancia que, para Heidegger, reviste la dimensión de lo impensado del pensamiento, la experiencia de querer pensar lo que no puede pensarse, no porque no se pueda pensar sino porque el hombre carece de medios para pensarlo con las categorías de que dispone. El ejemplo más evidente de esto, para Heidegger, es el del Ser. Ahora bien, esta experiencia de lo impensado, de querer pensar lo que no se puede pensar, constituye un elemento de inquietud que obliga, precisamente, a pensar más allá de lo pensado, de lo dicho y de lo conocido, lo impensado y lo no-dicho: «El decir (*die Sage*) del pensamiento sólo lograría sosegararse en su esencia de ser incapaz de decir aquello que debe permanecer in-hablado (*ungesprochen*)... Lo hablado (*das Gesprochene*) nunca es ni en lengua alguna lo dicho (*das Gesagte*)». ²⁸ Así, si algunos textos heideggerianos evocan la posibilidad de un no-decir que dice, ²⁹ otros, *Unterwegs zur Sprache* concretamente, hacen derivar la esencia del lenguaje de un Silencio original que no es otro que el Juego del Silencio del *Ereignis*, ³⁰ juego que se puede adivinar a través de algunas expresiones verbales heideggerianas: «*der Raum räumt*», «*die Zeit zeitigt*», «*die Sprache spricht*», «*das Ereignis ereignet*» («el espacio espaciaea», «el tiempo temporea», «la lengua habla», «el *Ereignis* acontece»), que traducen la nueva comprensión heideggeriana del Ser y que tan indebidamente criticó Carnap. Pues, como señala F. Laruelle con gran acierto: «Al igual que en Heidegger el pensamiento que piensa o la lengua que habla, *la différence* que difiere no es una tautología sino la fórmula rectora de un *pensamiento del texto* que nada le debe ya al modo moral, lógico, onto-teo-lógico de conducir el pensamiento». ³¹

El olvido del Ser, para Heidegger, se manifiesta como olvido de las condiciones del propio ser del hombre. La

mala comprensión del lenguaje (esto es, la actitud errónea ante el mismo, los intentos mal encauzados de utilizarlo) lleva a considerar la posesión del lenguaje como algo adquirido cuya esencia es la expresión o la comunicación. Ahora bien, para Heidegger, en virtud del *Ereignis*, queda alterada la relación del hombre con el lenguaje y asimismo con el Ser. Lo propio del hombre es estar situado en la *Lichtung* del Ser y lo que el *Ereignis* hace advenir a su propio es, precisamente, la copertenencia del Ser y del hombre como proximidad inseparable de ambos,³² manifestando así el *Ereignis* el lenguaje en lo que tiene de más esencial. El lenguaje ya no es un instrumento en manos del hombre, el hombre ya no es el amo del lenguaje, sino que pertenece al lenguaje, lo habita y ha de escuchar su voz. En la medida en que el hombre aprende a habitarlo, podrá reconocer que su pensamiento habita en la «proximidad esencial con el decir del poeta». Sólo mediante una nueva relación con el Ser, sólo mediante un nuevo modo de utilizar el lenguaje (en el que el hombre habita *en* el lenguaje), afirma Heidegger, es posible evitar la metafísica y minar el estatuto del hombre como sujeto metafísico. Tanto en los escritos heideggerianos referentes a la creación poética (escritos sobre Rainer Maria Rilke y sobre Hölderlin, pero también sobre Georg Trakl y Stefan George) como en los que se refieren al lenguaje en general, existe un intento por llegar a la vivencia del Ser no ya conceptualizándolo, sino por medio del autotraspasarse mismo del discurso. Heidegger expresa así el poder autónomo del lenguaje.

La verdadera esencia del lenguaje consiste no ya en la función expresiva de la interioridad humana —tan criticada por Heidegger—, sino en la *función mostrativa o indicativa* en la que se manifiesta el *Ereignis*, en un Decir y un Indicar originales, irreductibles a la teoría del juicio: «De acuerdo con el empleo más antiguo de la palabra, entendemos el decir a partir del decir como mostrar y empleamos para nombrar el decir, en la medida en que la esencia del lenguaje se basa en él, una palabra antigua, bien atestiguada pero en desuso: el índice (*Zeige*)».³³

Heidegger distingue dos usos del lenguaje. El primero es el uso técnico-lógico de un lenguaje comunicativo donde las palabras funcionan como meros peones. El otro es el uso poético. Cuando Heidegger habla del lenguaje se refiere al que hace posible la poesía. Aquí es el lenguaje el que habla: «*Die Sprache spricht*». El hombre oye lo que el lenguaje le dice, trabaja con él más que lo utiliza, lo sigue más que lo fuerza, lo espera más que lo guía. Ahora bien, éste no es un uso pasivo del lenguaje (no hay duda de que, para Heidegger, el poeta es un creador) sino un uso consciente de las condiciones de su propia capacidad.

Sólo cuando el hombre es capaz de pensar el Ser, de oírlo e interrogarlo, adviene el hombre a lo que le es propio, alcanzando su proximidad con el Ser. Sólo entonces retorna el hombre a su patria (afirma Heidegger con referencias explícitas a esta temática en la obra de Hölderlin) y «habita en poeta»: «Ningún cambio llega sin escolta que muestre el camino de antemano. Pero ¿cómo se acerca la escolta si el *Ereignis* no se ilumina, el *Ereignis* que, llamando y necesitando la esencia del hombre, lo capta con la vista (*er-äugnet*), esto es, con la mirada (*er-blickt*) y en esta mirada conduce a los mortales al camino de la construcción pensante, poetizante?».³⁴ La palabra, aquí, es escucha más que decir, oír más que hablar, silencio más que charlatanería, misterio más que solución racional a la existencia. Es poesía. Pero es también *andenkendes Denken* (pensamiento devoto) que sabe recordar las cosas esenciales que le conciernen, pensamiento que, como tal, tiene en cuenta esa «proximidad esencial con el decir del poeta», el cual se enraiza en un recordar más original. El pensamiento trabaja para construir la casa del Ser con el lenguaje poético y de este modo abandona la ciencia, la técnica, para habitar en la verdad del Ser tomándolo en su darse como *Ereignis*.

Es evidente que entre estos dos pensadores —Nietzsche y Heidegger—, el único punto de coincidencia dentro de esta problemática es la común preocupación por el

lenguaje y la similar necesidad de cambiar el estilo de la filosofía. En lo que respecta a las reflexiones concretas sobre la cuestión del estilo y, sobre todo, al estilo mismo que ambos utilizan, unas y otros no pueden ser más dispares en Nietzsche y en Heidegger. Pero ambos, al igual que Derrida, recurren a «violentar» en cierto modo el lenguaje y el estilo mismo de escribir filosofía. Sin embargo, mientras que Nietzsche y Derrida mantienen estratégicamente en la terminología que utilizan un punto de fuga de forma que ésta no sea fácilmente reabsorbida en el orden ilusorio de los conceptos y sustancias, el estilo heideggeriano —que sin duda supone un paso decisivo en muchos aspectos— resulta una presa mucho más fácil para la metafísica.

El estilo poético-metafórico de los últimos escritos heideggerianos, orientado al proyecto de conducir al hombre a la proximidad con el Ser, basa en última instancia su poder en el propio poder de la metafísica para conducir a la presencia. En otro lugar se ha aludido ya a la crítica derridiana de la noción heideggeriana de proximidad. Por otra parte, la temática del Ser es en Heidegger la de un significado trascendental que poco o nada tiene que ver con el juego de la *différance* derridiana. Asimismo, Heidegger recurre a un cierto lenguaje óntico para captar metafóricamente el ontológico. Ahora bien, este lenguaje óntico que habla de la casa, de la patria, etc., resulta sospechoso porque es el discurso de aquel que habita en su morada. Sin duda es preciso frecuentar todos los discursos pero nunca desde la familiaridad y la intimidad sino, precisamente, actualizando en ellos el mayor desarraigo y extravío posibles. Desde este punto de vista también, Nietzsche y Derrida resultan mucho más «intempestivos» y «apátridas» que Heidegger. Finalmente, los autores que pretenden hacer del lenguaje algo impersonal expresan frecuentemente esta experiencia mediante términos de clara resonancia mística o teológica. Concretamente, cuando Heidegger afirma: «*Die Sprache spricht*», la conciencia queda fuera de juego como centro privilegiado que controla el sentido, el suje-

to queda destronado, pero aparece una nueva ilusión: la personificación del lenguaje muestra que todavía se sigue potenciando la idea de la presencia misma que perdura por el privilegio concedido, en última instancia, a la Voz como fundación de la palabra y del sentido.

Todas estas limitaciones del texto heideggeriano no residirían sin duda, para Derrida, sino en la falta de estrategia. Lo cual no impide que sea, por lo tanto, el gesto nietzscheano el que, para Derrida, abre la vía más decisiva para romper con la metafísica, para poner en tela de juicio todo el pensamiento occidental y sus valores, rompiendo asimismo con el concepto clásico de interpretación. Y esto lo consigue Nietzsche precisamente porque instaura una nueva actitud frente al lenguaje. El lenguaje ya no puede ser concebido como un instrumento transparente sino que, por el contrario, se presenta como riesgo, amenaza; como recurso, estrategia que arrastra a una danza sin término. A esta nueva actitud se une un nuevo gesto: la propuesta de una práctica de lectura como arte de la interpretación productiva y transformadora (esto es, nunca acabada y que debe retomarse constantemente), tarea ésta disociada de todos aquellos valores que rigen tradicionalmente el pensamiento occidental (concepto de verdad, de significado, etc.), pero unida sin duda a un deseo de renovación del modo mismo de hacer y de escribir la filosofía: «Porque empezamos a escribir, a escribir de otro modo, debemos releer de otro modo».³⁵ Esta dimensión es una de las que más han fascinado al pensamiento filosófico contemporáneo que, desde Nietzsche y con él, ha aprendido la práctica de lectura como arte de la interpretación y la utilización de la palabra como dardo, como flecha, según la definición que Nietzsche da en *Así habló Zaratustra* de la virtud persa: «Decir la verdad y saber manejar bien el arco y la flecha».³⁶

Pero para mostrar como maneja Derrida «el arco y la flecha» es preciso inscribir las prácticas textuales derridianas dentro del conjunto de la estrategia textual, de ese texto complejo y múltiple que es la escritura derridiana.

La práctica textual y sus estrategias

La deconstrucción como sollicitación del discurso filosófico en su conjunto pasa, para Derrida, por tres líneas de fuerza fundamentales que derivan del hecho mismo de que *la filosofía se escribe*:

La filosofía se escribe, eso implica al menos tres consecuencias.

En primer lugar, una ruptura con el régimen circular del oírse-hablar, con esa presencia a sí del sentido en una fuente cuya verdad se abastece a sí misma continuamente. Irreversiblemente algo se pierde, en la escritura, de esta presencia del sentido, de esta verdad que es, sin embargo, el gran, el único tema del filósofo. Ahora bien, el filósofo escribe contra la escritura, escribe para reparar la pérdida de la escritura, olvidando y negando de este modo lo que está haciendo, lo que está haciendo su mano. Es preciso mantener unidos ambos gestos... El filósofo escribe para mantenerse en el círculo logocéntrico. Pero también para reconstituirlo, para interiorizar una presencia continua e ideal de la que sabe —consciente o inconscientemente, poco importa puesto que de todas formas ello le afecta— que *ya* ha quedado rota en la voz misma. La discontinuidad, la demora, la heterogeneidad, la alteridad, trabajaban ya la voz, la producían desde su primer soplo como sistema de huellas diferenciales, esto es, como escritura antes de la letra. La escritura filosófica viene por consiguiente, literalmente, a colmar esta brecha, a cerrar la válvula y a soñar la continuidad virgen [...] El filósofo pretende volver a la proximidad de la fuente que habla, que murmura más bien su habla interior, y negar que escribe. Asustado por la diferencia en el oírse-hablar, por la escritura en el habla, escribe —sobre la página— para borrar, para olvidar que, cuando habla, el mal de la cifra ya está ahí, en el germen [...]

La filosofía se escribe, segunda consecuencia, debe por consiguiente tener en cuenta la instancia formal, contar con la forma y no poder sustraerse a ella [...]

Una tarea queda así prescrita: estudiar el texto filosófico en su estructura formal, en su organización retórica, en la especificidad y la diversidad de sus tipos textuales, en sus modelos de exposición y de producción —más allá

de lo que con anterioridad se denominaban los géneros—, en el espacio asimismo de sus puestas en escena y en una sintaxis que no sea sólo la articulación de sus significados, de sus referencias al ser o a la verdad, sino la disposición de sus procedimientos y todo lo que se invierte en ellos. En una palabra, considerar también la filosofía como «un género literario particular», que se abastece en la reserva de una lengua, que organiza, fuerza o desvía un conjunto de recursos trópicos más viejos que la filosofía [...]

La filosofía se escribe —tercera consecuencia— desde el momento en que sus operaciones y sus formas ya no están sólo orientadas y vigiladas por la ley del sentido, del pensamiento y del ser, en la verdad que habla para decir Yo lo más cerca posible de la fuente o del pozo.³⁷

Dicho de otro modo, el hecho de que la filosofía se escriba implica, para Derrida, la necesidad de atender a un texto cuya práctica textual, regida por el concepto económico de la *différance*, es concebida en términos de trabajo, de producción activa y transformadora, de operación de efectos en el texto en una escena donde queda borrado el motivo de la presencia, de la verdad y de la identidad e intimidad del sentido.

La noción de texto

El texto no es sencillamente el texto escrito (en sentido tradicional), sino que abarca una «realidad» mucho más compleja y amplia. Texto es un término que se puede intercambiar con el de escritura como ámbito general de los signos: es juego libre de diferencias. Esta generalización de la noción de texto no da, sin embargo, lugar a un nuevo idealismo del mismo:

En un campo *muy determinado* de la situación más actual, me parece que ella (la instancia materialista) puede asumir la función de evitar que la generalización necesaria del concepto de texto, su extensión sin límite simplemente exterior (que tampoco supone atravesar la oposición metafísica) desemboque, bajo el efecto de in-

tereses muy precisos, de fuerzas reactivas motivadas a sembrar la confusión en el trabajo, desemboque, pues, en la definición de una nueva interiorización, de un nuevo «idealismo», si se quiere, del texto. En efecto, hay que evitar que la crítica indispensable de una cierta relación ingenua con el significado o con el referente, con el sentido o con la cosa, quede coagulada en una suspensión, o incluso en una supresión pura y simple del sentido y de la referencia. Creo haber tomado precauciones al respecto en las proposiciones que he estado profiriendo. Pero es cierto, no faltan pruebas de ello, que esto nunca es suficiente. Lo que necesitamos es determinar *de otro modo*, mediante un sistema diferencial, los *efectos* de idealidad, de significación, de sentido y de referencia.³⁸

El texto general derridiano se caracteriza por la *textura*³⁹ y por la *intertextualidad*, que no es sino el sistema de todas las diferencias... El texto es tejido, entramado, red nodal de significaciones que remite a y se entrecruza con otros textos de forma ininterrumpida e infinita: «Cada texto es una máquina con múltiples cabezas de lectura para otros textos».⁴⁰ Este laberinto textual que es el texto así concebido supone una operación activa de desplazamiento de las nociones y valores del texto entendido al modo tradicional:⁴¹ acaba con la unidad y autonomía del texto, con su verdad y con su sometimiento a un orden lineal. Al mismo tiempo que desplaza estos valores, anula asimismo las garantías del libro y del autor.

De la grammatologie tiene un capítulo que se llama precisamente «La muerte del libro y el comienzo de la escritura». ¿Por qué la muerte del libro y el comienzo de la escritura si el libro es escritura? Es que, para Derrida, el libro, el Libro tal como es concebido tradicionalmente, no tiene mucho que ver con la escritura (en sentido derridiano), si bien tampoco es la escritura peligrosa marginada por la tradición.

La idea del Libro responde, en la cultura occidental, a la «buena» escritura de la que ya hubo ocasión de hablar respecto de Platón y Rousseau:

La buena escritura siempre fue *comprendida*. Comprendida como aquello mismo que debía ser comprendido: en el interior de una naturaleza o de una ley natural, creada o no, pero ante todo pensada en una presencia eterna. Comprendida, pues, en el interior de una totalidad y envuelta en un volumen o en un libro. La idea del libro es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, más que si una totalidad constituida del significado preexiste a ella, vigila su inscripción y sus signos y es independiente de ella en su idealidad. La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente ajena al sentido de la escritura. Es la protección enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la disrupción de la escritura, contra su energía aforística y, lo precisaremos más adelante, contra la diferencia en general. Si distinguimos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia hoy en todos los ámbitos, desnuda la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos necesaria.⁴²

Desde esta perspectiva, sin duda, es factible hablar, tal como lo hace Derrida, del fin del libro y del comienzo de la escritura. Fin del libro que, por otra parte, coincide con el fin de la escritura lineal.⁴³ Los propios textos derridianos introducen a la práctica de la escritura como *différance* no sólo en la teoría sino de hecho como expansión total de la letra:

Esta cadena [...], ella misma espaciosa y móvil, *se enreda*, pero para desorganizarla, en toda la máquina ontológica. Disloca todas sus oposiciones. Las arrastra en un movimiento, les imprime un juego que se propaga a todas las piezas del texto y las deporta siempre, más o menos regularmente, con desfases, con desigualdades de desplazamiento, con retrasos o aceleraciones bruscas, con efectos estratégicos de insistencia o de elipsis, pero siempre inexorablemente.⁴⁴

Si ya desde sus primeros escritos la estrategia destructiva de Derrida opera a nivel semántico-sintáctico y gráfico, según se progresa cronológicamente en dichos

escritos, esta estrategia se va acentuando progresivamente incluso a nivel de la estructura misma del texto. El texto derridiano resalta cada vez más el espacio de la escritura, pero también lo espacioso de la misma en una escenificación que empieza por borrar toda identidad e intimidad:

Es el exceso de un significante el que, desde su interior, suple el espacio y repite la apertura [...] Lejos de reemplazar la escena o de sustituir una interioridad dominada a la escapatoria de un espacio, esta suplencia retiene y repite implacablemente la escena en el libro.⁴⁵

Ya en *Tympan* (escrito recogido en *Marges de la Philosophie* publicado en 1972) se observa una estructura similar a la de *Glas* (publicado en 1974), si bien menos exacerbada que esta última. De lo que se trata en ambos textos es de «destruir gráfica, prácticamente la seguridad del texto principal, la oposición centro/periferia, lleno/vacío, dentro/fuera, arriba/abajo».⁴⁶ *Glas* es un libro que se resiste a ser un libro, que rompe justamente con la idea tradicional del libro como totalidad lineal, cerrada y acabada; con la totalización del conocimiento como sistema enciclopédico o «Saber Absoluto» (*Savoir absolu/s'avoir absolu*) hegeliano y hace emerger un texto, una escritura plural, proliferante, producida por el juego del espaciamento, de la *différance*, donde se practican tantos recortes e injertos textuales como se precisan. Por su estructura laberíntica, por su forma quebrada en la que los textos (no hay un único texto sino múltiples textos de múltiples autores) se reparten en columnas que, a su vez, en muchos casos se insertan en nuevas columnas, *Glas* dispersa el centro⁴⁷ y marca espléndidamente el espacio de la intertextualidad que deduce no sólo unos textos de otros, sino también de la diseminación del principio de identidad encasillado en el nombre propio del autor dentro de un texto perfectamente delimitado.⁴⁸

Tradicionalmente la máxima garantía del significado de un texto viene, sin duda, proporcionada por su autor.

El autor es concebido como el poseedor único de la esencia del texto, de su sentido, de su significado último y definitivo. La identidad del autor se caracteriza por un nombre propio, por una firma que lo autentifica dentro de un texto claramente determinado. Ahora bien, las dos notas características del texto tal como Derrida lo concibe: la textura y la intertextualidad, hacen problemática la relación misma del autor con el texto. El autor ya no domina el texto desde una instancia trascendente de propietario:

*Ausencia del escritor también. Escribir es retirarse. No bajo una tienda de campaña para escribir, sino de la escritura misma. Caer lejos del lenguaje de uno mismo, emanciparlo o desampararlo, dejarlo caminar solo y desprovisto. Dejar la palabra. Ser poeta es saber dejar la palabra. Dejarla hablar sola, cosa que no puede hacer más que en lo escrito (como dice el *Fedro*, lo escrito, privado de «la asistencia de su padre», «marcha solo», ciego, «rodando de derecha a izquierda», «indiferentemente cerca de los que saben de qué va y asimismo cerca de los que no tienen ni idea»; errando, perdido, porque está escrito no ya en la arena esta vez sino, lo que es lo mismo, «en el agua»; dice Platón que no cree tampoco en los «jardines de escritura» ni en los que quieren sembrar semillas con ayuda de un carrizo). Dejar la palabra es no estar ahí más que para cederle el paso, para ser el elemento diáfano de su procesión: todo y nada. Respecto a la obra, el escritor es a la vez todo y nada.⁴⁹*

La operación de recorte de textos y de injertos textuales no se rige por el criterio del autor, sino por la relación que se establece directa o indirectamente entre los textos en la textura misma del texto. Para Derrida, la vinculación del nombre propio o firma del autor con la posibilidad de un *querer-decir apropiado*, de una pura identidad, es evidente. La imagen del nombre propio apunta al fantasma absoluto como *s'avoir absolu* (como un poseerse absoluto). Los análisis derridianos ponen de manifiesto la inadecuación de este sentimiento de identidad del autor consigo mismo y con el texto. Por ejemplo, en

Glas, Derrida ataca el simulacro de identidad y la ilusión del «Yo» jugando con los dobles sentidos del nombre propio de Jean Genet (que, en francés, es a la vez nombre de flor —retama— y de caballo —caballo berberisco—) y de la firma, del *seing* Genet (*seing*, que significa «sello, firma», es, fonéticamente hablando, muy similar a *saint*, «santo»).⁵⁰

La inscripción del nombre propio en el texto no es más que una versión de la firma:

Es, pues, preciso a la vez que la firma permanezca y desaparezca, que permanezca para desaparecer o que desaparezca para permanecer. *Es preciso*, esto es lo que importa. Es preciso que *permanezca desapareciendo*, doble exigencia simultánea, doble postulación contradictoria, doble obligación, *double bind* que he traducido en *Glas* por *doble banda* de la firma [...] Es preciso la firma para que permanezca-desapareciendo. Falta, por eso es precisa, pero es preciso que falte, por eso no es precisa.

Es preciso escriban esto como quieran —ésta es la firma refrendada, inútil e indispensable, suplementaria.⁵¹

En última instancia, la firma será concebida por Derrida como una herida que vincula a la pérdida de identidad por medio de una compleja relación de la firma y del texto,⁵² pero también de la conexión con el *vouloir être propre* (querer ser propio/querer estar limpio),⁵³ conexión que Derrida deconstruye valiéndose de la afinidad fónica entre *nom propre* (nombre propio) y *non propre* (no propio). Para Derrida, por consiguiente, el autor no es ya de ningún modo una instancia trascendente, sino que se confunde con el texto que escribe y que ya no domina:

[...] la posibilidad para un texto de otorgar(se) varios tiempos y varias vidas (se) calcula. Digo *esto*, *se calcula*: semejante astucia no puede urdirse en el cerebro de un autor sencillamente, a menos que se le sitúe como una araña algo perdida en un rincón de su tela, apartada. La tela, muy pronto, le resulta indiferente al

animal-fuente que muy bien puede morir sin haber comprendido siquiera lo que ha pasado. Mucho después, otros animales vendrán también a enredarse entre los hilos, especulando, para salir de ahí, sobre el primer sentido de un tejido, es decir, de una trampa textual cuya economía siempre puede ser abandonada a sí misma. A esto se le llama escritura.⁵⁴

La doble práctica de lectura y escritura

Una vez más se impone aquí la necesidad de recordar que la deconstrucción derridiana no es en modo alguno asimilable a lo que puede ser una tarea tradicional crítica, esto es, negativa. Lo que se propone ante todo es plantear unas estrategias de lectura, una puesta en práctica de lo que Derrida llama *protocolos de lectura* que, de hecho, dan lugar a una nueva práctica de escritura, a un nuevo texto.⁵⁵ La lectura, para Derrida, es escritura de la escritura:

Un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada, al primer llegado, la ley de su composición y la regla de su juego. Un texto además permanece siempre imperceptible. La ley y la regla no se cobijan en la inaccesibilidad de un secreto, sencillamente no se entregan jamás, en el *presente*, a nada que rigurosamente pueda ser denominado una percepción.

Con el riesgo continuo y esencial de perderse así definitivamente. ¿Quién podrá saber jamás semejante desaparición?

El disimularse de la textura puede en cualquier caso tardar siglos en deshacer la tela. Reconstituyéndola también como un organismo. Regenerando indefinidamente su propio tejido tras la huella cortante, la decisión de cada lectura. Reservando siempre una sorpresa a la anatomía o a la fisiología de una crítica que creería dominar su juego, vigilar todos los hilos a la vez, engañándose asimismo al querer mirar el texto sin tocarlo, sin poner la mano en el «objeto», sin arriesgarse a añadirle nada, única posibilidad de entrar en el juego pillándose los dedos en algún nuevo hilo. Añadir no es aquí sino dar a leer. Hay que arreglárselas para pensar esto: que

no se trata de bordar, a menos que se considere que saber bordar es también saber seguir el hilo dado. Es decir, para que se nos siga, oculto. Si existe una unidad de la lectura y de la escritura, tal como se piensa fácilmente hoy en día, si la lectura *es* la escritura, dicha unidad no designa ni la confusión indiferenciada ni la tranquila identidad; el *es* que une la lectura con la escritura ha de descoserlas en parte.

Sería, pues, preciso, con un solo gesto pero desdoblado, leer y escribir. Y quien se creyese, por ello mismo, autorizado a añadir algo por su cuenta, es decir a añadir cualquier cosa, no habría entendido nada del juego. No añadiría nada, la costura no se mantendría. Recíprocamente, ni siquiera leería aquel a quien la «prudencia metodológica», las «normas de la objetividad» y «los parapetos del saber» le coartasen para poner algo de su propia cosecha. Idéntica simpleza, idéntica esterilidad de lo «no serio» y de lo «serio». El suplemento de lectura o de escritura debe ser rigurosamente prescrito pero por la necesidad de un *juego*, signo al que hay que conceder el sistema de todos sus poderes.⁵⁶

Ahora bien, si la lectura derridiana precisa de una gran dosis de astucia, ello se debe precisamente a que dicha lectura exige un procedimiento muy distinto del que consiste en declarar sin más que este o aquel pensamiento pertenecen al orden del saber logocéntrico. La lectura derridiana no es una operación negativa, crítica: procede según un doble gesto, una doble «ciencia», una doble escritura que, a la vez que reconoce en los pensadores una determinada articulación decisiva de la época logocéntrica, gracias a la «recuperación» de ciertos términos o aspectos produce la ley de la relación de los textos de dichos pensadores con esa lógica doble, plural, que no es otra que la ley del exceso indecible (del fármaco, del suplemento, etc.). Indecibilidad, pues, como ley del texto que la filosofía intenta disimular y apropiarse bajo la forma de la verdad a fin de sentirse más segura.⁵⁷

El hecho de que la deconstrucción se aplique cada vez a una singularidad, *a un idioma*, hace imprescindible que la deconstrucción se replantee, *se invente de nuevo* en cada caso. De ahí la imposibilidad de que pueda ha-

ber un método: «Nada de método: esto no excluye una cierta andadura que es preciso seguir».⁵⁸

Para referirse a esta «andadura» que constituye la estrategia general de la deconstrucción derridiana voy a tomar como hilo conductor —al menos en parte— la relación de semejanza/alteridad que cabe establecer entre ésta y la hermenéutica. Es evidente que el término *hermenéutica* tiene una larga historia y que su signo ha variado mucho en el transcurso del tiempo. Éste no es el lugar para hacer un recorrido histórico respecto a esta problemática, pero sí el de dejar claro que la comparación que aquí se pretende establecer con la deconstrucción derridiana se centra exclusivamente en la hermenéutica contemporánea de H.G. Gadamer.

Aparentemente, entre la práctica derridiana y la hermenéutica gadameriana pueden hallarse ciertas semejanzas sobre todo en lo que respecta a la crítica de determinados conceptos manejados por la tradición. Ahora bien, tanto el tratamiento «crítico» como las premisas y los efectos que se pretenden lograr impiden toda posible semejanza. Es cierto que ni la hermenéutica de Gadamer ni la deconstrucción derridiana se presentan como un tipo de interpretación, bastante extendido en el ámbito de la cultura occidental tradicional, que consiste en la simple reduplicación o comentario fiel de lo dicho por un pensador.⁵⁹ Esta interpretación «clásica» carece de valor apreciable. Con Nietzsche, pues, gran maestro del filosofar con el martillo y gran innovador de la hermenéutica de la «sospecha»,⁶⁰ Derrida afirma que es preciso «reinterpretar la interpretación».⁶¹ Y, desde este punto de vista, la necesidad ineludible de búsqueda de la verdad, del sentido último del texto que domina la práctica hermenéutica, se conjuga difícilmente con la estrategia derridiana regida por el pensamiento de la *différance*, pensamiento activo y productivo:

Por *hermenéutica* he designado el desciframiento de un sentido o de una verdad resguardados en un texto. La he opuesto a la actividad transformadora de la interpretación.⁶²

La hermenéutica, al presentarse todavía como búsqueda ineludible del sentido perdido o, dicho en términos derridianos, como búsqueda del querer-decir del texto, del pensamiento del autor, se sitúa sin duda alguna en la problemática de la comprensión del pasado, esto es, en la línea de la concepción de la historia como efectividad del sentido, sentido que se hace patente gracias a una cierta dimensión ética de responsabilidad frente a la historia, tanto por parte del sujeto que hace la historia como por parte del sujeto que la interpreta. A esta concepción de la historia hay que contraponer, por parte de Derrida, una historia como inscripción de la huella, una historia regida por la *différance*, esto es, una historia carente de un origen primigenio y de un sentido teleológico.

Asimismo, la búsqueda del sentido perdido del texto como tarea fundamental de la hermenéutica implica lo que podría denominarse la «perfección anticipada» del texto, así como la «buena fe» del intérprete que confía en el privilegio ontológico y semántico de dicho texto. Frente a esto no hay que olvidar que la lectura deconstructiva es, por el contrario, una lectura que «sospecha», una lectura que vigila las fisuras del texto, una lectura de síntomas⁶³ que rechaza por igual lo manifiesto y la pretendida profundidad del texto, una lectura que lee entre las líneas y en los márgenes para poder, seguidamente, empezar a escribir sin línea: una lectura siempre atenta al detalle, que se abre a las estructuras disimuladas, a los elementos marginados y marginales para descubrir un texto semejante y, a la vez, muy distinto. Respecto al elemento marginal es frecuente, por ejemplo, que, en los textos que analiza de otros pensadores, Derrida tome como punto de partida de sus reflexiones ese elemento aparentemente marginal del texto como es una nota a pie de página, un texto menor o poco conocido de un pensador, un comentario hecho más o menos de pasada por éste.⁶⁴ Derrida cifra la importancia de lo marginal en lo que puede ya entenderse como lógica del suplemento como concepto económico.⁶⁵ La ley general de la suplementariedad textual disloca toda propiedad. De este

modo, lo que hasta aquí quedaba relegado a una posición de marginalidad adquiere importancia precisamente por esas mismas razones que lo marginaron. Ello implica la anulación del criterio habitual de interpretación que consiste en atender a lo central frente a lo marginal, a lo esencial frente a lo no-esencial, a lo interno frente a lo externo... al tiempo que permite un suplemento de lectura, un exceso de interpretación y crea un nuevo texto a partir del anterior, una nueva escritura siempre abierta a otras posibles lecturas-escrituras.⁶⁶ Sólo una lectura de este tipo se arriesga a penetrar en los textos:

Requiere que nos pillemos los dedos, por ejemplo, sin dar vueltas alrededor de la forma de estos textos, que descifremos la ley que rige sus conflictos internos, la ley que rige su heterogeneidad, sus contradicciones, que no echemos solamente una mirada de esteta al discurso filosófico que conlleva la historia de las oposiciones dentro de las cuales se desplazan, a menudo a tientas, el formalismo crítico y la hermenéutica psicoanalítica.⁶⁷

Mientras la hermenéutica se sustenta en cierto modo en el concepto de pertenencia, en el discurso de asistencia recíproca entre el escribir y el comprender como lectura que «escucha» (leer es oír), como labor de mediación interpelativa destinada a integrar, a interiorizar el sentido de un texto que está ahí y que sólo es preciso poner de manifiesto, esto es, hacer presente, el deconstructor se sitúa en una radical heterogeneidad que le permite llevar a cabo una lectura como operación activa y transformadora del texto con el que trabaja:

La lectura siempre debe apuntar a una cierta relación, no percibida por el escritor, entre lo que él domina y lo que no domina de los esquemas de la lengua que utiliza. Esta relación no es un determinado reparto cuantitativo de sombra y de luz, de debilidad o de fuerza, sino una estructura significativa que la lectura crítica debe *producir* [...]

Producir esa estructura significativa no puede consis-

tir, evidentemente, en reproducir, por medio de la repetición borrada y respetuosa del comentario, la relación consciente, voluntaria, intencional, que el escritor instaura en sus intercambios con la historia a la que pertenece gracias al elemento de la lengua. Sin duda este momento del comentario repetitivo debe tener su lugar en la lectura crítica. Si no se lo tuviera en cuenta ni se respetasen todas sus exigencias clásicas —lo cual no es sencillo y requiere todos los instrumentos de la crítica tradicional—, la producción crítica correría el riesgo de efectuarse en cualquier sentido y de permitirse decir más o menos cualquier cosa. Pero este parapeto indispensable nunca ha hecho más que *proteger*, jamás ha *abierto* una lectura.⁶⁸

Producir la estructura significativa del texto es, por consiguiente, interrogar la economía del texto, descubrir su modo de funcionamiento y de organización, poner en acción todos sus efectos.⁶⁹

Finalmente, el hermeneuta privilegia el mensaje (de verdad) que el texto ha de proporcionarle, la textualidad que, pese a estar en cierto modo borrada, encierra un sentido virtual, una potencia de verdad que él debe sacar a la luz aun a sabiendas de que la donación de sentido por parte del intérprete no es capaz de lograr más que la explicación de algunas unidades de sentido sin llegar a describir exhaustivamente la totalidad: labor temática que la polisemia semántica propicia a la vez que hace patente la imposibilidad de abarcarla de forma absoluta; el deconstructor, por su parte, se detiene cautelosa y estratégicamente en la *textualidad remarcada* (esto es, en el gesto siempre doble —múltiple— de toda lectura y de toda escritura), oponiendo a la polisemia hermenéutica la polisemia universal (semántica y sintáctica, gráfica incluso): la *diseminación*.

La textualidad derridiana, constituida por el juego de la diseminación, por el juego complicado y entrecruzado de los injertos textuales, de los efectos de reenvíos incessantes,⁷⁰ supone un tejido interminable de textos y de lecturas.⁷¹ En esta textualidad desconcertante y heterogénea, en este infinito textual, el proceso de significación

es siempre plural, es despliegue de sistemas significantes que, a su vez, se transforman y se injertan en nuevos significantes, en un juego que podría calificarse de abismal⁷² y que no es otro que el juego de la *différance*, de la diseminación que domina toda la práctica textual derridiana. Por eso la práctica de lectura no tiene fin:

El texto puede siempre permanecer a la vez abierto, ofrecido e indescifrable, sin que ni siquiera se sepa que es indescifrable.⁷³

Si, para Derrida, la práctica de lectura no consiste en reducir un texto a una temática, a un contenido o a unos efectos de sentido, esto es, a una centralidad que tendría por función mantener la autoridad y unidad del mismo, su «privilegio ontológico», es porque, para él, ningún texto es homogéneo. Todo texto está «cifrado a la segunda potencia», todo texto produce una lógica doble, plural, equívoca, que hay que *producir* y que no permite que se zanje jamás sobre él de forma definitiva. Esta lectura, que sabe que no se puede transgredir de una vez por todas el orden del saber logocéntrico, es una lectura que se sitúa siempre en el riesgo del «entre», del margen, de la indecidibilidad, calculando sus golpes, enredando sus efectos mediante un doble gesto, necesariamente complejo, excesivo, exorbitante.⁷⁴

Pues bien, en esta operación de *re-marque* o de doble marca,⁷⁵ doble gesto, doble escritura, doble ciencia —términos que Derrida emplea indistintamente para describir dicha operación— se pueden destacar, en primer lugar, dos efectos importantes que forman parte de la estrategia derridiana. El primero es el que Derrida denomina *paleonimia o cuestión de los viejos nombres*:⁷⁶ labor mediante la cual, por una parte se invierte la jerarquía metafísica de las oposiciones para conservar, aun a riesgo de una complicidad provisional,⁷⁷ el término «antiguo» antes ligado a la lógica discursiva metafísica y que, al ser escrito de nuevo, al generalizarse por medio de una nueva inscripción, desplaza su sentido. El térmi-

no así doblemente inscrito para a ser un *término indecidible*. Éste es el segundo efecto del doble gesto. En esta fase de recuperación y transformación activa, el término «antiguo» renovado —al igual que ciertos términos «nuevos» acuñados por Derrida— se inscribe en un juego diferente que rompe permanentemente la estructura en la que interviene sin someterse en ningún momento a la cadena conceptual del discurso metafísico. El texto juega, entonces, en una doble escena,⁷⁸ en el movimiento de la *différance*, que posibilita la economía general.⁷⁹ Esta nueva escritura, bífida y asimétrica, regida por la diseminación, por la operación del *injerto textual*, produce unos efectos que impiden toda centralidad del texto, todo sentido, y hacen jugar al máximo la indecidibilidad de los términos:

Esta escritura —mayor— se denominará *escritura* porque *excede el logos* (del sentido, de la denominación, de la presencia, etc.). En esta escritura [...] los *mismos* conceptos, aparentemente inalterados en sí mismos, padecerán una mutación de sentido o, más bien, serán afectados, aunque en apariencia resulten impasibles, por la pérdida de sentido hacia la que se deslizan y en la que se abisman desmesuradamente [...]

Esta escritura [...] se pliega al encadenar los conceptos clásicos en lo que tienen de inevitable [...] de modo tal que obedecen aparentemente, por un determinado sesgo, a su ley habitual pero refiriéndose en cierto punto al momento de la soberanía, a la pérdida absoluta de su sentido, al gasto sin reserva, a lo que ya no puede llamarse negatividad o pérdida del sentido más que en su aspecto filosófico; a un no-sentido, pues, que está más allá del sentido absoluto, más allá de la clausura o del horizonte del saber absoluto. Arrastrados por este corrimiento calculado, los conceptos se convierten en no-conceptos, son impensables, se vuelven insostenibles.⁸⁰

(Archi)huella, (archi)escritura, *différance*, fármaco, suplemento pero también diseminación, himen, marca/margen/marcha son indecidibles,⁸¹ esto es, unidades de simulacro que no se dejan encerrar en ningún tipo de defi-

nición o de significado último ni ser incorporados de forma habitual en la cadena tradicional de oposiciones sino que, por el contrario, introducen una fisura mortal en el campo jerarquizado de éstas al mostrar la posibilidad de establecer en todo concepto o noción una multiplicidad de sentidos inseparables, a menudo opuestos, resaltando de este modo lo absurdo de la pretensión metafísica del querer-decir y minando las tendencias hacia un centramiento teórico, hacia una verdad, hacia una congelación:

Los predicados no están ahí para *querer-decir* algo, para enunciar o significar, sino para hacer que el sentido se desplace, para denunciarlo o desviarlo. Esta escritura no produce necesariamente nuevas unidades conceptuales. Sus conceptos no se distinguen necesariamente de los conceptos clásicos por medio de unos rasgos que la forma de los predicados esenciales señala, sino por medio de las diferencias cualitativas de fuerza, de elevación, etc., que no son así calificadas más que por medio de una metáfora.⁸²

Atribuir este papel estratégico a ciertos términos no significa, sin embargo, que en Derrida haya conceptos centrales: no hay «palabra-clave, la integridad por fin asegurada de un sentido o de una verdad».⁸³ En primer lugar, porque estos términos no son conceptos propiamente dichos, no están inmersos en el binarismo filosófico habitual sino que se sitúan en una especie de fisura, de pliegue de la significación que los convierte en lugares de condensación económica, esto es, productiva, operante, donde se entrecruzan muchas marcas que distorsionan, diseminan el anhelado sentido único y último de toda palabra o concepto. El carácter equívoco, ambiguo de estos términos indecibles funda y se funda en el juego libre de la escritura derridiana sinuosa, retorcida, que utiliza la palabra de modo siempre estratégico, astuto, a la vez que excesivo,⁸⁴ a fin de anular cualquier posibilidad de esencia teológica en dichos términos o de pertenencia al querer-decir como garantía autoritaria o unidad logocéntrica.

En segundo lugar, porque la sobrevaloración de una determinada palabra, para Derrida, está indisolublemente ligada a una organización temática y semántica (que remite en última instancia al privilegio del centro, de la presencia). Los temas propiamente dichos no existen. Lo que se denomina «tema» define, de hecho, los efectos de texto, de serie, la lógica textual que libera.⁸⁵ Ahora bien, lo que tradicionalmente se entiende por «temática» pretende ignorar esta lógica textual:

El tematismo deja necesariamente fuera de su campo las «afinidades» formales, fónicas o gráficas que no tienen la envergadura de la palabra, de la unidad tranquila de un signo verbal. En cuanto tematismo, descuida necesariamente el juego que desarticula la palabra, que la recorta, que la hace trabajar por parcelas «sesgadamente como contingencia».⁸⁶

Resulta evidente que los textos derridianos, por el contrario, presentan por lo general gran número de «juegos de palabras» o, mejor aún, de «afinidades formales, fónicas o gráficas» y de ambigüedades que no son tan sólo consecuencia de la riqueza semántica de una u otra palabra (riqueza semántica que, de haberla, juega por cierto un papel muy distinto del que pueden jugar los indecibles en el texto derridiano), sino también y sobre todo el resultado de una determinada forma que Derrida tiene de trabajar con la sintaxis y con las «afinidades fónicas o gráficas». En lo que respecta a este último punto, es habitual en Derrida explotar al máximo el recurso de las *letras mudas* en el sentido más amplio de la palabra, esto es, como letras que se escriben, se leen pero no se oyen. Es obvio el caso de la *a* de la *différance* pero se podrían citar muchos más ejemplos: la *h* de Hegel, la *s* de *glas*, el acento o la falta de acento de *là/la*... Todas estas letras que no se pueden oír sugieren, por lo mismo, algo que no puede ser nombrado como tal, atentando así contra la primacía de la voz, incapaz de dar cuenta de ellas, e introduciendo una indeterminación que afecta también a su misma interpretación:

Là [ahí] se escribía con un acento grave: *là*, il y a cendre, il y a, *là*, cendre [ahí, hay ceniza, hay, ahí, ceniza]. Pero el acento se lee *a ojo*, no se oye: il y a *là* cendre. Al oído, el artículo definido *la* corre el peligro de borrar el lugar, la mención o la memoria del lugar, el adverbio *là*... Pero con la lectura muda ocurre lo contrario, *là* borra *la*, *la* se borra: él mismo, ella misma, dos veces antes que una.

[...] Estos signos gramaticales son legibles pero la mayor parte de ellos desaparecen al ser escuchados, lo cual agrava una cierta indecisión entre la escritura y la voz, indecisión cuyo riesgo ya hacía correr la palabra *là*, con *o* sin acento, en il y a *là* cendre.

Esta tensión que se arriesga entre la escritura y el habla, esta vibración de la gramática en la voz, es también uno de los temas de este poliloquio. Éste, al parecer, estaba destinado al ojo, no concertaba/se otorgaba más que con/a la voz interior, una voz absolutamente baja.

Pero, por ello mismo, permitía leer, quizá analizaba, lo que una intervención de la voz podía implicar y a la vez amenazar con perder, una acción de proferir imposible y unas tonalidades inencontrables.⁸⁷

Ahora bien, si estas letras mudas sugieren un «algo más», si los indecibles no se dejan apresar en un sentido definitivo y único sino que apuntan a diversos sentidos incluso contradictorios, ello se debe fundamentalmente al juego sintáctico en el que se insertan:

La «indecidibilidad» no se debe aquí a ninguna equivocidad enigmática, a ninguna ambigüedad «historial», al misterio poético de la palabra [...], a la ambivalencia inagotable de una palabra de la lengua «natural», menos aún a algún «Gegensinn der Urworte» (Abel) [...] Lo que aquí cuenta no es la riqueza lexical, la infinidad semántica de una palabra o de un concepto, su profundidad o su espesor, la sedimentación en ella de dos significaciones contradictorias (continuidad y discontinuidad, dentro y fuera, identidad y diferencia, etc.). Lo que aquí cuenta es la práctica formal o sintáctica que la compone y la descompone.⁸⁸

Aquí reside en gran medida la diferencia que separa a la polisemia hermenéutica de la *diseminación* derridia-

na. La polisemia explota el contenido temático o semántico de las palabras. Esto supone, sin duda, un progreso frente a la simple explicación lineal de un texto. Sin embargo, la polisemia resulta indisociable de los prejuicios metafísicos de la tarea hermenéutica en la que se inscribe, dado que su horizonte último es la recuperación de la unidad del sentido, de la verdad:

Por eso, con todo rigor, no se trata aquí de politemática o de polisemia. Ésta propone siempre sus multiplicidades, sus variaciones en el *horizonte*, al menos, de una lectura integral y sin ruptura absoluta, sin separación insensata, horizonte de una parousia final del sentido por fin descifrado, revelado, hecho presente en la riqueza reunida de sus determinaciones. Sea cual sea el interés que se les conceda, la dignidad que se les reconozca, la plurivocidad, la interpretación que exige, la historia que en ella se sedimenta, siguen siendo *vividas* como los rodeos enriquecedores y provisionales de una pasión, de un martirio que significa, que da fe de una verdad pasada o por venir, de un sentido cuya presencia se ha anunciado por medio de un enigma. Todos los momentos de la polisemia son, como su nombre indica, momentos del sentido [...]

El concepto de polisemia responde, pues, a la explicación, al presente, al recuento del sentido. Pertenece al discurso de asistencia. Su estilo es el de la superficie representativa. El encuadre de su horizonte queda olvidado ahí. La diferencia entre la polisemia del discurso y la diseminación textual es precisamente la diferencia, «una diferencia implacable». Ésta, sin duda, resulta indispensable para la producción del sentido (y, por ello mismo, la diferencia entre la polisemia y la diseminación es muy pequeña) pero, en tanto que el sentido se presenta, se reúne, se dice, se mantiene ahí, él la borra y la rechaza. Lo semántico tiene como condición la estructura (lo diferencial), pero él mismo, en sí mismo, no es estructural. Lo seminal, por el contrario, se disemina sin haber sido nunca él mismo y sin volver a sí mismo. Su implicación en la división, es decir, en su multiplicación hasta la pérdida y la muerte, lo constituye como tal, como proliferación viviente [...] Lo semántico significa, como momento del deseo, la reapropiación de la simiente en la presencia, la retención de lo seminal junto

a sí en su re-presentación. La simiente, entonces, se re- tiene para conservarse, para verse, para mirarse. De ahí que lo semántico sea también el sueño de muerte de lo seminal [...] En el dispositivo acabado de la esfera, la fase polisémica de la diseminación se reproduce indefinidamente. El juego no es más finito que infinito.⁸⁹

La diseminación no explota, por consiguiente, el horizonte semántico de las palabras, sino que lo hace estallar.⁹⁰ Es ante todo un operador de generalidad que trabaja en los términos y en los textos. Está gobernada por la «lógica» del ni/ni, esto es, del «entre» que no sólo elimina la oposición entre dos términos escapando así a la cadena de oposiciones metafísicas, sino que incluso muestra que la verdad «natural» de todo texto no es sino un simulacro que no tiene una esencia determinada y que el sentido no puede ser más que un «entre»:

No estamos ya ni siquiera autorizados a decir que «entre» sea un elemento puramente sintáctico. Además de su función semántica, mediante la doble-marca de su vacío semántico, se pone a significar. Su vacío semántico *significa*, pero sólo el espaciamento y la articulación; su sentido es la posibilidad de la sintaxis y ordena el juego del sentido. *Ni puramente sintáctico, ni puramente semántico*, marca la apertura articulada de dicha oposición.⁹¹

Esta apertura es precisamente el efecto de *lo seminal* de la diseminación:

Abre el camino a «la» simiente que no (se) produce, por tanto, no se adelanta más que en plural. Plural singular que ningún origen singular habrá precedido jamás. Germinación, diseminación. No hay primera inseminación. La simiente, en primer lugar, es dispersada. La inseminación «primera» es diseminación. Huella, injerto cuya huella se pierde. Ya se trate de lo que se denomina «lenguaje» (discurso, texto, etc.) o de inseminación «real», cada término es un germen, cada germen es un término. El término, el elemento atómico, engendra al dividirse, al injertarse, al proliferar. Es una simiente, no un término absoluto. Pero cada germen es su propio tér-

mino, tiene su término no ya fuera de sí mismo sino en sí mismo como su límite interior, formando ángulo con su propia muerte.⁹²

Por eso, el exceso económico, estratégico, que no anárquico,⁹³ de la diseminación va unido a ese terrible poder de la escritura que, para la tradición metafísica, se confunde con la muerte del padre, del logos.⁹⁴ Así, la diseminación ha de ser entendida como *lo que no vuelve al padre* e impide asimismo que todos los términos trabajados por ella se justifiquen, en última instancia, por una referencia al logos o a cualquier otro origen «sagrado».⁹⁵

Este juego de la diseminación no se limita, sin embargo, a los términos, al juego sintáctico-semántico de éstos en un texto, sino que se extiende al propio juego intertextual. Los efectos de la *operación del injerto textual*,⁹⁶ esto es, de la inserción de unos textos en otros, son de gran importancia para la noción misma de texto, para su lectura y su escritura. En primer lugar, porque explicita la insoslayable heterogeneidad del texto frente a la reivindicada unidad del mismo:

Aunque mantenga en vida estos textos extraídos, el juego de la inseminación —o injerto— arruina su centro hegemónico, subvierte tanto su autoridad como su unidad. Reducida a su textualidad, a su plurivocidad numerosa, absolutamente diseminada [...] ⁹⁷

En segundo lugar, porque, al insertarse unos textos en otros, se producen unas estrategias de proliferación que pueden dar lugar a intercambios, inversiones o desplazamientos de propiedades, tal como sucede a nivel de los términos con la paleonimia.

Un texto nuevo siempre será posible, dado que el (espacio en) blanco abre la estructura a una transformación indefinidamente diseminada. Lo blanco del papel virgen o de la columna transparente descubre, antes que la neutralidad de un medio, el espacio de juego o el juego del espacio en los cuales se realizan las transformaciones y se anuncian las secuencias.⁹⁸

De ahí el interés que muestra Derrida por la estructura del *quiasma*,⁹⁹ así como por el *elemento marginal* del texto.

El injerto textual refuerza, con la inserción recíproca de discursos, de textos, la operación de la *citación*, del *recorte* de textos, el trabajo silencioso de las *cursivas* y de los *entrecorillados*, de los *guiones*.¹⁰⁰

Sin duda, los injertos textuales más evidentes a nivel gráfico o, mejor aún, tipográfico, son los de *Tympan* y *Glas* a cuya estructura me he referido ya anteriormente. Ahora bien, podría decirse que todos y cada uno de los textos derridianos están a uno u otro nivel dominados por esta estrategia del injerto textual.

Finalmente, la operación proliferante del injerto textual conduce irremediablemente al problema fundamental del límite del texto y al del referente.

El problema del límite, de la demarcación, que Derrida prefiere llamar la *cuestión de lo «liminar»* remite al problema de la interioridad/exterioridad y a la estructura misma del margen:

Esta cuestión se había anunciado también, de forma explícita, como cuestión de lo liminar. Dado que compromete a, al menos tal como es aquí tratada, y solicita en el encadenamiento de sus conceptos la sintaxis de sus parejas de oposición, el suelo de sus presupuestos, todo el discurso en el cual se articularía la cuestión del campo-global (como cuestión, es decir, como discurso, si se le suponen unos *márgenes reales*), se presiente ya que la crisis está abierta desde el primer escalón (*marche*).¹⁰¹

El discurso sobre el marco es ineludible. Recuérdese la importancia que tiene para Derrida el trabajar deconstructivamente no ya dentro ni fuera de la metafísica sino en su margen mismo. En «Le parergon» estudia Derrida el problema del límite a partir de una observación de Kant sobre el *parergon* como ornamentación, como marco de un cuadro. Ahora bien, la lógica del parergon, en última instancia, recuerda bastante a la del suplemento: suplemento, pues, parergonal.

Una cierta dislocación repetida, un deterioro regulado, irreprimible, que hace estallar el marco en general, lo estropea/abisma de refilón en sus ángulos y en sus articulaciones, trastoca su límite en límite externo, tiene en cuenta su espesor, nos hace ver el cuadro por el lado de la tela o de la madera, etc.¹⁰²

La estructura sinuosa, retorcida como la de una lima,¹⁰³ del límite muestra una vez más la indecidibilidad manifiesta a que están sometidas todas las categorías delimitadoras, la imposibilidad de zanjar de una vez por todas entre lo interno y lo externo.¹⁰⁴ Y esto es precisamente lo que pone de relieve la textura del texto, su espesor.¹⁰⁵ El texto es un tejido de textos, un entramado de diferencias¹⁰⁶ diseminado al infinito, indecidible, de modo que resulta difícil determinar dónde acaba un texto y dónde empieza otro: lo único que hay es texto «à *per-te de vue*», al infinito.

Por eso, si en Derrida aparece la cuestión del referente es siempre desde la perspectiva de una *referencia* «*écartée*» (que me atrevería a traducir por «diferida») en la medida en que sólo una referencia semejante puede ser constitutiva de la escritura tal como Derrida la concibe:

La diseminación inscribe, con una extensión regulada del concepto de texto, otra ley de los efectos de sentido o de referencia (anterioridad de la «cosa», realidad, objetividad, esencialidad, existencia, presencia sensible o inteligible en general, etc.), otra relación entre la escritura en el sentido metafísico y su «fuera» (histórico, político, económico, sexual, etc.).¹⁰⁷

La escritura diseminante de Derrida no puede de ningún modo detenerse ante un referente último pues el único referente es otro texto que remite a su vez a otro texto, etc.: «Una escritura tal que no remite más que a sí misma nos conduce *a la vez*, indefinida y sistemáticamente, a otra escritura». ¹⁰⁸ La referencia diferida es un efecto textual de la economía general de la *différance*, del juego de la huella que es huella de otra huella... Red

infinita de significantes, de textos que constituye la generalidad de la escritura:

Y esta generalidad de la escritura no es otra cosa que la producción, por medio de la escritura, de la generalidad: el tejido, según la separación del referente, de este «velo de generalidad».¹⁰⁹

Pero esta misma generalidad de la escritura y esa imposibilidad de la lectura de cerrarse sobre sí misma hacen de ambas una «estrategia finalmente sin finalidad», una lectura/escritura que se disemina al infinito y que, lejos de apuntar a la verdad o al sentido, remite constantemente a la alusión sin fondo ni fin:

La diseminación que la arrastra, la «inscribe», la lanza de nuevo, no puede convertirse en un significado originario o último, en el lugar apropiado de la verdad. Representa, por el contrario, la afirmación de este no-origen, el lugar vacío y abierto a la doble-marca de cien blancos a los que es imposible dar sentido, multiplicando los suplementos de marca y los juegos de sustitución al infinito.¹¹⁰

Y así es como Derrida concibe la verdad, la verdad del texto y la verdad en general. La verdad no es adecuación pero tampoco es la *aletheia* heideggeriana¹¹¹ que se mantiene en el horizonte de la presencia tan sólo disimulada por «velos» que urgiría «des-velar»... En las reflexiones desarrolladas por Derrida, muy en la línea de Mallarmé,¹¹² el concepto de verdad, tradicionalmente unido al de logos y, por consiguiente, al de representación y al de mimesis, se desliza imperceptiblemente, más allá de toda la problemática heideggeriana del velo, de la *Lichtung* y de la propiedad-proximidad, hasta el ámbito del simulacro, del juego infinito de espejos que ilustran el fin de todas las versiones metafísicas de la identidad y de la presencia.¹¹³ En este ámbito, la verdad —que ha dejado de ser un concepto— no puede ser más que indecible, «alusión sin fondo ni fin».

NOTAS

1. *Positions*, ed. cit., p. 21.

2. Cfr. los apartados «El fármaco platónico», «El “peligroso suplemento” rousseauiano» y «La teoría saussuriana del signo» como algunos ejemplos al respecto.

3. *De la grammatologie*, ed. cit, pp. 38 y 39.

4. «Cuando he utilizado la palabra “deconstrucción”, rara vez, al principio muy rara vez, una o dos veces —y aquí es donde la paradoja de los destinatarios que viene a transformar el mensaje juega a fondo—, tenía la impresión de que era una palabra entre otras muchas, una palabra secundaria del texto, que iba a borrarse o que iba al menos a ocupar un lugar en un régimen en el que no regiría nada. Para mí era una palabra en una cadena con muchas otras palabras como: huella, *différance*, y además en todo un trabajo que no se limita simplemente a un léxico, si se quiere. Ocurre —y ello merece ser analizado— que esta palabra que sólo he escrito una o dos veces, ni siquiera me acuerdo muy bien dónde, ha saltado de pronto fuera del texto y otros se han apoderado de ella y le han otorgado la importancia que ya saben ustedes y respecto a la cual yo he tenido que justificarme, explicarme, bandearme; pero esta palabra, por las connotaciones técnicas y, cómo decir, negativas que podía tener en ciertos contextos, por sí misma me molestaba. Creo asimismo en la necesidad del desmontaje de sistemas, creo en la necesidad del análisis de las estructuras para ver lo que ocurre allí donde funciona, allí donde no funciona, por qué la estructura no llega a cerrarse, etc. Pero para mí no era en absoluto ni la primera ni la última palabra, sobre todo no era una palabra clave para todo lo que venía después [...] Cuando he utilizado esta palabra, tenía la impresión de traducir dos términos de Heidegger en un momento en que me fue preciso en este contexto. Estos dos términos son *Destruktion* (Heidegger utiliza la palabra *Destruktion* y explica inmediatamente que la *Destruktion* no es una destrucción, que es precisamente una des-estructuración para deshacer algunas etapas estructurales dentro del sistema, etc.), o bien *Abbau*, que va en el mismo sentido; deshacer una edificación para ver cómo está constituida o desconstituida. Es lo clásico. Lo que no era clásico era a lo que se aplicaba esta fuerza, esta *Abbau*, es decir, a toda la ontología clásica, a toda la historia de la filosofía occidental, etc. Se ha valorado esta palabra en el contexto de la época en que dominaba en términos generales el estructuralismo; puesto que la palabra clave era estructura, estructura, estructura, cuando alguien habla de desestructura o de desestructuración, desestructuración, esto alcanza una pertinencia a la que, personalmente, no había prestado tanta atención (por supuesto, tampoco me había sentido totalmente ajeno respecto a dicha palabra), pero no me había, cómo decir, interesado tanto, no había centrado tanto la cosa en esta palabra. Cuando otros se han interesado por ella, he intentado determinar este concepto a mi

manera, es decir, según lo que me parecía la mejor manera: insistiendo en el hecho de que no se trata de una operación negativa» (*L'oreille de l'autre. Textes et débats avec Jacques Derrida*, Montreal, VLB, 1982, pp. 117 a 119). Cfr. asimismo numerosas reflexiones de Derrida sobre la deconstrucción así como sobre las compulsivas críticas que ésta parece estar desencadenando en *Mémoires - pour Paul de Man*. Paris, Galilée, 1988.

5. «Les fins de l'homme», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit, pp. 162 y 163. Cfr. asimismo «Introduction» a *L'origine de la géométrie* de Husserl, París, Presses Universitaires de France, 1974, pp. 104 y 105.

6. «Les fins de l'homme», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit, p. 163.

7. «Pero la "lógica" de toda relación con lo exterior es muy compleja y sorprendente. La fuerza y la eficacia del sistema transforman precisa y regularmente las transgresiones en "falsas salidas"» (*L.c.* p. 162). Cfr. asimismo la cita correspondiente a la nota 1 de este apartado.

8. *De la grammatologie*, ed. cit, p. 21.

9. En este y otros aspectos, Nietzsche es sin duda el gran precursor de la deconstrucción derridiana: «Es sabido cómo, al final de *Zarathustra*, en el momento del "signo", cuando *das Zeichen kommt*, distingue Nietzsche en la mayor proximidad, dentro de un extraño parecido y de una última complicidad, en vísperas de la separación postrera, del gran Mediodía, entre el hombre superior (*höherer Mensch*) y el superhombre (*Übermensch*). El primero es abandonado a su desamparo con un último movimiento de piedad. El último —que no es el último hombre— se despierta y marcha, sin volverse hacia lo que deja detrás de él. Quema su texto y borra las huellas de sus pasos. Su risa estallará entonces hacia un retorno que no tendrá ya la forma de la repetición metafísica del humanismo ni tampoco, sin duda, más allá de la metafísica, la del memorial o la de la custodia del sentido del ser, la de la casa o de la verdad del ser. Danzará, fuera de la casa, esa *aktive Vergesslichkeit*, ese "olvido activo" y esa fiesta cruel (*Grausam*) de los que habla la *Genealogía de la moral*. No hay duda de que Nietzsche ha propugnado un olvido activo del ser: no habría tenido la forma metafísica que Heidegger le imputa» («Les fins de l'homme», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit, p. 163).

10. «En el interior de la clausura, por medio de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, con el riesgo constante de caer de nuevo más acá de aquello que deconstruye, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia al engranaje que ellos permiten desmontar; y al mismo tiempo la grieta a través de la cual se puede entrever, aún innombrable, el resplandor del más allá de la clausura» (*De la grammatologie*, ed. cit, p. 25).

11. *Éperons. Les styles de Nietzsche*, ed. cit, p. 65.

12. *Positions*, ed. cit, p. 56 a 58.

13. «Force et signification», en *L'écriture et la différence*, ed. cit, p. 34.

14. «Deconstruir la filosofía sería, de este modo, pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior,

pero al mismo tiempo, desde un cierto exterior inalicificable por ella, in-nombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por medio de esta represión en alguna parte interesada.» (*Positions*, ed. cit., p. 15).

15. O.c., p. 77 y 78. Asimismo, en otro texto, Derrida señala: «No hay “concepto metafísico”. No hay “nombre-metafísico”. Lo metafísico es una cierta determinación, un movimiento orientado de la cadena. No se le puede oponer un concepto sino un trabajo textual y otro encadenamiento» («Hors livre», en *La dissémination*, ed. cit., p. 12).

16. «Les fins de l'homme», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 163.

17. Ya se ha tenido ocasión de ver en qué consiste la tarea genealógica nietzscheana y todavía habrá ocasión de volver sobre ello. Por eso me limito aquí a remitir al estudio de Foucault, M.: «Nietzsche, Freud, Marx», en AA.VV.: *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*. París, Minuit, 1967, pp. 183 a 200.

18. Nietzsche, F.: *Ecce Homo*, «Por qué escribo libros tan buenos», 4.

19. *Éperons. Les styles de Nietzsche*, ed. cit., p. 86.

20. «Tympan», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., XIX.

21. Cfr. el análisis nietzscheano del lenguaje, pp. 95 y ss. del presente libro.

22. No hay que olvidar que el tratado III de *La Genealogía de la moral* es considerado por Nietzsche como la interpretación de un aforismo de *Así habló Zaratustra*: «Un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya “descifrado” por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su interpretación, y para realizarla se necesita un arte de la misma. En el tratado tercero de este libro he ofrecido una muestra de lo que yo denomino “interpretación” en un caso semejante: ese tratado va precedido de un aforismo, y el tratado mismo es un comentario de él. Desde luego, para practicar de este modo la lectura como arte se necesita ante todo una cosa que es precisamente hoy en día la más olvidada —y por ello ha de pasar tiempo todavía hasta que mis escritos resulten “legibles”—, una cosa para la cual se ha de ser casi vaca y, en todo caso, no “hombre moderno”: *el rumiar...*» (Prólogo, 8).

23. Nietzsche, F.: *Ecce Homo*, «Así habló Zaratustra», 7.

24. Cfr. *L.c.*, 1.

25. Cfr. *ibidem*.

26. *L.c.*, 3.

27. O.c., «Por qué escribo libros tan buenos», 3.

28. Heidegger, M.: *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Günther Neske, 1965, p. 21.

29. «Lo más difícil reside en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son, cada cual de manera diferente, lenguas del pensamiento metafísico. ¿Acaso la esencia de las lenguas occidentales está en sí misma marcada sólo por la metafísica y, por lo tanto, definitivamente marcada por la Onto-Teo-Lógica, o acaso estas lenguas ofrecen otras posibilidades del

decir y, esto es, incluso las del no-decir que dice?» (Heidegger, M.: *Identität und Differenz*, ed. cit., p. 66).

30. Cfr., por ejemplo, Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Günther Neske, 1971, p. 214.

31. Laruelle, F.: «Le texte quatrième. L'évènement textuel comme simulacre», en *L'Arc*, 54 (1973), p. 42.

32. Cfr., por ejemplo, Heidegger, M.: *Identität und Differenz*, ed. cit., pp. 19 y 20.

33. Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 253.

34. Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1978, p. 95.

35. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 130.

36. Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, «De las mil metas y de la única meta».

37. «Qual Quelle. Les sources de Valéry», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 346 a 350.

38. *Positions*, ed. cit., p. 89 y 90.

39. Textura que pasa por la noción mallarmeana de *pliege*: «Lo que siempre desafiará a la crítica es este efecto de doble suplementario, siempre una réplica más, un repliegue o una representación de más, es decir, también de menos. El “repliegue”: el pliegue mallarmeano siempre habrá sido no sólo reduplicación del tejido sino repetición hacia sí mismo del texto así replegado, doble-marca suplementaria del pliegue» («La double séance», en *La dissémination*, ed. cit., p. 268).

40. «Survivre», en *Parages*, París, Galilée, 1986, p. 152. Asimismo afirma Derrida un poco antes: «Lo que todavía denomino “texto” por razones parcialmente estratégicas [...], no sería ya, desde ese momento, un *corpus* finito de escritura, un contenido enmarcado en un libro o en sus márgenes, sino una red diferencial, un tejido de huellas que remiten indefinidamente a algo otro, que están referidas a otras huellas diferenciales. A partir de ese momento, el texto desborda, pero sin ahogarlos en una homogeneidad indiferenciada, complicándolos, por el contrario, dividiendo y multiplicando el trazo, todos los límites que hasta aquí se le asignaban, todo lo que se quería distinguir para oponerlo a la escritura (el habla, la vida, el mundo, lo real, la historia, ¡qué sé yo aún!, todos los campos de referencia, física, psíquica —consciente o inconsciente—, política, económica, etc.)» (pp. 127 y 128).

41. No voy aquí a desarrollar, si bien son importantes, las consideraciones que Derrida hace acerca de algunas nociones relacionadas con la de texto. Para la noción de *exergo*, cfr. «La double séance», en *La dissémination*, ed. cit., pp. 230 y ss. Para las nociones de *prólogo* y *prefacio* cfr. sobre todo «Hors livre», en O.c.. A las nociones de *nota* y *cita* me referiré más adelante al hilo del desarrollo de algunos aspectos de la práctica textual derridiana.

En cuanto a la noción de *título* merece un apartado especial. Para Derrida el título no es nunca un comienzo absoluto, no actúa nunca en tanto que significado déspota que se yergue sobre el texto y lo determina:

«Comienzo siempre ficticio y el corte, lejos de ser inaugural, viene impuesto por la ausencia, si descontamos la ilusión, de todo comienzo decisivo, de un acontecimiento puro que no se divide ni se repite ni remite ya a otro “comienzo”, a otro “acontecimiento”, dado que la singularidad del acontecimiento es tanto más mítica en el orden del discurso. Es preciso cortar porque (o, si se prefiere, debido a lo cual) el comienzo se sus trae y se divide, sobre sí mismo se pliega y se multiplica, comienza a ser numeroso» («La dissémination», en O.c., pp. 333 y 334). El título es ya una operación textual por sí mismo; es injerto textual: «Cuando el título capital se convierte él mismo en un injerto ya no hay que elegir entre la presencia o la ausencia del título» («La double séance», en O.c., p. 230). Si se repasan los títulos de los escritos derridianos puede observarse que, si no todos, sí la gran mayoría de ellos actúan según este propósito.

En «Titre (à préciser)», en *Parages*, Derrida señala: «Un título siempre tiene la estructura de un nombre, induce efectos de nombre propio y a título de ello, permanece de manera muy singular ajeno tanto a la lengua como al discurso en donde introduce un funcionamiento referencial anormal y una violencia, una ilegalidad que funda el derecho y la ley» (p. 225). «El título extrae su valor de título de su poder de producir valor y plusvalía por medio de la operación económica, de la operación de economía, de ahorro y de potencialización que él performa» (p. 244). Cfr. asimismo «La double séance», en *La dissémination*, ed. cit., p. 203 y ss.

42. *De la grammatologie*, ed. cit., pp. 30 y 31. El libro sería la ejemplificación —por excelencia— de la «buena» escritura: «Doble derivado de una unidad primera, imagen, imitación, expresión, representación, el libro tiene su origen, que también es su modelo, fuera de él: la cosa “misma” o esta determinación del ente que se denomina “realidad”, tal como es o tal como es percibida, vivida o pensada por el que describe o escribe. Realidad presente, por consiguiente, o realidad representada, esta alternativa misma es derivada de un modelo anterior. El Modelo del Libro, el Libro Modelo ¿no es acaso la adecuación absoluta de la presencia y de la representación, la verdad (*homoiosis* o *adaequatio*) de la cosa y del pensamiento de la cosa, tal como se produce en primer lugar en la creación divina antes de ser reflejada por el conocimiento finito? En cuanto Libro de Dios, la Naturaleza habría sido en la Edad Media una *graffia conforme* al pensamiento y al habla divinos, al *entendimiento* de Dios como Logos, verdad que habla y se escucha hablar, lugar de los arquetipos, parada del *topos noetos* o del *topos uranios*. En cuanto escritura representativa y verdadera, adecuada a su modelo y a sí misma, la Naturaleza era también una totalidad ordenada, el tomo de un libro cargado de sentido, que se dejaba leer, lo que debe querer decir escuchar, como un habla, de entendimiento a entendimiento. “El ojo escucha” (Claudel) cuando el libro tiene vocación de proferir el logos divino» («Hors livre», en *La dissémination*, ed. cit., pp. 51 y 52).

43. «El fin de la escritura lineal es sin duda el fin del libro, incluso si aún hoy las nuevas escrituras, ya sean literarias o teóricas, se dejan mal

que bien enfundar bajo la forma del libro. Por otra parte, se trata menos de confiar a la envoltura del libro unas escrituras inéditas que de leer por fin lo que, en los tomos, se escribía ya entre las líneas. Por eso al comenzar a escribir sin línea se relee asimismo la escritura pasada según otra organización del espacio. Si el problema de la lectura ocupa hoy la vanguardia de la ciencia ello se debe a ese estar suspendido entre dos épocas de la escritura. Porque comenzamos a escribir, a escribir de otro modo, debemos releer de otro modo» (*De la grammatologie*, ed. cit., pp. 129 y 130).

44. «La double séance», en *La dissémination*, ed. cit., p. 266.

45. *L.c.*, p. 265.

46. «Avoir l'oreille de la philosophie», en AA.VV.: *Écartés. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, ed. cit., p. 308.

47. Para toda la problemática del *centro*, cfr., entre otros escritos, «Ellipse», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., pp. 429 a 436.

48. En un precioso artículo «Monsieur Texte: on Jacques Derrida, His Glas», *The Georgia Review*, 29 (invierno de 1975), 4, G.H. Hartman, uno de los máximos representantes de la Escuela de Yale que aplica la estrategia derridiana de la deconstrucción a la crítica literaria, afirma: «Así pues, incluso el efecto del negro y del blanco o efecto tipográfico es en *Glas* un aspecto recurrente y esencial de esta diferición, de este *cálculo* de escritura. La forma disyunta o aleatoria, que incluye el espaciamiento variable de los párrafos dentro de las columnas, así como la inserción de nuevas columnas o cajas de columnas ("Aushöhlungen", 9a, 282a), es rápidamente percibida menos como un experimento que como una técnica deliberada avalada por conceptos previamente desarrollados. Inscribe la teoría de la escritura, la *différance*, la diseminación, la deconstrucción, el juego libre. La intertextualidad fundamenta su propio espacio como ocurre en Mallarmé, pues la impresión de equivalencia constantemente se rompe y constantemente se reafirma. Se da un efecto para-visual, emblemático antes que pictórico, que abunda en la idea de las columnas como 1) estructuras independientes al modo de las primitivas estatuas fálicas que podrían asimismo ser monumentos funerarios y, en virtud de la "Aushöhlung", pozos de sondeo/resonancia antes que pirámides; 2) estructuras dependientes al modo de las columnas de un templo griego que se soportan a sí mismas a la vez que soportan y que pueden ser asociadas a la completud del equilibrio o a un "Gleichgewicht" apolíneo (291a); 3) columnas rotas, es decir, aquellas cuyo carácter monumental ha sido puesto en cuestión ya que, habiendo sido cortadas en virtud del espaciamiento de los bloques de los párrafos, están *decapitadas* a fin de sugerir unidades flexibles de cohesión que les ha de venir ahora de la escritura misma.

»Efectivamente, la escritura no es una capitalización. Espacia más que puntualiza la columna. Casi cabría definir la escritura como la deconstrucción de esas columnas: del soporte griego de la columna francesa (se trata en última instancia de la tiranía de *Roma* sobre Francia, de una latinidad muy diferente de la concepción nietzscheana del estilo clásico o de la alegría griega) y del pensar capital-ista en general» (pp. 784 y 785).

Con este texto queda perfectamente descrito el juego de las columnas de *Glas*, así como las bazas que aquí se juegan respecto de la cultura tradicional de Occidente.

49. «Edmond Jabès et la question du livre», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 106. Esta cuestión del autor es tratada muy extensamente por toda la crítica contemporánea pero también anterior, como podría ser el caso de Mallarmé, al que Derrida menciona con frecuencia en toda su elaboración teórico-práctica del texto.

50. Recuérdese el estudio de Sartre titulado *Saint Genet, comédien et martyr*, si bien en dicho estudio no aparece en absoluto la afinidad fónica a la que se acaba de aludir.

51. *Signéponge*, París, Seuil, 1988, pp. 48 y 49.. Cfr. asimismo «Entre crochets», *Digraphe* 8 (1976), pp. 111 y 112 y «Ja, ou le faux-bond», *Digraphe* 11 (1977), p. 102 y nota 1 de la misma página.

52. «Los efectos de firma son la cosa más corriente del mundo. Pero la condición de posibilidad de dichos efectos es simultáneamente, una vez más, la condición de su imposibilidad, de la imposibilidad de su pureza rigurosa. Para funcionar, esto es, para ser legible, una firma debe tener una forma repetible, iterable, imitable; debe poder separarse de la intención presente y singular de su producción. Es su mismidad la que, al alterar su identidad y su singularidad, divide su marca» («Signature, événement, contexte», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., pp. 391 y 392).

53. En ocasiones Derrida lleva la afinidad fónica entre «proche» (próximo) y «propre» (propio/limpio) más lejos y muestra la identificación que se produce en el pensamiento tradicional entre los valores de propiedad y de proximidad con el de limpieza. Cfr. el desarrollo de dicha cuestión en «La Parole soufflée», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., sobre todo pp. 263 a 288.

54. «Qual Quelle. Les sources de Valéry», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 331.

55. «La “máquina programadora” que me interesa no remite tan sólo al desciframiento sino también a la transformación, a una reescritura práctica mediante una relación teoría/práctica que, en la medida de lo posible, ya no forma parte del programa» (*Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, ed. cit., pp. 95 y 96).

56. «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, ed. cit., pp. 71 y 72.

57. Derrida muestra del siguiente modo hasta qué punto su lectura deconstructiva no es una crítica negativa: «Le tengo mucho cariño a todo lo que deconstruyo a mi manera, los textos que me apetece leer desde este punto de vista deconstructivo son textos que me gustan, con ese movimiento de identificación que es indispensable para leer y son textos cuyo porvenir pienso que está lejos de estar agotado. Creo por ejemplo que Platón —éste es el destino de las firmas— tiene que ser leído, todo el tiempo, y la firma de Platón no está acabada, al igual que no lo está la de Nietzsche ni la de San Agustín —estoy seguro—, y de bastantes otros. Por consiguiente [...] me hallo en una relación de recelo amoroso respecto a estos textos, en absoluto en la de ensañamiento nihilista (no se

puede leer nada en esas últimas condiciones) [...]» (*L'oreille de l'autre . Textes et débats avec Jacques Derrida*, ed. cit., p. 119).

58. «La double séance», en *La dissémination*, ed. cit., p. 303.

59. «La seguridad con la que el comentario considera la identidad consigo mismo del texto, la confianza con la que recorta su contorno, van parejas con la tranquilidad ciega que salta por encima del texto hacia su presunto contenido, del lado del puro significado» (*De la grammatologie*, ed. cit., p. 228).

60. «Ante todo cuanto un hombre pone de manifiesto cabe preguntar: ¿Qué debe esto ocultar? ¿De qué ha de distraer la mirada? ¿Qué prejuicio está destinado a promover? Y, por último: ¿hasta dónde alcanza el refinamiento de este fingimiento? ¿Y contra qué atenta él con esto?» (Nietzsche, F.: *Aurora*, V, 523). Asimismo: «El filósofo tiene hoy el deber de desconfiar, de mirar maliciosamente de reojo desde todos los abismos de la sospecha» (*Más allá del bien y del mal*, II, 34).

61. «Qual Quelle. Les sources de Valéry», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 362.

62. «La Question du style» en AA.VV.: *Nietzsche aujourd'hui*, París, Unión Générale d'Editions, 1973, p. 291.

63. «La fase primordial e indispensable, de hecho y de derecho, en el desarrollo de dicha problemática consiste en interrogar la estructura interna de estos hechos como síntomas; [...] es la única condición para determinarlos a ellos mismos, en la totalidad de su pertenencia metafísica» (*De la grammatologie*, ed. cit., p. 148). Cfr. asimismo *Positions*, ed. cit., p. 15.

64. Por ejemplo: «Ousia et Grammè» a partir de una nota de *Ser y tiempo*; «Freud et la scène de l'écriture» a partir del breve y poco conocido escrito sobre la pizarra mágica; «Parergon» a partir de una observación en la *Crítica del juicio* de Kant sobre la ornamentación; «La Pharmacie de Platon» a partir de una disquisición sobre la escritura al final del *Fedro*; «Cogito et Histoire de la Folie» a partir de un comentario de Foucault sobre lo que Descartes entiende por locura.

65. «El concepto de suplemento, considerado [...] como concepto económico, debe permitir decir al mismo tiempo lo contrario sin contradicción» (*De la grammatologie*, ed. cit., p. 254).

66. «Puesto que ninguna lógica rige en adelante el sentido de la interpretación, puesto que la lógica es una interpretación, se puede, por lo tanto, reinterpretar [...] la propia interpretación [...] La reinterpretación es una repetición simulada del discurso (anterior). A lo largo de esta repetición, un desplazamiento apenas perceptible desajusta todas las articulaciones y mete la cuña en todas las juntas del discurso imitado. Se propaga entonces un temblor que hace que toda la vieja cáscara se resquebraje» («De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 382).

67. «Qual Quelle, Les sources de Valéry», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 362.

68. *De la grammatologie*, ed. cit., p. 227.

69. «Cada término, cada germen, depende a cada instante de su lugar

y se deja arrastrar, como cada pieza de la máquina, en una serie ordenada de desplazamientos, deslizamientos, transformaciones y recurrencias que añaden o quitan un miembro a cada proposición anterior» («La dissémination», en *La dissémination*, ed. cit., p. 333).

70. «Cada secuencia del texto, por medio de ese efecto de espejo germinal y deformante, incluye cada vez otro texto que la incluye a ella al mismo tiempo, de tal forma que en una de estas partes que son más pequeñas que ellas mismas y más grandes que el todo que reflejan, queda asegurado un lugar para el enunciado teórico de dicha ley» (*L.c.*, p. 359).

71. «Una escritura tal que no remite más que a sí misma nos conduce a la vez, indefinida y sistemáticamente, a otra escritura. A la vez: de esto es de lo que hay que dar cuenta. Una escritura que no remite más que a sí misma y una escritura que remite indefinidamente a otra escritura, esto es algo que puede parecer no-contradictorio: la pantalla reflectante no capta nunca más que escritura, sin cesar, indefinidamente y el reenvío nos confirma en el elemento del reenvío. Ciertamente. Pero la dificultad reside en la relación entre el medium de la escritura y la determinación de cada unidad textual. Es preciso que, al remitir cada vez a otro texto, a otro sistema determinado, cada organismo no remita más que a sí mismo como estructura determinada: a la vez abierta y cerrada» («La double séance» en *O.c.*, pp. 229 y 230).

72. «Inscribiéndose en sí mismo indefinidamente, marca sobre marca, multiplica y complica su texto, texto en el texto, margen en la marca, el uno en la otra indefinidamente repetido: abismo» (*L.c.*, p. 297).

73. *Éperons. Les styles de Nietzsche*, ed. cit., p. 116.

74. «El exceso —pero ¿puede aún seguir llamándose así?— no es más que un determinado desplazamiento de la serie. Y un determinado pliegue —más tarde lo llamaremos doble marca— en la serie de la oposición e incluso en su dialéctica. No podemos dejar de calificarlo, nombrarlo, comprenderlo, como un simple concepto sin perderlo inmediatamente. Este desplazamiento funcional, que afecta menos a identidades conceptuales significadas que a diferencias (y, lo veremos, a “simulacros”), es preciso llevarlo a cabo. Se escribe. Por consiguiente, es preciso en primer lugar leerlo» («La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, ed. cit., pp. 118 y 119).

75. Cfr. «Hors livre», en *O.c.*, pp. 10 a 12. Asimismo *Positions*, ed. cit., pp. 88 y 89.

76. Cfr., por ejemplo, *Positions*, ed. cit., p. 96.

77. Cfr., por ejemplo, «Hors livre», en *La dissémination*, ed. cit. pp. 11 y 12.

78. Cfr., por ejemplo, «La double séance», en *O.c.*, pp. 250 y 251.

79. Cfr., por ejemplo, «De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 401.

80. *L.c.*, pp. 392 y 393. Hay que tener en cuenta que éste es un texto de Derrida sobre Bataille. De ahí que la terminología no sea siempre la derridiana sino a veces la del propio Bataille.

81. Cfr., por ejemplo, *Positions*, ed. cit., pp. 58 y 59.
82. «De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 400.
83. «La double séance», en *La dissémination*, ed. cit., p. 288.
84. «Para correr este riesgo en el lenguaje, para salvar lo que no quiere ser salvado —la posibilidad del juego y del riesgo absolutos— es preciso reduplicar el lenguaje, recurrir a los ardidés, a las estratagemas, a los simulacros. A las máscaras» («De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 386).
85. Cfr., por ejemplo, *De la grammatologie*, ed. cit., p. 233.
86. «La double séance», en *La dissémination*, ed. cit., pp. 286 y 287. Asimismo: «Ahora bien, es preciso elegir entre el texto y el tema. No basta con instalar la plurivocidad en una temática para volver a hallar el movimiento interminable de la escritura. Ésta no sólo teje varios hilos en un solo término, de tal forma que al tirar de ellos se puede terminar por desenrollar todos los "contenidos"» («La double séance», en O.c., p. 389).
87. *Feu la cendre*, París, Des Femmes, 1987, pp. 7 a 9.
88. «La double séance», en *La dissémination*, ed. cit., p. 249.
89. «La dissémination», en O.c., pp. 389 a 391.
90. «[...] Para producir un número no-finito de efectos semánticos, la diseminación no se deja reconducir ni a un presente de origen simple ("La dissémination", "La double séance" y "La mythologie blanche" son nuevas puestas en escena prácticas de todas las falsas salidas, de los comienzos, incipits, títulos, exergos, pretextos ficticios, etc.: de las decapitaciones) ni a una presencia escatológica. Marca una multiplicidad irreductible y generativa. El suplemento y la turbulencia de una cierta carencia fracturan el límite del texto, prohíben su formalización exhaustiva y clausurante o al menos la taxonomía saturante de sus temas, de su significado, de su querer-decir» (*Positions*, ed. cit., pp. 61 y 62).
91. «La double séance», en *La dissémination*, ed. cit., pp. 251 y 252. Cfr. asimismo para la problemática del «entre» *L.c.*, pp. 241 y ss.
92. «La dissémination», en O.c., pp. 337 y 338.
93. «El exceso aventurero de una escritura no regida ya por un saber no se abandona a la improvisación. El azar o la jugada de dados que "abren" semejante texto no contradicen la necesidad rigurosa de su disposición formal. El juego es aquí la unidad del azar y de la regla, del programa y de su resto o de su excedente» («Hors livre», en O.c., p. 62).
94. «Esta palabra (la diseminación) tiene el poder económico de condensar, al tiempo que despliega sus redes, la cuestión de la *différance* semántica (el nuevo concepto de escritura) y de la deriva seminal, la imposible reapropiación (monocéntrica, paterna, familiar) del concepto y del esperma. Cruce asimismo de la ciencia de la escritura y de la ciencia genética. Este cruce me parece hoy necesario» (*Écartés. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, ed. cit., p. 309).
95. «La double séance», en *La dissémination*, ed. cit., p. 294.
96. «Escribir quiere decir injertar. Es la misma palabra. El decir de la

cosa es devuelto a su ser-injertado. El injerto no sobreviene a lo propio de la cosa. No hay cosa como tampoco hay texto original.

»Así, todos los extractos que se hacen de los textos... no dan lugar —como se hubiera podido suponer— a “citas”, a “collages”, ni siquiera a “ilustraciones”. No se aplican a la superficie o a los intersticios de un texto que existiría ya sin ellos. Y ellos mismos no se leen más que en la operación de su reinscripción, en el injerto. Violencia insistente y discreta de una incisión inaparente en el espesor del texto, inseminación calculada de lo alógeno en proliferación, gracias a la cual ambos textos se transforman, se deforman uno con otro, contaminan su contenido, tienden a veces a rechazarse, pasan elípticamente de uno a otro y así se regeneran en la repetición, en el borde de un *punto por encima*. Cada texto injertado continúa irradiando hacia el lugar de su extracción y lo transforma asimismo al afectar al nuevo terreno. Es definido (pensado) por dicha operación a la vez que él define (piensa) la regla y el efecto de la operación» («La dissémination», en O.c., p. 395).

97. *L.c.*, p. 383.

98. *L.c.*, pp. 383 y 384.

99. «Todo pasa por este *quiasma*, toda la escritura está enredada en él —lo practica—. La forma del quiasma, del χ , me interesa mucho, no como símbolo de lo desconocido sino porque hay ahí... una especie de gancho (es la serie *encrucijada, quadrifurcum, reja, enrejado, llave/clave*, etc.), por otra parte desigual, ya que una de las puntas extiende su alcance más lejos que la otra: figura del doble gesto y del cruce» (*Positions*, ed. cit., p. 95).

100. Cfr. *Positions*, ed. cit., p. 66, así como «La dissémination», en *La dissémination*, ed. cit., p. 372 y «Signature, événement, contexte», en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., pp. 381, 389.

101. «La double séance», en *La dissémination*, ed. cit., p. 267.

102. «Le Parergon», en *La vérité en peinture*, París, Flammarion, 1978, pp. 85 y 86. Para la problemática del marco/parergon, cfr. *L.c.*, pp. 53 y ss.

103. «“Del latín *lima*, que se refiere a *limus*, oblicuo, a causa de la oblicuidad o de la curvatura de los dientes de la lima”» («La double séance», en *La dissémination*, ed. cit., p. 288, n. 46).

104. «Lo que demuestra el análisis de Derrida es la estructura retorcida de las divisiones del *parergon*. En varias ocasiones utiliza el término “invasión” para la compleja relación entre interior y exterior («Survivre», en *Parages*, ed. cit., p. 143). Lo que pensamos que son espacios y lugares más íntimos del cuerpo —vagina, estómago, intestino— constituyen de hecho huecos de externalidad interiorizados. Lo que los hace quintaesencialmente interiores es en parte su diferencia con la carne y hueso pero especialmente el espacio que delimitan y abarcan, el exterior lo hacen interior. Un marco externo puede funcionar como el elemento más intrínseco de una obra, interiorizándose en él mismo. A la inversa, lo que parece el aspecto más interno o central de una obra tomará este papel mediante cualidades que lo exterioricen y enfrenten a la obra. El

centro secreto que parece explicarlo todo recae en la obra, incorporando una situación externa desde la cual aclarar la totalidad de la que también forma parte» (Culler, J.: *Sobre la deconstrucción*, ed. cit., pp. 174 y 175).

105. «El espesor del texto se abre de este modo al más allá de un todo, el nulo o absoluto fuera. Por ello su profundidad es a la vez nula e infinita. Infinita porque cada capa cobija otra. La lectura se parece entonces a esas radiografías que descubren, bajo la epidermis de la última pintura, otro cuadro oculto: del mismo pintor o de otro pintor, poco importa, que, carente de materiales o por buscar un nuevo efecto, habría utilizado la sustancia de una antigua tela o conservado el fragmento de un primer esbozo» («La dissémination», en *La dissémination*, ed. cit., p. 397).

106. «Al estar la textualidad constituida de diferencias y de diferencias de diferencias es por naturaleza absolutamente heterogénea y entra sin cesar en tratos con las fuerzas que tienden a anularla» («La pharmacie de Platon», en O.c., p. 111).

107. «Hors livre», en O.c., p. 49.

108. «La double séance», en O.c., p. 229.

109. *L.c.*, p. 273.

110. «La dissémination», en O.c., p. 300, n. 56.

111. La problemática de la verdad, para Heidegger, es inseparable del proceso del platonismo, a su vez, estrechamente relacionado con la cuestión de la representación. Ahora bien, según Heidegger, la inversión nietzscheana del platonismo no logra poner en tela de juicio la determinación metafísica de la verdad como constancia de una presencia. De ahí la necesidad de retornar a una determinación más original de la esencia de la verdad.

En la metafísica tradicional, lo presente adviene a la presencia como resultado de una producción (Aristóteles), de una creación (Escolástica) o de una constitución (Kant), a fin de conservarles toda su eficacia de representación. En este orden de cosas, la verdad es entendida como *homiosis* o adecuación de un concepto, imagen o idea con aquello que representa. Esta noción de Verdad, al necesitar de un juicio, está subordinada al logos como *onomatsein* (nombrar, etiquetar), esto es, como lenguaje representativo y utilitario que absolutiza la presencia, la constancia, la disponibilidad. En esta línea se sitúa la contraposición heideggeriana de los términos alemanes *denken* y *meinen*. Este último, pensar como querer-decir, como significar está cercano del logos como *onomatsein*. Por el contrario, *denken* es el pensar auténtico, el lenguaje no significativo que conecta con el logos como *legein* parmenídeo, pensar inmediato que constituye una respuesta a la cadencia de presencia/ausencia en la llamada del Ser. A este logos remite la Verdad como unidad de encubrimiento/descubrimiento, como *aletheia* o posibilidad original de una especie de juego donde la copertenencia del pensamiento y del Ser es posible.

112. Derrida ilustra toda esta problemática de la referencia diferida, de la verdad y de la mimesis por medio de ciertas imágenes muy esclarecedoras tomadas de Mallarmé como, por ejemplo, la pirueta de la bailarina: «Cada pirueta no constituye entonces, en su remolino, más que la

marca de otra pirueta, totalmente otra y la misma» («La double séance», en *La dissémination*, ed. cit., p. 272); pero también analiza minuciosamente el complejo léxico mallarmeano que hace posible estas imágenes y la consiguiente concepción de la verdad como alusión perpetua, como juego de espejos al infinito.

113. «En esa alusión perpetua al fondo del entre que no tiene fondo, nunca se sabe a qué hace alusión la alusión si no es a sí misma haciendo alusión, tejiendo su himen y fabricando su texto. En lo cual la alusión es sin duda alguna un juego que no se conforma más que a sus propias reglas formales. Como su nombre indica, la alusión juega. Pero que este juego sea independiente de la verdad en última instancia no implica que sea falso, error, apariencia o ilusión» (*L.c.*, p. 248).

PUNTOS DE PARTIDA

Si se quiere permanecer fiel a las expectativas del pensamiento derridiano es imposible de todo punto tratar éste como una estructura cerrada en la que cabe encontrar, sin mayores problemas, un sentido último capaz de posibilitar, al final del recorrido, la propuesta de unas conclusiones definitivas.

Al igual que ya antes lo hizo Nietzsche, Derrida rechaza categóricamente para su propio pensamiento toda idea de construcción de un sistema. Esto no significa, sin embargo, que la reflexión derridiana se componga de una serie más o menos heterogénea de filosofemas y de pensamientos. La tarea derridiana responde a una unidad. Ahora bien, esta unidad está regida por la diseminación, por todo un pluralismo irreductible de actitudes, de «posiciones» (título este, precisamente, de uno de sus escritos).

Lejos, pues, de intentar sacar conclusiones que clausuren el pensamiento derridiano como una totalidad acabada, estas últimas páginas pretenden desplegar el abanico de posibilidades y perspectivas que el propio quehacer deconstructivo deja abiertas para la teoría y para la práctica.

Para Derrida hay un aspecto crucial de la deconstrucción que a menudo se pasa por alto. Si la escritura es texto general que carece de fronteras y, como tal, designa toda una época o cultura, entonces, la deconstrucción, en cuanto operación textual, *no sólo se ejerce en el ámbito filosófico-teórico sino que es también y fundamentalmente producción político-práctica del texto general*: «“Il n'y a pas de hors texte” (no hay fuera de texto) ya que las realidades con las que se nutre la política, y las formas de manipularlas, son inseparables de las estructuras discursivas y sistemas de significación, o lo que Derrida llama el “texto global”. Dependientes de las oposiciones jerárquicas correspondientes a nuestra tradición, son susceptibles de ser afectadas por inversiones y transformaciones de esas jerarquías, aunque estos efectos pueden ser lentos hasta que se agoten en sí mismos».¹

La deconstrucción ha mostrado repetidamente que su aplicación teórica se extiende a campos del saber que no son estrictamente filosóficos. Los «protocolos de lectura» derridiana no versan únicamente sobre textos filosóficos sino también sobre la experiencia estética de Valerio Adami, de Van Gogh, de Gérard Titus-Carmel,² sobre el trabajo del arquitecto Bernard Tschumi³ o sobre numerosos escritos «literarios» (Artaud, Mallarmé, Valéry, Blanchot...). Esto responde, en cierta medida, a un intento de deconstruir otra serie de oposiciones jerarquizadas (lo serio/lo poco serio, lo literal/lo metafórico, la verdad/la ficción) que, bajo la oposición más general de discurso filosófico/discurso literario, pertenece al viejo maniqueísmo que rige al pensamiento occidental. La observación derridiana de que la filosofía no es sino «un género literario particular» cobra, desde esta perspectiva, una dimensión sin duda más relevante. Prescindiendo de la propia producción derridiana no resulta tampoco difícil observar la importancia que ha adquirido la tarea deconstruccionista en el campo de la investigación «literaria». En Francia, uno de los casos más evidentes es el de Lucette Finas que aplica magistralmente dicha estrategia a textos tanto «filosóficos» como «literarios». Por otra

parte, en Estados Unidos, la influencia de la deconstrucción derridiana en el ámbito de la crítica literaria ha dado incluso lugar a la formación de un grupo conocido bajo la denominación de «Escuela de Yale», si bien dentro de este grupo las tendencias se han decantado en direcciones diversas. Así, por ejemplo, Geoffrey H. Hartman y el recientemente fallecido Paul de Man parecen reconocer una mayor deuda para con Derrida que John Hillis Miller y que Harold Bloom.

Ahora bien, como se señaló hace un momento, el ámbito de aplicación de la estrategia deconstructiva no se limita a cuestiones más o menos teóricas:

Las interpretaciones no serán lecturas hermenéuticas o exegéticas, sino intervenciones performativas en la re-escritura política del texto y de su destinación.⁴

La deconstrucción *implica necesariamente una cierta articulación de lo teórico y lo práctico* (oposición que a su vez solicita) y, en este sentido, puede verse como una cierta politización. De ahí la importancia que adquiere para Derrida el cuestionar las estructuras institucionales mismas, esto es, *los procesos de legitimación, validación y jerarquización* que, mediante una labor estratégica, pueden verse afectados por las mismas inversiones y transformaciones que las jerarquías binarias tradicionales de la conceptualidad metafísica. De forma más concreta, Derrida realiza este intento en lo que respecta a la institución docente y sobre todo universitaria:

Aquí no hago más que nombrar con un nombre propio como uno de los hilos conductores la necesidad de una deconstrucción. De acuerdo con la consecuencia de su lógica, se ataca no sólo a la *edificación interna*, a la vez semántica y formal, de los filosofemas, sino a lo que equivocadamente se le asignaría como su emplazamiento externo, sus condiciones de ejercicio extrínsecas: las formas históricas de su pedagogía, las estructuras sociales, económicas o políticas de esta institución pedagógica. Porque afecta a estructuras sólidas, a instituciones «materiales» y no sólo a discursos o a repre-

sentaciones significantes, la deconstrucción se distingue siempre de un análisis o de una «crítica». Y para ser pertinente trabaja, del modo más estricto posible, en ese lugar en el que la disposición llamada «interna» de lo filosófico se articula de forma necesaria (interna y externa) con las condiciones y las formas institucionales de la enseñanza. Hasta el punto en que el concepto mismo de institución quedaría sometido al mismo tratamiento deconstrutivo.⁵

La creación, de la que Derrida ha sido uno de los grandes promotores, del *Collège International de Philosophie* responde en gran medida a esta preocupación. Se trata de implantar un nuevo tipo de institución filosófica que transforme las estructuras básicas del modelo universitario occidental⁶ y dé entrada a todo género de investigaciones teóricas y de actividades prácticas *no siempre legitimadas* por otras instituciones.

La necesidad de una articulación teórico-práctica se plasma asimismo de forma evidente en los trabajos que, durante algunos años, realizó el GREPH (*Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique*),⁷ del que Derrida fue miembro activo. El GREPH, nacido en Francia en los primeros meses de 1974 fundamentalmente como reacción contra la Reforma Haby de la enseñanza,⁸ no limitó su lucha a esta situación concreta. Más allá de la misma persiguió la transformación de la filosofía en su doble vertiente de investigación y de enseñanza pero también de teoría y de práctica. Aunque no se puede hablar de una doctrina ni de un método del GREPH, pues su estrategia se quiso múltiple y desde múltiples flancos, cabe apuntar que la cuestión crucial que planteó este grupo —que rechazaba cualquier tipo de homogeneidad corporativa o disciplinar por considerar que estos asuntos no conciernen sólo a un determinado sector especializado— es el análisis y transformación del sistema (modo y contenido) de enseñanza y, concretamente, de la enseñanza *filosófica* (que, indudablemente, no es lo mismo que la enseñanza de la filosofía). Ahora bien, a partir de unos grupos de trabajo no centralizados, el GREPH llevó

a cabo la puesta en marcha de una problemática nueva que considera imposible disociar la investigación teórica de unas intervenciones prácticas y de una toma de posición a nivel socio-político.

Éstas son algunas de las expectativas que la deconstrucción como operación textual a nivel teórico y práctico deja abiertas. Sin duda son muchos más y más extensos también los ámbitos de su aplicación dado que *el interés y el éxito mismo de la tarea deconstructiva se cifra mucho más en la apertura de unas estrategias que permitan cuestionar y transformar activa y productivamente ese texto general de la cultura desde cualquier ángulo que sea que en instalarse de una vez por todas en posturas concluyentes.*

NOTAS

1. Culler, J.: *Sobre la deconstrucción*, ed. cit., pp. 139 y 140. Derrida se explica de una forma muy clara y contundente sobre la importancia y alcance de la deconstrucción como práctica política a lo largo de una entrevista: «Ja, ou le faux-bond», *Digraphe*, 11 (1977), pp. 84 a 121.

2. Cfr. *La vérité en peinture*, París, Flammarion, 1978.

3. Cfr. «Point de folie - maintenant l'architecture» (sobre B. Tschumi) y «Pourquoi Peter Eisenman écrit de si bons livres», ambos en *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987, pp. 477 a 493 y 495 a 508, respectivamente.

4. *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, ed. cit., pp. 101 y 102.

5. «Le Parergon», en *La vérité en peinture*, ed. cit., pp. 23 y 24. Son cada vez más numerosos los textos de Derrida sobre la problemática de la enseñanza (sobre todo filosófica), sobre la Universidad, esto es, sobre las instituciones en general. Cfr. al respecto: «Où commence et comment finit un corps enseignant», en AA.VV.: *Politiques de la philosophie*, París, Grasset, 1976; *Otobiographies...*, ed. cit.; «Kant: el conflicto de las facultades», en *La filosofía como institución*, Barcelona, Juan Granica, 1984; «Les pupilles de l'Université (Le principe de raison et l'idée de l'Université)», *Cahier du Collège International de Philosophie*, 2 (1986), así como las colaboraciones de Derrida en los libros citados en la nota 7.

6. Su funcionamiento se rige de forma colegiada. Cada cuatro

años tiene lugar una rotación de los profesores e investigadores. Los objetivos principales del Collège International de Philosophie son: 1) crear un espacio de intercambio internacional que permita confrontar las distintas opciones de pensamiento, así como posibilitar investigaciones conjuntas; 2) ofrecer unos medios y una infraestructura a todo tipo de investigación original que no encuentra cabida en las instituciones oficiales; 3) borrar, por medio de encuentros y de trabajos en común, la separación que existe entre los profesores (de diversos estamentos, de instituto, de Universidad...), los investigadores, etc.

7. Cfr. AA.VV.: *Qui a peur de la philosophie?*, París, Flammarion, 1977, y *États généraux de la philosophie*, París, Flammarion, 1979.

Al margen de dichos trabajos llevados a cabo básicamente en el marco de la GREPH, resulta interesante consultar otros libros colectivos en torno a la reflexión de la enseñanza de la filosofía como, por ejemplo, AA.VV.: *La grève des philosophes. École et philosophie*, París, Osiris, 1986.

8. La reforma ministerial de Haby (enero de 1974) apuntaba a la total desaparición de la filosofía en los planes de estudio del bachillerato. Esto provocó una fuerte reacción por parte de algunos sectores de la vida intelectual francesa.

APÉNDICE BIO-BIBLIOGRÁFICO

Jacques Derrida nace en 1930 en El-Biar (Argelia).

Cursa estudios de filosofía en la École Normale Supérieure (París). Desde finales de los años cincuenta colabora con artículos en revistas como *Tel Quel*, *Critique*...

1962: Traduce al francés el *Origen de la geometría* de Edmund Husserl, obra para la que Derrida redacta asimismo una extensa introducción.

1967: Publicación de *La voix et le phénomène*, estudio que versa también sobre Husserl.

En este mismo año, se publican otras obras suyas: *De la grammatologie* y *L'écriture et la différence*. Esta última recopila una serie de artículos y conferencias realizados entre 1959 y 1966.

1968: Publicación conjunta del colectivo Tel Quel: *Théorie d'ensemble*. Derrida colabora en este libro con el ensayo «La différence», texto de una conferencia pronunciada en la Société Française de Philosophie el 27 de enero de 1968. Posterior revisión de este artículo que será publicado años más tarde en *Marges*.

1972: Publicación de *Positions*, *Marges de la Philosophie* y *La dissémination*, que recogen artículos, conferencias y entrevistas de los años 1967 a 1971.

A partir de este mismo año comienzan a editarse números monográficos de revistas así como trabajos colectivos sobre

- Derrida: *Les Lettres françaises* (n.º 1.429), *Exil* (n.º 3), publicada en Copenhague, y un libro: *Écartés. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*.
- 1973: Publicación de *L'Archéologie du Frivole*, estudio introductorio al *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* de Condillac.
- 1974: Publicación de *Glas*.
- 1975: Publicación de una obra colectiva: *Mimésis des/articulations*.
Este año supone también el inicio del compromiso que Derrida mantiene con el GREPH (Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique) hasta 1979, fecha en la que se edita la última de las publicaciones colectivas realizadas por dicho grupo (*Qui a peur de la Philosophie?* de 1977 y *États généraux de la Philosophie* de 1979). Con esta labor se emprende una tarea de crítica política institucional que Derrida continúa en la actualidad.
- 1978: Publicación de *La vérité en peinture* y de *Éperons. Les styles de Nietzsche* (segunda versión de *La question du style*, texto publicado en un libro colectivo sobre Nietzsche en 1973).
- 1979: Mesa redonda con Derrida en Montreal (Canadá) en torno a la problemática de la autobiografía y de la traducción. Estos debates son publicados bajo el título *L'oreille de l'autre* en 1982.
- 1980: Publicación de *La carte postale, de Socrate à Freud*.
Este mismo año (23 de julio-2 de agosto) se celebra un coloquio en Cerisy (Francia) en torno al trabajo de Derrida. Las actas de dicho coloquio son publicadas bajo el título *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida* en 1981.
- 1981: Coloquio celebrado en abril sobre *La carte postale* de Derrida y publicado bajo el título *Affranchissement du transfert et de la lettre* en 1982.
Durante el curso académico 1981-1982 Derrida imparte un curso de doctorado, en calidad de profesor asociado, en la Facultad de Filosofía de San Sebastián (Universidad del País Vasco). Las sesiones de este curso están recogidas en *La filosofía como institución*, editado en 1984 por Juan Granica (Barcelona).
- 1982: Publicación de *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, texto que Derrida presentó como contribución al coloquio de Cerisy de 1980.
En el mes de diciembre, Derrida viene a España para dar unas conferencias en los *Institutos Franceses* de Barcelona

y de Madrid así como en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid).

1983: Comienzo de las actividades del Collège International de Philosophie (París), del que Derrida es miembro fundador y co-director hasta 1985.

1984: Publicación de *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*.

1986: Publicación de *Parages* (sobre Maurice Blanchot), de *Schibboleth* (sobre Paul Celan) y de *Mémoires* (sobre Paul de Man). Colaboraciones en un libro sobre Artaud: *Antonin Artaud. Dessins et portraits*, en otro del arquitecto Bernard Tschumi: *La case vide* y en otro a favor de Nelson Mandela: *Pour Nelson Mandela*.

1987: Publicación de *Feu la cendre, Ulysse gramophone, Psyché. Invention de l'autre y De l'esprit. Heidegger et la question..*

En el mes de mayo Derrida participa en un congreso internacional sobre *La Ley* celebrado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Valencia.

1988: Publicación de *Signéponge*, de *Mémoires -pour Paul de Man* (versión francesa aumentada con un último capítulo sobre la polémica desencadenada en torno a Paul de Man) y de *Limited Inc.*

Derrida ha sido durante bastantes años profesor de filosofía en la École Normale Supérieure (París). En la actualidad, participa en los programas y actividades de investigación del Collège International de Philosophie (a cuyo Comité directivo sigue perteneciendo en calidad de consejero). Asimismo es profesor visitante en Estados Unidos e investigador de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París).

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE DERRIDA

a) Libros

L'archéologie du frivole, París, Denoël-Goutier, 1976.

La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà, París, Flammarion, 1980.
(Contiene: «Envois»; «Spéculer —sur "Freud"»; «Le facteur de la vérité»; «Du tout».)

De l'esprit. Heidegger et la question, París, Galilée, 1987.

De la grammatologie, París, Minuit, 1967.

La dissémination, París, Seuil, 1972. (Contiene: «Hors-livre»; «La pharmacie de Platon»; «La dissémination»; «La double séance».)

D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, París, Galilée, 1982.

L'écriture et la différence, París, Seuil, 1967. (Contiene: «Force et signification»; «Cogito et histoire de la folie»; «Edmond Jabès et la question du livre»; «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas»; «"Genèse et structure" et la phénoménologie»; «La parole soufflée»; «Freud et la scène de l'écriture»; «Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation»; «De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve»; «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines»; «Ellipse».)

Éperons. Les styles de Nietzsche, París, Flammarion, 1978. (La primera versión de este estudio es: «La question du style», en Varios: *Nietzsche aujourd'hui*, tomo I, París, Union Générale d'Éditions, 1973).

Feu la cendre, París, Ed. des Femmes, 1987.

Glas, París, Galilée, 1974.

Limited Inc., Chicago, Northwestern University Press, 1988.

Marges de la philosophie, París, Minuit, 1972. (Contiene: «Tympan»; «La différence»; «Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*»; «Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel»; «Les fins de l'homme»; «Le cercle linguistique de Genève»; «La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage»; «Le supplément de copule. La philosophie devant la linguistique»; «La mythologie blan-

- che. La métaphore dans le texte philosophique»; «Qual Quelle. Les sources de Valéry»; «Signature, événement, contexte».)
- Mémoires -pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.
- Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984.
- Parages*, Paris, Galilée, 1986. (Contiene: «Pas»; «Survivre»; «Titre à préciser»; «La loi du genre».)
- Positions*, Paris, Minuit, 1972. (Contiene: «Implication. Entretien avec Henri Ronse»; «Sémiologie et grammatologie. Entretien avec Julia Kristeva»; «Positions. Entretien avec J.L. Houdebine et Guy Scarpetta».)
- Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987. (Contiene: «Psyché. Invention de l'autre»; «Le retrait de la métaphore»; «Ce qui reste à force de musique»; «Illustrer, dit-il»; «Envoi»; «Moi-la psychanalyse»; «En ce moment même dans cet ouvrage me voici»; «Des tours de Babel»; «Télépathie»; «*Ex abrupto*»; «Les morts de Roland Barthes»; «Une idée de Flaubert. La lettre de Platon»; «Géopsychanalyse "and the rest of the world"»; «Le dernier mot du racisme»; «*No apocalypse, not now (à toute vitesse, sept missiles, sept missives)*»; «Lettre à un ami japonais»; «*Geschlecht*: différence sexuelle, différence ontologique»; «La main de Heidegger (*Geschlecht II*)»; «Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion»; «Point de folie -maintenant l'architecture»; «Pourquoi Peter Eisenman écrit de si bons livres»; «Cinquante-deux aphorismes pour un avant-propos»; «L'aphorisme à contretemps»; «Comment ne pas parler. *Dénégations*»; «Désistance»; «Nombre de oui».)
- Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986.
- Signéponge*, Paris, Seuil, 1988.
- Ulysse gramophone*, Paris, Galilée, 1987.
- La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978. (Contiene: «Passe-partout»; «Parergon»; «+ r (par-dessus le marché)»; «Cartouches»; «Restitutions de la vérité en peinture».)
- La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

b) Artículos, entrevistas y prefacios en libros y revistas

- «L'âge de Hegel», en AA.VV.: *Qui a peur de la philosophie?*, Paris, Flammarion, 1977.
- DERRIDA, J. y LABARRIERE, P.J.: *Altérités*, avec des études de F. Guibal et St. Breton. Paris, Osiris, 1986.
- «Les antinomies de la discipline philosophique. Lettre préface», en AA.VV.: *La grève des philosophes. École et philosophie.*, Paris, Osiris, 1986.
- «Che cos'è la poesia?», en *Poesia*, 1 (Noviembre de 1989), 11.
- «Chora», en AA.VV.: *Poikilia*. Études offertes à J.P. Vernant, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987.
- «Coming into one's own», en Hartman, G.H. (Ed.): *Psychoanalysis and the question of the text*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978.
- «Desarticulations de la mimeuse», en AA.VV.: *Mimésis desarticulations*, Paris, Aubier-Flammarion, 1975.

- «Destino blanco della metafora», en Cristaldi, M. (Ed.): *La metafora e lo stato*, Cassino, Garigliano, 1979.
- «D'un text à l'écart», *Les Temps Modernes*, 284 (1970).
- «Economimésis», en AA.VV.: *Mimésis desarticulations*, ed. cit.
- «Entre crochets (Entretien I)», *Digraphe*, 8 (1976).
- Entrevista con D. Cohen en *Digraphe*, 42 (diciembre de 1987).
- «Entretien avec Ch. Descamps», en AA.VV.: *Entretiens avec Le Monde. I. Philosophies*, París, La Découverte/Journal Le Monde, 1984.
- «Entrevista con Ch. Descamps: Jacques Derrida, entre la filosofía y la escritura», *El País* (12-12-1982).
- Entrevista con D. Eribon: «Una conversación con Jacques Derrida», en *El País* (9-11-1987).
- «Entretien avec L. Finas: Avoir l'oreille de la philosophie», en AA.VV.: *Écart. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, París, Fayard, 1973.
- «Intervista con P. Fossati», *NAC*, 1 (1971).
- «Entrevista con G. González-Marín: Jacques Derrida: leer lo ilegible», *Revista de Occidente*, 62-63 (julio-agosto de 1986).
- Entrevista con R. Kearney: «Deconstruction and the Other», en *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester University Press, 1986.
- «Interview with J. Kearns and K. Newton», *The Literary Review*, 14 (1980).
- «Entretien avec G. Lapouge: Six philosophes occupés à déplacer le philosophique à propos de la "mimesis"», *La quinzaine littéraire*, 16-30, abril de 1976, n.º 231.
- «Entretien avec F. Laruelle», en Laruelle, F.: *Le déclin de l'écriture*, París, Aubier-Flammarion, 1977.
- Entrevista con Ch.V. Mac Donald: «Choréographies», en *Diacritics*, 12 (1981).
- Entrevista con Fl. Roetzer en *Französische Philosophen im Gespräch*, Munich, Boer, 1986.
- «Forcener le subjectile», en Thévenin, P. y Derrida, J.: *Antonin Artaud. Dessins et portraits*, París, Gallimard, 1986.
- «Fors». Préface à Abraham, N. y Torok, M.: *Cryptonimie. Le verbier de l'homme aux loups*, París, Aubier-Flammarion, 1976.
- «Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions», en *Philosophy and Literature*, 2 (octubre de 1986).
- «Introduction» a Husserl, E.: *L'origine de la géométrie*, París, Presses Universitaires de France, 1962.
- «Ja, ou le faux-bond (Entretien II)», *Digraphe*, 11 (1977).
- «Jabès aujourd'hui», *Les nouveaux cahiers*, 31 (Invierno de 1972-1973).
- «Le langage», en AA.VV.: *Douze leçons de philosophie*, Le Monde Dimanche, (20-6-1982).
- «La langue et le discours de la méthode» en *Recherches sur la philosophie et le langage*, 3 (1983).
- «Lecture» de Plissart, M.F.: *Droit de regards*, París, Minuit, 1985.
- «Mallarmé», en AA.VV.: *Tableau de la littérature française*, París, Gallimard, 1974.
- «Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes» en

- Tijdschrift voor Filosofie*, 45 (1983), 1 (posteriormente publicado en *Confrontation*. Cahier n. 19, primavera de 1988).
- «Mochlos ou le conflit des facultés», en *Philosophie*, 2 (1984).
- «Ocelle comme pas un». Préface à Joliet, J.: *L'enfant au chien-assis*, París, Galilée, 1980.
- L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*. Textes et débats avec J. Derrida sous la direction de Cl. Levesque et Ch.V. Mac Donald. Table ronde tenue à l'Université de Montréal du 22 au 24 octobre 1979, Montreal, 1982.
- «Où commence et comment finit un corps enseignant», en Grisoni, D. (Ed.): *Politiques de la philosophie*, París, Bernard Grasset, 1976.
- «Où sont les chasseurs de sorcières?», *Le Monde* (1-7-1976).
- «La phénoménologie et la clôture de la métaphysique», en *Epojes* (1966).
- «Philosophie: Derrida l'insoumis» (Entrevista) en *Le Nouvel Observateur* (9-8-1983).
- «Philosophie des États Généraux» en AA.VV.: *États Généraux de la Philosophie* (16 y 17 de junio de 1979), París, Flammarion, 1979.
- «La philosophie et ses classes», en AA.VV.: *Qui a peur de la philosophie?*, ed. cit.
- «Philosophie in der Diaspora. Gespräch zwischen J. Derrida und J.F. Lyotard», en AA.VV.: *Immaterialität und Postmoderne*, trad. M. Karbe, Berlín, Merve, 1985.
- «The Politics of Friendship» en *The Journal of Philosophy*, 85 (1988), 11.
- «Popularités. Du droit à la philosophie du droit». Introducción a AA.VV.: *Les sauvages dans la cité*, Champ Vallon, 1985.
- «Préjugés. Devant la loi», en AA.VV.: *La faculté de juger*. Colloque de Cerisy. París, Minuit, 1985.
- «Les pupilles de l'Université. Le principe de raison et l'idée de l'Université», *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, 2 (1986)
- «Réponse sur l'avant-garde», *Digraphe*, 6 (1975)
- «Réponses à la Nouvelle Critique», en AA.VV.: *Qui a peur de la philosophie?*, ed. cit.
- «Scribble: pouvoir/écrire». Prefacio a Warbuton, W.: *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, París, Aubier-Flammarion, 1977.
- «The Time of a Thesis: Punctuations» en Montefiore, A. (Ed.): *Philosophy in France Today*. Cambridge University Press, 1982.
- «Y a-t-il une langue philosophique?», en *Autrement*, 102 (noviembre de 1988).

c) Traducciones al castellano

- «Antología», *Anthropos, Revista de Documentación Científica de la Cultura* (Barcelona), *Suplementos*, 13 (1989). (Contiene: «Cómo no hablar. Denegaciones»; «Mallarmé»; «Yo-el psicoanálisis»; «En este momento mismo en este trabajo heme aquí»; «Las pupilas de la Universidad. El principio de razón y la idea de la Universidad»; «No apocalypse, not now (a toda velocidad, siete misiles, siete misivas)»; «Carta a un amigo japonés»; «Tener oído para la filosofía. Entrevista de Lucette Finas con Jacques De-

- rrida»; «Entre corchetes. Entrevista con Jacques Derrida (primera parte)»; «Ja, o en la estacada. Entrevista con Jacques Derrida (segunda parte)».
- El concepto de verdad en Lacan*. Trad. H. Acevedo. Buenos Aires, Homo Sapiens, 1977.
- De la gramatología*. Trad. O. del Barco y C. Ceretti. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1971.
- «La différence», en AA.VV.: *Teoría de conjunto*. Trad. S. Oliva, N. Comadire y D. Oller. Barcelona, Seix Barral, 1971.
- La diseminación*. Trad. J. Martín Arancibia. Madrid, Fundamentos, 1975.
- «¿Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente?», en Grisoni, D. (Ed.): *Políticas de la filosofía*. Trad. O. Barahona y U. Doyhamboure. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Trad. M. Arranz Lázaro. Valencia, Pre-textos, 1981.
- La escritura y la diferencia*. Trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas». Trad. E. Trías, en Derrida, J.: *Dos ensayos*. Barcelona, Anagrama, 1972.
- La filosofía como institución*. Trad. A. Azurmendi. Barcelona, Granica, 1984. (Contiene: «Kant: El conflicto de las facultades»; «Nietzsche: políticas del nombre propio»; «Kafka: Ante la ley»; «Descartes: lenguaje e institución filosófica».)
- «“Génesis y estructura” y la fenomenología», en AA.VV.: *Las nociones de estructura y génesis*. Trad. Fl. Mazía. Buenos Aires, Proteo, 1969.
- «El lenguaje», en AA.VV.: *Doce lecciones de filosofía*. Trad. J.M. Colomer. Barcelona, Juan Granica, 1983.
- «La lingüística de Rousseau», en Rousseau, J.J.: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Trad. A. Drazul. Buenos Aires, Calden, 1970, y en AA.VV.: *Presencia de Rousseau*. Trad. J. Szabón. Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
- Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988.
- Posiciones*. Trad. M. Arranz. Valencia, Pre-textos, 1977.
- «El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel», en AA.VV.: *Hegel y el pensamiento moderno*. Trad. R. Salvat. México, Siglo Veintiuno, 1975.
- «+ r (par-dessus le marché)». Trad. C. de Peretti della Rocca, *Revista de Occidente* (Madrid), 44 (enero 1985).
- La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. Trad. T. Segovia. México, Siglo Veintiuno, 1986.
- «El teatro de la crueldad y la clausura de la representación». Trad. A. González Troyano en Derrida, J.: *Dos ensayos*, ed. cit.
- «El tiempo de una tesis: puntuaciones». Trad. P. Peñalver, *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura* (Barcelona), 93 (febrero de 1989).
- Tiempo y presencia*. Trad. P. Marchant. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1971.
- «Torres de Babel». Trad. C. Olmedo y P. Peñalver. *ER. Revista de Filosofía* (Sevilla), III, 5 (invierno 1987).
- La voz y el fenómeno*. Trad. P. Peñalver. Valencia, Pre-textos, 1985.

2. ESTUDIOS SOBRE DERRIDA

a) Monografías

- AA.VV.: *Affranchissement du transfert et de la lettre*. Coloquio en torno a *La carte postale* de J. Derrida (4-5 de abril de 1981), París, Confrontations, 1982.
- *Écartis. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, París, Fayard, 1973.
- *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida* (Coloquio de Cerisy, 23 de julio-2 de agosto de 1980), París, Galilée, 1981.
- ALTIZER, Th.J.J. y otros autores: *Deconstruction and Theology*, Nueva York, Crossroad, 1982.
- DETWEILER, R. (Ed.): *Derrida and Biblical Studies*, Chico (Calif.), Scholar's Press, 1982.
- GASCHÉ, R.: *The Tain of the Mirror*, Londres, Harvard University Press, 1986.
- GIOVANNANGELI, D.: *Écriture et répétition. Approche de Derrida*, París, Union Générale d'Éditions, 1979.
- GRAHAM, J.F. (Ed.): *Difference in Translation*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.
- GREISCH, J.: *Herméneutique et grammatologie*, París, CNRS, 1977.
- HARTMAN, G.H.: *Saving the Text: Literature/Derrida/Philosophy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1981.
- HARVEY, I.E.: *Derrida and the Economy of Différance*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- HOBSON, M.: *Jacques Derrida*, Londres, Croom Helm (en prensa).
- KOFMAN, S.: *Lectures de Derrida*, París, Galilée, 1984.
- KRAPNICK, M. (Ed.): *Displacement. Derrida and After*, Bloomington (Indiana), 1983.
- LEAVEY, J.P. (Ed.): *Glossary*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1987.
- LEVESQUE, CL. & Mac Donald, CH.V. (Eds.): *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*, Textes et débats avec Jacques Derrida. Ed. cit.
- LLEWELYN, J.: *Derrida on the Threshold of Sense*, Londres, Macmillan, 1986.
- MAGLIOLA, R.: *Derrida on the Mind*, W. Lafayette (Indiana), Purdue University Press, 1984.
- MERRELL, F.: *Deconstruction Reframed*, W. Lafayette (Indiana), Purdue University Press, 1985.
- NORRIS, Ch.: *Deconstruction: theory and practice*, Londres/ Nueva York, 1982.
- *Derrida*, Londres, Harvard University Press, 1988.
- PARRET, H.: *Het denken van de grens. Vier opstellen over Derridas grammatologie*, Leuven, Acco, 1975.
- PETROSINO, S.: *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Nápoles, Guida, 1983.
- RORTY, R.: *Deconstruction and Circumvention*, MS, 1983.
- RYAN, M.: *Marxism and deconstruction. A critical articulation*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1982.
- SALLIS, J. (Ed.): *Deconstruction and Philosophy*, University of Chicago Press, 1987.

- SANTIAGO, S.: *Glossario de Derrida*, Río de Janeiro, Alves, 1976.
- SILVERMAN, H.J. & IHDE, D. (Eds.): *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany, State University of New York Press, 1982.
- SMITH, J.H. & KERRIGAN, W.: *Taking Chances. Derrida, Psychoanalysis, and Literature*, Baltimore/Londres, The John Hopkins University Press, 1984.
- STATEN, H.: *Wittgenstein and Derrida*, Londres, Basil Blackwell, 1985.
- TAYLOR, M.C. (Ed.): *Deconstruction in Context*, The University of Chicago Press, 1986.
- TAYLOR, M.C.: *Errance. Lecture de Jacques Derrida. Un essai d'a-théologie postmoderne*. Trad. M. Barat. París, Ed. du Cerf, 1985.
- ULMER, G.L.: *Applied Grammatology. Post(e)-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1984.
- WERNER, H.: *Metaphysik. Zeichen, Mimesis, Kastration, Möglichkeiten und Grenzen begrifflichen Philosophieverständnisse nach J. Derrida*, Pfaffenweiler, Centaurus, 1985.
- WOOD, D. & BERNASCONI, R. (Ed.): *Derrida and Différance*, University of Warwick, Parousia Press, 1985.

b) Números monográficos de revistas

- Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura* (Barcelona), 93 (febrero de 1989).
- L'Arc*, 54 (1973).
- Cahier Confrontation*, 19 (primavera de 1988).
- Exil*, 3 (1972).
- The Journal of Philosophy*, 11 (noviembre de 1977).
- Kris*, 16 (1980).
- Les lettres françaises*, 1.429 (29 de marzo-4 de abril de 1972).
- Nuova Corrente*, 28 (enero-abril de 1981), 84.
- Nuova Corrente*, 31 (enero-diciembre de 1984), 93-94.
- The Oxford Literary Review*, 3 (1978), 2.
- Research in Phenomenology*, 8 (1978).
- Rivista di Estetica*, 17 (1984), xxv.
- Tijdschrift voor Filosofie*, 45 (1983), 1.

c) Artículos y prefacios en libros y revistas

- ABEL, L.: «Jacques Derrida: his "difference" with metaphysics», *Salgammundi*, 25 (1974).
- ABRAMS, M.H.: «How to do things with texts», *Partisan Review*, 46 (1979), 4.
— «The limits of pluralism: the deconstructive Angel», *Critical Inquiry*, 3 (1977), 3.
- ACCAME, L.: *La deconstruzione e il testo*, Florencia, Sansoni, 1976.
- ACIN, J.: «Membra disiecta», *Delo*, 23 (1977), 1.
- AGOSTI, S.: «Coup sur coup». Prefacio a Derrida, J.: *Éperons. Les styles de Nietzsche*, ed. cit.

- recensión de *L'écriture et la différence*, *Strumenti Critici*, 5 (1968), 1.
- ALLISON, D.B.: «Derrida's critique of Husserl. The philosophy of presence», *Dissertation Abstracts International*, 35 (1974-1975).
- «Destruktion/Deconstruction in the text of Nietzsche», *Boundary 2*, 8 (1979), 1.
- ALTIERI, C.F.: «Presence and reference in a literary text: the example of William's "This is just to say"», *Critical Inquiry*, 5 (1979), 6.
- «Wittgenstein on consciousness and language: a challenge to Derridean literary theory», *Modern Language Notes*, 91 (1976), 6.
- ARAC, J., GODZICH, W., MARTIN, W. (eds.): *The Yale Critics: Deconstruction in America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
- ARAYA, A.: «El pensamiento trágico (Cuarta idea inédita para un pensamiento de la diferencia)», *Franciscanum*, 21 (1979), 61.
- ARGYROS, A.: «Daughters of the desert», *Diacritics*, 10 (1980), 3.
- «The question of truth in Sartre, Heidegger and Derrida», *Dissertation Abstracts International*, 38 (1977-78).
- ATKINS, G.D. & JOHNSON, M.L. (Eds.): *Writing and Reading Differently: Deconstruction and the Teaching of Composition and Literature*, Lawrence (Kansas), University Press of Kansas, 1985.
- AVTONOMOVA, N.S.: *Filosofskie problemy strukturnovo analiza v gumanitarnykh naukah*, Moscú, Nauka, 1977.
- BANDERA, C.: «Literature and desire», *Mosaic*, 8 (1975), 2.
- BARILLI, R.: *Tra presenza e essenza. Due modelli culturali in conflitto*, Milán, Bompiani, 1974.
- BASS, A.: «"Literature"/literature», en Macksey, R. (Ed.): *Velocities of change*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1974.
- BAYNES, K. y otros (Ed.): *After Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press, 1987.
- BEIGBEDER, M.: *Contradiction et nouvel entendement*, París, Bordas, 1972.
- BENNINGTON, G.: «Deconstruction and the Philosophers», *The Oxford Literary Review*, 10 (1988), 1-2.
- BERNOIST, J.M.: «Le Colosse de Rhodes: quelques remarques à propos de *Glas* de Jacques Derrida», *L'Art Vivant*, 54 (1974-1975).
- «The end of structuralism», *Twentieth Century Review*, 3 (mayo 1970).
- «L'inscription de Derrida», *La Quinzaine littéraire*, 182 (1.º-15 de marzo de 1974).
- «Présence de Husserl», *Études Philosophiques*, 4 (1969).
- *La révolution structurale*, París, Bernard Grasset, 1975.
- BERNS, E.E.: «De Grammatologie van Jacques Derrida», *Wijsgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap*, 19 (1978-1979).
- *Denken in Parijs: Taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida*, Bruselas, Samson, 1979.
- BERTHERAT, Y.: «Compte-rendu de *L'écriture et la différence*», *Esprit*, octubre de 1972.
- BOGEL, F.V.: «Deconstructive criticism: the logic of Derrida's différence», *Centrum*, 6 (1978), 1.
- BOLÍVAR BOTIA, A.: *El estructuralismo de Lévi-Strauss a Derrida*, Madrid, Cincel, 1985.

- BOOTH, W.: *Critical understanding: the powers and limits of pluralism*, University of Chicago Press, 1979.
- BOUCHARD: «Le signe saussurien et la métaphysique occidentale selon Jacques Derrida», *The Canadian Journal of Research in Semiotics*, 6 (1978-79), 1-2.
- BOYER, Ph.: *L'écarié(e) (Fiction théorique)*, Paris, Seghers/Laffont, 1973.
- BRENKMAN, J.: «The other and the one: psychoanalysis, reading», *Yale French Studies*, 55/56 (1977).
- BROEKMAN, J.M.: *El estructuralismo*. Trad. de Cl. Gancho. Barcelona, Herder, 1974.
- BROWN, P.L.: «Epistemology and method: Althusser, Foucault, Derrida», *Cultural Hermeneutics*, 3 (1975-1976).
- BRUETTING, R.: «Écriture» und «texte». *Die französische Literaturtheorie «nach dem Strukturalismus». Kritik traditioneller Positionen und Neunsätze*, Bonn, Bouvier/H. Grundmann, 1976.
- BUTLER, Ch.: *Interpretation, Deconstruction and Ideology*, London, Oxford University Press, 1984.
- CACCIARI, M.-CIAMPA, M.: «Sul fondamento. Nietzsche letto da Derrida», *Il Centauro*, 1 (1981).
- CAHEN, D.: «Faux-tableau: investiture/peinture», *Critique*, 390 (1979).
- CAMPBELL, C.: «Deconstruction and all that, from Yale's critical jungle», *Herald Tribune*, 14-2-1986.
- CARROL, D.: «History as writing», *Clio*, 7 (1978).
— *The Subject in Question*, The University of Chicago Press, 1982.
- CASCARDI, A.J.: «Skepticism and Deconstruction», *Philosophy and Literature*, 8 (1984).
- CASTELLANA, M.: «Il post-strutturalismo di Jacques Derrida», *Il Protagora*, 105-108 (1976).
- CATESSON, J.: «À propos d'une pensée de l'intervalle», *Revue de métaphysique et de morale*, 74 (enero/marzo de 1969), 1.
- CESCO, S.: «Jacques Derrida: per una critica allo strutturalismo», *Annali-Scuola Superiore delle Comunicazioni Sociali*, 1-2 (1976).
- CHAMPAGNE, R.A.: «The resurrection of Thoth, the god of writing», *Centrum*, 2 (1974), 1.
- CHÂTELET, F.: «Mort du livre?», *La Quinzaine littéraire*, 37 (15-31 de octubre de 1967).
- CLEMENS, E.: «Sur Derrida: alternance et dédoublement», *TXT*, 5 (1972).
- COQ, G.: «Compte-rendu de *Qui a peur de la philosophie?* et *États généraux de la philosophie*», *Esprit*, 2 (1980).
- CULLER, J.: «Jacques Derrida», en Sturrock, J. (Ed.): *Structuralism and since. From Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford University Press, 1979.
— «Meaning and Convention: Derrida and Austin», *New Literary History*, 13 (1981).
— *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.
— *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Trad. de L. Cremades. Madrid, Cátedra, 1984.
— «Structuralism and grammatology», *Boundary 2*, 8 (1979), 1.

- *La poética estructuralista*, Barcelona, Anagrama, 1978.
- CUMMING, R.D.: «The odd couple: Heidegger and Derrida», *The review of metaphysics. A philosophical quarterly*, 34, nº 3 (marzo de 1981), 135.
- DALMASSO, G.: «Logo e scrittura in Derrida», *Contributi dell' Instituto di Filosofia*, 2 (1972).
- *El lugar de la ideología. Por una lectura no burguesa de Marx, Freud, Althusser, Tel Quel, Derrida y el neo-marxismo*, Madrid, Zero-Zyx, 1978.
- DANTO, A.C.: «Writing and its spokesman», *The Times literary Supplement*, (30 de septiembre de 1983).
- DAUENHAUER, B.P.: «On speech and temporality. Jacques Derrida and Edmund Husserl», *Philosophy today*, 18 (otoño de 1974), 3-4.
- *Silence*. Bloomington, Indiana University Press, 1980.
- DAVIS, R.C. & SCHLEIFER, R. (Eds.): *Rhetoric and Form: Deconstruction at Yale*, Norman, University of Oklahoma Press, 1985.
- DEGREEF, J.: «De la métaphore (à propos de la *Mithologie blanche* de Derrida)», *Cahiers de littérature et de linguistique appliquée*, 3-4 (1971).
- DEGUY, M.: «Husserl en seconde lecture», *Critique*, 192 (1963).
- DELACAMPAGNE, Ch.: «Derrida hors de soi», *Critique*, 325 (1974).
- DE MAN, P.: «De la grammatologie de Jacques Derrida», *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* (1969).
- «Rhétorique de la cécité: Derrida lecteur de Rousseau», *Poétique*, 4 (1970).
- DESCAMPS, Ch.: *Les idées philosophiques contemporaines en France*, Paris, Bordas, 1986.
- DESCOMBES, V.: *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.
- DONATO, E.: «'Here, now'/'always, already': incidentals remarks on some recent characterizations of the text», *Diacritics*, 6 (1976), 3.
- DUCHESNEAU, F.: «Compte-rendu de *Archéologie du frivole*», *Dialogue*, 14 (1975).
- DUFRENNE, M.: «Pour une philosophie non théologique», *Le poétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.
- EAGLETON, T.: «Marxism and Deconstruction», *Contemporary Literature* (otoño de 1981).
- ECO, U.: *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Trad. de F. Serra Cantarell. Barcelona, Lumen, 1975.
- *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Turín, Einaudi, 1984.
- EGBAK, N.: «Mimesisproblematikken hos Jacques Derrida», en Knudsen, N.L.-Olsen, O.A. (Eds.): *Subject og Tekst.*, Kongerslev, GMT, 1974.
- *Tekst og Økonomi*. Viborg, Arena, 1976.
- EHRMAN, J.: «Sur le jeu et l'origine», *Sub-stance*, 7 (1973).
- ERIBON, D.: «Jacques Derrida et la question de l'amitié. L'affaire de Man», *Le Nouvel Observateur*, 1.250 (21-27 de octubre de 1988).
- ESPOSITO, R.: «Conflitto/differenza/contraddizione», *Almanach de Shakespeare and Co.*, 2 (1975).
- FAVALE, C.: «La linguistica strutturale e J. Derrida», *Il Protagora*, 80-81 (1972).

- FELMAN, S.: *La folie et la chose littéraire*, París, Seuil, 1978.
- FELPERIN, H.: *Beyond Deconstruction: the Uses and Abuses of Literary Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- FERGUSON, F.C.: «Reading Heidegger: Jacques Derrida and Paul de Man», en Spanos, W.V.: *Martin Heidegger and the question of literature. Toward a postmodern literary hermeneutics*, Bloomington, Indiana University Press, 1979.
- FERRARIS, M.: «Note su deconstruzione e metodo», *Rivista di Estetica*, 17 (1984).
- *La svolta testuale*, Pavia, Cluep, 1984.
- *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno*, Milán, Multhipla, 1983.
- FERRY, L. & RENAULT, A.: *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, París, Gallimard, 1985.
- FISCHER, M.: *Does Deconstruction Make Any Difference?*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.
- FISH, S.: «With the Compliments of the Autor: Reflections on Austin and Derrida», *Critical Inquiry*, 8 (1982), 4.
- FLORIÁN, V.: «Derrida y el signo lingüístico», *Ideas y Valores*, 53-54 (1978).
- «Jacques Derrida y la oposición naturaleza/cultura», *Ideas y Valores*, 46-47 (1976).
- FONTAINE-DE VISSCHER, L.: «Des privilèges d'une grammatologie», *Revue philosophique de Louvain*, 67 (1969), 95.
- FOUCAULT, M.: «Mon corps, ce papier, ce feu (Appendices II)», *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972.
- FRANCK, M.: «Eine fundamental-semiologische Herausforderung des abenländische Wissenschaft», *Philosophische Rundschau*, 23 (1976), 1-2.
- *Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.
- FROW, J.: «Foucault and Derrida», *Raritan*, 5 (1985), 1.
- FYNSK, Ch.: «A deceleration of philosophy», *Diacritics*, 8 (1978), 2.
- GARELLI, J.: «De quelques erreurs stratégiques», *Les Temps Modernes*, 286 (1970).
- «L'écart du maintenant et l'extension de l'esprit», *Les Temps Modernes*, 281 (1969).
- «Le flux et l'instant», *Les Temps Modernes*, 283 (1970).
- GASCHÉ, R.: «Deconstruction as criticism», *Glyph*, 6 (1979).
- «Joining the Text: From Heidegger to Derrida», en Arac, J., Godzich, W., Martin, W. (Eds.): *The Yale Critics. Deconstruction in America*, ed. cit.
- GELLEY, A.: «Form as force», *Diacritics*, 2 (1972), 1.
- GIOVANNANGELI, G.: «Jacques Derrida. Une pensée de la répétition», *Annales de l'Institut de Philosophie* (1976).
- GIRARD, R.: «Lévi-Strauss, Frye, Derrida und Shakespeare Criticism», *Diacritics*, 3 (1973), 3.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, R.: «BdeORidaGES (Borges y Derrida)», *Isla a su vuelo fugitivo*, Madrid, Porrúa, 1983.
- GONZÁLEZ-MARÍN, M.C.: «Derrida o la imposibilidad de la escritura privada», *Libros. Revista mensual de crítica de libros*, 37-38 (marzo-abril de 1985).

- GRANEL, G.: «Jacques Derrida ou la rature de l'origine», *Critique*, 246 (1967).
- GRENE, M.: *Philosophy in and out of Europe*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- GROTZER, P.: «Die Sprache, nicht das Ich (be)deutet», *Schweizer Monatshefte*, 50 (1970-71).
- GUIBAL, F.: «Philosophie, langage, écriture», *Études*, 5 (1972).
- HABERMAS, J.: «Ueberbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie: Derridas Kritik am Phonozentrisismus», *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.
- HANS, J.S.: «Derrida and freeplay», *Modern Language Notes*, 84 (1979), 4.
— «Hermeneutics, play, deconstruction», *Philosophy today*, 24 (invierno de 1980).
- HARARI, J.V.: «Critical factions/critical fictions», en Harari, J.V. (Ed.): *Textual strategies: perspectives in post-structuralist criticism*, Londres, Methuen, 1979.
- HARTMAN, G.H.: *Criticism in the wilderness*, New Haven, Yale University Press, 1980.
— «Crossing over: literary commentary as literature», *Comparative Literature*, 28 (verano de 1976), 3.
— «Monsieur Texte: on Jacques Derrida, his "Glas"», *The Georgia review*, 29 (invierno de 1975), 4.
— «Monsieur Texte II: Epiphony in Echoland», *The Georgia review*, 30 (primavera de 1976), 1.
- HAWKES, T.: *Structuralism and semiotics*, Berkeley, University of California Press, 1977.
- HENNING, E.M.: «Foucault and Derrida: Archaeology and Deconstruction », *Stanford French Review*, 5 (1981), 2.
- HEATH, S.: «On Derrida», *Canto* (1977).
- HOY, D.C.: *The critical circle: literature and history in contemporary hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 1978.
— «Deciding Derrida: on the Work (and Play) of the French Philosopher», *London Review of Books*, 4 (febrero/marzo de 1982), 3.
— «Forgetting the text: Derrida's critique of Heidegger», *Boundary 2*, 8 (1979), 1.
- IRIGARAY, L.: «Le vi(o)l de la lettre», *Tel Quel*, 39 (1969).
- JABES, E.: *Ça suit son cours*, Montpellier, Fata-Morgana, 1975.
- JAIMES, F.: «Jacques Derrida o el pensamiento de la diferencia», *Franciscanum*, 21 (enero-abril de 1979), 61.
- JAMESON, F.: *La cárcel del lenguaje. Perspectiva crítica del estructuralismo y del formalismo ruso*. Trad. de C. Manzano. Barcelona, Ariel, 1980.
— *The political unconscious*, Methuen, Londres, 1980.
- JOHNSON, B.: *The critical difference: essays in the contemporary rhetoric of reading*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1980.
— «The frame of reference: Poe, Lacan, Derrida», en Hartman, G.H. (Ed.): *Psychoanalysis and the question of the text*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978.
- KEMP, P.: «L'éthique au lendemain des victoires des athéismes», *La revue de théologie et de philosophie*, 111 (1979).

- KIMMERLE, H.: «Wege der Kritik an der Metaphysik», en AA.VV.: *L'héritage de Kant*. BAP.
- KITTLER, F.A. (Ed.): *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1980.
- KLEIN, R.: «The blindness of hyperboles: the ellipses of insight», *Diacritics*, 3 (1973), 2.
— «Prolegomenon to Derrida», *Diacritics*, 2 (1972), 4.
- KNUDSEN, N.L.: «Dialektik og overskridelse (Hegel, Bataille, Derrida)», en Knudsen, N.L.-Olsen, O.A.: *Subject og Tekst*, ed. cit.
- KRAPNICK, M. (Ed.): *DISPLACEMENT. DERRIDA AND AFTER*, BLOOMINGTON (INDIANA), 1983.
- KRIEGER, M.: «Poetics reconstructed: the presence of the poem», *New Literary History*, 7 (1976), 2.
- LA CAPRA, F.: «Habermas and the grounding of critical theory», *History and Theory. Studies in the philosophy of history*, 16 (1977).
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph.: *L'imitation des modernes*, París, Galilée, 1986.
— *Le sujet de la philosophie*, París, Aubier, 1979.
— «Theatrum analyticum», *Glyph*, 3, (1977).
- LACROIX, J.: «Écriture et métaphysique selon Derrida», en AA.VV.: *Panorama de la philosophie française contemporaine*, París, Presses Universitaires de France.
- LAMIZET, B. y NEF, F.: «Entrave double: le glas et la chute (Sur *Glas* de Derrida)», *Gamma*, 2 (1975).
- LANGÉ, W.D. (Ed.): *Französische Literaturkritik der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, Stuttgart, Kröner, 1975.
- LARUELLE, F.: *Les philosophies de la différence*, París, Presses Universitaires de France, 1986.
— «La scène du vomí ou comment ça se détraque dans la théorie», *Critique*, 347 (1976).
— «Le style di-phallique de Jacques Derrida», *Critique*, 334 (1975).
- LEAVEY, J.: «Derrida and Dante», *Modern Language Notes*, 91 (1976), 1.
- LEMAITRE, M.: «Borges... Derrida... Sollers... Borges», en «Cuarenta inquisiciones sobre Borges». Número especial de la *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh), 100-101 (julio-diciembre de 1977).
- LENTRICCHIA, F.: *After the New Criticism*, Londres, Athlone, 1980.
- LEVESQUE, Cl.: «L'écriture de la copule», *Études littéraires*, 9 (1976).
— *L'étrangeté du texte. Essai sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, París, Union Générale d'Éditions, 1978.
- LEVY, B.H.: «Derrida n'est pas un gourou», *Le magazine littéraire*, 88 (mayo de 1974).
- LOGAN, M.R.: «Graphesis...», *Yale French Studies*, 52 (1975).
- MAC DONALD, C.: «Jacques Derrida's reading of Rousseau», *The Eighteenth Century*, 20 (1979).
— «Derrida and Pirandello: a post-structuralist analysis of *Six characters in search of an author*», *Modern Drama*, 20 (1977), 4.
- MAC LAUGHLIN, K.B.: «Reading anew. A study of critical methods through the text of Derrida», *Dissertation Abstracts International*, 36 (1975-1976).

- MACANN, C.: «Jacques Derrida's theory of writing and the concept of trace», *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 3 (1972), 2.
- MALMBERG, B.: «Derrida et la sémiologie: quelques notes marginales», *Semiotica*, 11 (1974), 2.
- MARGOLIS, J.: «Deconstruction: or, the Mystery of the Mystery of the Text», *Rivista di estetica*, 14-15 (1983).
- «How to theorize about Texts at the present Time: Deconstruction and its victims», *Rivista di estetica*, 17 (1985).
- MARION, J.L.: *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.
- MASSEY, I.: *The uncreating word*, Bloomington, Indiana University Press, 1970.
- MECCHIA, R.: «L'interpretazione della linguistica saussuriana e la duplice nozione di "scrittura" in Jacques Derrida», *Lingua e stile*, 11 (1976), 1.
- MEGILL, A.: *Prophets of extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- *Revolution and repetition*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- MEHLMAN, J.: «Orphé scripteur. Blanchot, Rilke, Derrida», *Poétique*, 20 (1974).
- MELVILLE, S.: *Philosophy Beside Itself: on Deconstruction and Modernism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.
- MERLIN, F.: «Derrida ou la philosophie en éclats», *Les nouvelles littéraires*, 2.415 (7-13 de enero de 1974).
- «Pour qui sonne le glas», *Les nouvelles littéraires*, 2.461 (25 novembre-1.º diciembre de 1974).
- MESCHONNIC, H.: «L'écriture de Derrida», *Cahiers du Chemin*, 24 (15 de abril de 1975).
- *Le signe et le poème*, Paris, Gallimard, 1975.
- MIERS, P.: «Avertissement: fourfold vortex formulations of différance in Derridean cryptograms», *Modern Language Notes*, 92 (1977), 5.
- MILLER, J.H.: «Deconstructing the deconstructors», *Diacritics*, 5 (1975), 2.
- «Tradition and Difference», *Diacritics*, 2 (1972), 4.
- MIN HA THI TRINH: «Un art sans oeuvre ou l'anonymat dans les arts contemporains (Artaud, Derrida, Tzara)», *Dissertation Abstracts International*, 38 (1977-1978).
- MOHANTY: «On Husserl's theory of meaning», *South-Western Journal of Philosophy*, 5 (otoño de 1974).
- MOTTRAM, E.: «No centre to hold: a commentary on Derrida», *Curtains*, 14-17 (1976).
- MULLIGAN, K.: «Inscriptions and speaking's place: Derrida and Wittgenstein», *The Oxford literary review*, 8 (1978).
- NANCY, J.L.: *Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982.
- *L'imperatif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983.
- «Larvatus Pro Deo», *Glyph*, 2 (1977).
- NORRIS, Ch.: *The contest of faculties. Philosophy and Theory after deconstruction*, Londres/Nueva York, Methuen, 1985.
- *The deconstructive turn. Essays in the rhetoric of philosophy*, Londres, Methuen, 1983.

- «Derrida at Yale: the deconstructive moment», *Modernist poetics*, 4 (otoño de 1980).
- «Jacques Derrida's grammatology», *Poetry Nation review*, 6 (1978), 2.
- «The margins of meaning: Derrida's Spurs», *The Cambridge Quarterly*, 9 (1980), 3.
- «Names (on Derrida's Signspogne)», *London Review of Books*, 8 (1986), 3.
- «On Derrida's "Apocalyptic Tone": Textual Politics and the Principle of Reason», *Southern Review* (Adelaide), 19 (1986), 1.
- «On Marxist Deconstruction: Prospects and Problems», *Southern Review* (Adelaide), 17 (1984).
- «The polymetaphorical mailman», *The Times literary Supplement* (4 de julio de 1980).
- PACHET, P.: «Une entreprise troublante», *La Quinzaine littéraire*, 197 (1-15 noviembre de 1974).
- PARKER, A.: «Of politics and limits: Derrida Re-Marx», *SCE Reports*, 8 (1980).
- «Taking sides (on history): Derrida Re-Marx», *Diacritics*, 11 (1981), 3.
- PARRET, H.: «Grammatology and linguistics: a note on Derrida's interpretation of linguistics theories», *Poetics*, 4 (1975), 1.
- «Jacques Derrida. Een wijsbegeerte van de schriftuur», *Tijdschrift voor Filosofie*, 30 (1968), 1.
- PAVEL, T.: «Linguistique et phénoménologie du signe», *Rivista italiana di linguistica teorica ed applicata*, 1 (1972).
- PEÑALVER, M.: «Gadamer-Derrida: de la recolección a la diseminación de la verdad», *ER. Revista de Filosofía*, Sevilla, II, (3 de mayo de 1986).
- PEÑALVER, P.: *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Granada, Universidad, 1979.
- «Jacques Derrida: la clausura del saber». Introducción a Derrida, J.: *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-textos, 1985.
- PERETTI DELLA ROCCA, C.: «Derrida: la filosofía como institución», *Revista de Filosofía*, CSIC, Madrid, 7 (julio-diciembre de 1985).
- «"Ereignis" y "Différance". Derrida, intérprete de Heidegger», *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, 12 (1977).
- «Precisiones en favor de Derrida», *La balsa de la medusa*, 7 (1988).
- «Recensión de Schibboleth», *ABC Literario* (27-6-1987).
- y FERRERO, L.: «La recepción en España del pensamiento de Jacques Derrida», *Revista de Filosofía*, CSIC, Madrid, 6 (enero-junio de 1983).
- PERLINI, T.: «Ontologia come violenza», *Nuova Corrente*, 21 (1974), 63.
- PERNIOLA, M.: «Grammatologia ed estetica», *Rivista di Estetica*, 11 (1966), 3.
- PETITDEMANGE, G.: «Les traversées de la fin. Spinoza, Kant, Derrida», *Recherches de science religieuse*, 68 (1980), 3.
- PIERA, C.: «Unas cuantas quejas para Derrida», *La balsa de la medusa*, 2 (primavera de 1987).
- PIERSSENS, M.: «Literature and philosophy? The dissémination of Derrida. An introduction», *Sub-stance*, 7 (otoño de 1973).
- POPKIN, R.: «Comments on Professor Derrida's paper ("The ends of man")», *Philosophy and phenomenological research*, 30 (1969-1970), 1.

- PROBST, A.: «Une critique de la métaphysique occidentale. La philosophie de Jacques Derrida», *La revue réformée*, 93 (1973), 24.
- RASSAM, J.: «La déconstruction de la métaphysique selon Derrida ou le retour au nominalisme le plus moyen-âgeux», *Revue de l'enseignement philosophique*, 25 (1975), 2.
- RAY, W.: *Literary Meaning: from Phenomenology to Deconstruction*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- REY, J.M.: «La scène du texte», *Critique*, 271 (1969).
— *Théories du signe et du sens*. T. 1. Paris, Klincksieck, 1976.
- RICOEUR, P.: *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- RIDDEL, J.N.: «From Heidegger to Derrida to chance: doubling and (poetic) language», en Spanos, W.V. (Ed.): *Martin Heidegger and the question of literature*, ed. cit.
- «A miller's tale», *Diacritics*, 5 (1975), 3.
— «Re-doubling the commentary», *Contemporary literature*, 20 (1979).
- RIFFATERRE, M.: «Syllepsis», *Critical Inquiry*, 6 (1980).
- RIGONI, M.A.: «La lettera e il logos», *Sigma*, 26 (1970).
- ROBERT, J.D.: «Voix et phénomène», *Revue philosophique de Louvain*, 66 (1968), 90.
- RODRÍGUEZ, M.: «Borges y Derrida», *Revista Chilena de Literatura*, Santiago, 13 (abril de 1979).
- RODRÍGUEZ MONEGAL, E.: «Borges y Derrida: boticarios», *Diario 16*, Madrid, 22-12-1985.
- RORTY, R.: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
— *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. de J. Fernández Zulaica. Madrid, Cátedra, 1983.
— «Philosophy as a kind of writing: an essay on Derrida», *New literary history*, 10 (1978), 1.
- ROSE, G.: *Dialectic of nihilism. Post-structuralism and law*, Londres, Basil Blackwell, 1984.
- ROSIELLO, V.L.: «La grammatologia: un esempio di ideologizzazione della scienza», *Lingua e stile*, 4 (agosto de 1969), 2.
- ROUDINESCO, E.: «A propos du concept de l'écriture. Lecture de Jacques Derrida», en AA.VV.: *Littérature et idéologies*. Coloquio de Cluny II, 2-4 de abril de 1970. Paris, La Nouvelle Critique, 1970.
— *Un discours au réel*, Paris, Mame, 1973.
- SAID, E.W.: «Abecedarium culturae: structuralism, absence, writing», en Simon, J.K. (Ed.): *Modern French Criticism*, University of Chicago Press, 1972.
— «The problem of textuality: two exemplary positions», *Critical Inquiry*, 4 (1978), 4.
- SAMONA, L.: «L'utopia della trasgressione positiva in Jacques Derrida», *Theorein*, 8 (1979), 1-2.
- SAVATER, F.: «Una empresa universitaria», *El País*, 1 de abril de 1984.
- SCHERER, R.: «Clôture et faille dans la phénoménologie de Husserl», *Revue de métaphysique et de morale*, 73 (1968), 3.
- SCHOLES, R.: «Deconstruction and Communication», *Critical Inquiry*, 14 (invierno de 1988).

- SCHUHMAN, K.: «Verschijning en niet-tegenwoordigheid», *Tijdschrift voor Filosofie*, 30 (1968), 1.
- SEARLE, J.R.: «Reiterating the differences: a reply to Derrida», *Glyph*, 1 (1977).
- «The world turned upside down», *The New York Review*, 24 (27 de octubre de 1983).
- SEUNG, T.K.: *Structuralism and hermeneutics*, Nueva York, Columbia University Press, 1982.
- SMITH, F.L.: «Jacques Derrida's Husserl interpretation», *Philosophy today*, 11 (1967), 2-4.
- SOLIMINI, M.: *Scienze della cultura e logica di classe*, Bari, Dedalo, 1974.
- SOLLERS, Ph.: «Un pas sur la lune», *Tel Quel*, 39 (1969).
- SPIVAK, G.C.: «Glas-piece: A compte-rendu», *Diacritics*, 7 (1977), 3.
- «Revolutions that as yet have no model: Derrida's Limited Inc.», *Diacritics*, 10 (1980), 1.
- SPRINKER, M.: «Textual politics: Foucault and Derrida», *Boundary 2*, 8 (1980).
- STUART, C.Ch.-SCOGGAN, J.: «The orientation of parasols. Saussure, Derrida and Spicer», *Boundary 2*, 6 (1977), 1.
- TAGUIEV, P.: «Philosophie et peinture», *Opus international*, 72, (1979).
- TOUBEAU, H.: «Le pharmakon et les aromates», *Critique*, 303-304 (1972).
- TOYOSAKI, K.: «Prétextes», *Episteme*, (1979).
- *Suppléments mobiles*, Tokio, Epaves, 1975.
- TRINH, Min Ha Thi: «Un art sans oeuvre ou l'anonymat dans les arts contemporains (Artaud, Derrida, Tzara)», *Dissertation Abstracts International*, 38 (1977-78).
- ULMER, G.L.: «El objeto de la poscrítica», en Foster, H. (Ed.): *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.
- «Jacques Derrida and Paul de Man on/in Rousseau's faults», *The Eighteenth Century*, 20 (1979), 2.
- VALVERDE, J.M.: «Recensión de *Schibboleth*», *Saber leer*, 10 (diciembre de 1987).
- VUARNET, J.N.: «Jacques Derrida», en AA.VV.: *Littérature de notre temps* (Recueil IV), París, Castermann, 1970.
- WAHL, F.: «L'écriture avant la parole?», *La Quinzaine littéraire*, 4 (1 de mayo de 1966).
- «Forcer les limites», *La Quinzaine littéraire*, 32 (15-31 de julio de 1967).
- *Qu'est-ce que le structuralisme? La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, París, Seuil, 1973.
- WEBER, S.: «It», *Glyph*, 4 (1978).
- WHITE, H.: *Tropis of discourse*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978.
- WHITFORD, M.: «Derrida's grammatology: a philosophy with a difference», *The literary review*, 5 (1979).
- WILDEN, A.: *System and structure. Essays in communication and exchange*, Nueva York, Tavistock, 1980, 2.^a ed.
- WOOD, D.C.: «Introduction to Derrida», *Radical Philosophy*, 21 (1979).

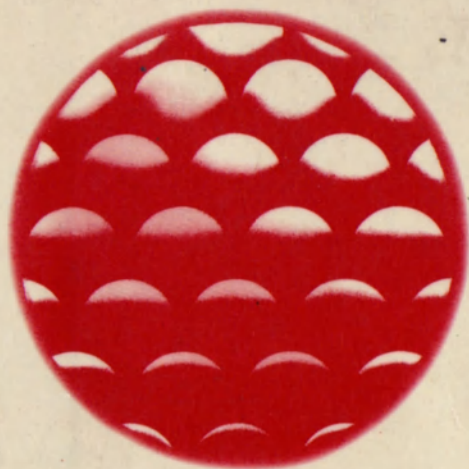
- «Style and strategy at the limits of philosophy: Heidegger and Derrida», *The Monist*, 63 (octubre de 1980).
- «Deconstructing Derrida», *The New York review of books* (3 de marzo de 1977).
- «Derrida and the paradoxes of reflection», *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 11 (1980).
- WORDSWORTH, A.: «Derrida and Criticism», *Oxford Literary Review*, 3 (1978).
- WRIGHT, E.: «Derrida, Searle, Contexts, Games, Riddles», *New Literary History*, 13 (1982).
- ZANER, R.M.: «Discussion of Jacques Derrida "The Ends of man"», *Philosophy and phenomenological research*, 32 (1971-72), 3.

d) Bibliografías

- BARNEY, R.: «Deconstructive Criticism: a selected Bibliography», *Society for Critical Exchanges Reports* (1980), suppl. 8.
- CULLER, J.: *Sobre la deconstrucción*, ed. cit.
- HULBERT, J.: *Jacques Derrida. An annotated Bibliography*, Nueva York, Garland, 1984.
- LEAVEY, J.-ALLISON, D.B.: «A Derrida bibliography», *Research in Phenomenology*, 8 (1978).
- NORRIS, CH.: *Deconstruction: theory and practice*, ed. cit.
- *Derrida*. Ed. cit.
- ORR, L.: «Bibliography», *Sub-stance*, 22 (1979).
- PERETTI, C. de: «Derrida: una bibliografía (de 1962 a 1988)», *Anthropos, Revista de Documentación Científica de la Cultura* (Barcelona), *Suplementos*, 13 (1989).
- SERTOLI, G.: «Jacques Derrida: una bibliografía», *Nuova Corrente*, 28 (1981), 84.

ÍNDICE

Prólogo: «... Una de las virtudes más recientes...» por <i>Jacques Derrida</i>	9
UN PENSADOR «INTEMPESTIVO»	17
LA VIOLENCIA DEL DISCURSO METAFÍSICO	23
La metafísica de la presencia	23
Logocentrismo y fonocentrismo	31
La preocupación por el lenguaje y la marginación de la escritura	36
GRAMA, PROGRAMA, GRAMATOLOGÍA: LA CIENCIA GENERAL DE LA ESCRITURA	69
La aventura seminal de la huella: el pensamiento de la huella como pensamiento del devenir inmotivado del signo	71
La archi-escritura como condición de posibilidad de todo lenguaje	80
La <i>différance</i> y el concepto de economía general	90
LA OPERACIÓN TEXTUAL	123
La estrategia general de la deconstrucción	125
La cuestión del estilo	131
La práctica textual y sus estrategias	142
PUNTOS DE PARTIDA	179
Apéndice bio-bibliográfico	185
Bibliografía	189



PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

JACQUES DERRIDA

TEXTO Y DECONSTRUCCIÓN

Cristina de Peretti

Prólogo de Jacques Derrida

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

ISBN 84-7658-161-0



9 788476 581612

Esta obra constituye la primera monografía que, en castellano, se publica sobre Jacques Derrida, pensador francés contemporáneo nuestro, de renombre internacional.

Este libro no pretende ser una exposición sistemática y pormenorizada del pensamiento de Derrida. Una pretensión semejante estaría, en cualquier caso de antemano condenada al fracaso por el carácter vivo y abierto del mismo discurso derridiano. Por eso, las cuestiones que se abordan en el presente estudio (la reflexión crítica sobre el pensamiento occidental, la gramatología como ciencia general de la escritura, la práctica textual derridiana como doble estrategia de lectura y escritura) convergen todas ellas en mostrarnos que la vitalidad y fuerza del pensamiento de Derrida está al servicio de un aparato riguroso cuya articulación teórico-práctica propicia una comprensión más lúcida y activa de la tradición occidental a lo largo de su historia. Es muy de destacar que el propio Jacques Derrida ha tenido la gentileza de enriquecer el interés de este libro escribiendo un prólogo para el mismo.

Cristina de Peretti (Madrid), profesora de Historia de la Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, ha centrado sus intereses filosóficos en el estudio de algunos de los representantes más críticos de la contemporaneidad filosófica: Nietzsche, Heidegger, el pensamiento francés actual (Foucault, Derrida), publicando diversos artículos sobre estos pensadores.