

Patricio Peñalver Gómez

LA DESCONSTRUCCIÓN

Escritura y filosofía

MONTESINOS

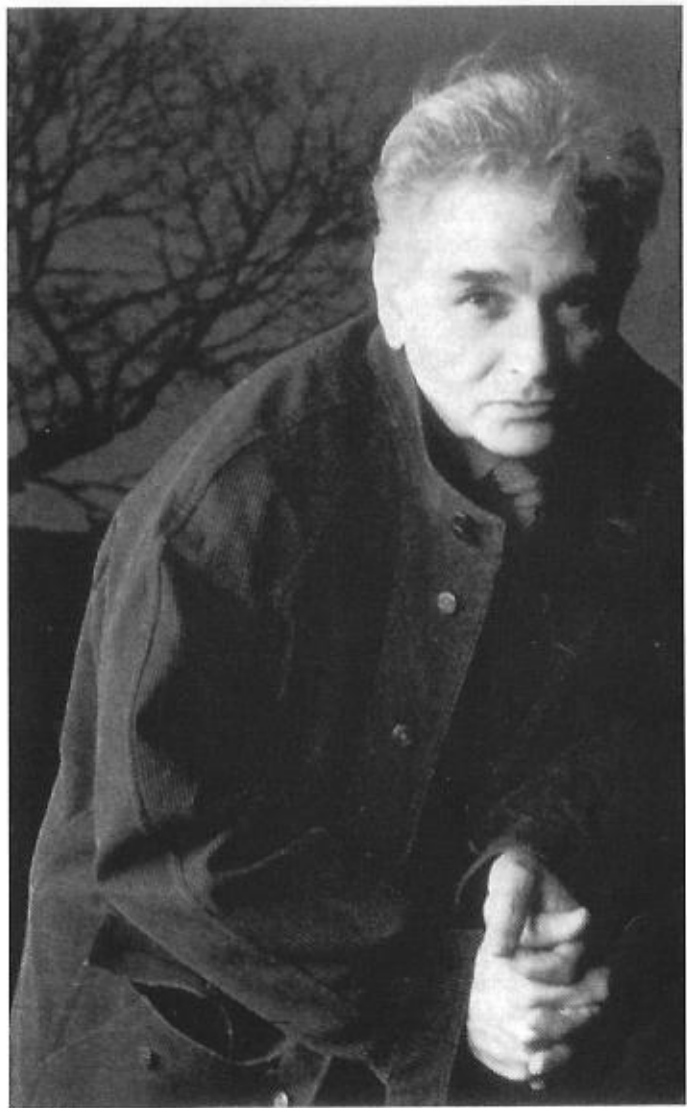
Biblioteca de Divulgación Temática/ 53

A mis padres, Patricio y M^a Eloisa,
y a la gente de Patio Banderas

M. - 536149

Primera edición: febrero de 1990

© Patricio Peñalver Gómez
Edición propiedad de Montesinos Editor, S.A.
Maignon, 26 - 08024 Barcelona
Maqueta de cubierta: Elisa-Nuria Cabot
Sobre ilustración de Paul Klee
ISBN: 84-7639-116-1
Depósito legal: B-5318-90
Imprime: Grafic-Cas. C/ Teodoro Llorente, 14 D. Barcelona
Impreso en España
Printed in Spain



Jacques Derrida

+

Clave de siglas de las obras de Derrida más citadas:

I OG: «Introduction à *L'origine de la géométrie* de» Husserl.

ED: *La escritura y la diferencia*.

VF: *La voz y el fenómeno*.

DG: *De la gramatología*.

PO: *Posiciones*.

DI: *La diseminación*.

MA: *Márgenes de la filosofía*.

MPM: *Memorias para Paul de Man*.

Introducción

Los movimientos de desconstrucción, anticipados, abiertos más bien, o impulsados por algunos de los discursos críticos más típicos y tipificadores de la modernidad contemporánea —los de Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger o Mallarmé—, sometidos más tarde a una potente y original formalización sistemática y programática en los textos capitales de Derrida de los últimos años 60 y primeros de los 70, han alcanzado en los últimos 15 años una extensión y una diversificación en la cultura teórica contemporánea, tan difícilmente totalizables en síntesis homogénea como ineludibles en toda determinación rigurosa de lo más vivo del pensamiento actual. Precisemos, a título introductorio, esa dificultad y esa relevancia.

La complejidad de estos movimientos —y por cierto que el uso del plural no obedece a ninguna inercia retórica— depende sin duda en primer lugar de la propia complejidad, y de la difícil articulación de unos con otros más allá de algunos topoi generales, de los textos que a lo largo de una larga y densa secuencia histórica han desencadenado, mejor que originado, la desconstrucción “actual”, aún sin inscribir ese nombre. Sin inscribirlo, porque, como se sabe, el término “desconstrucción”, por lo pronto, es casi una invención léxica de Derrida. Casi: no es en rigor un neologismo, y el propio Derrida indica que el diccionario Littré reconoce como francesa —moneda común, pues— la palabra, al mismo tiempo que le asigna algunos significados, gramaticales y técnicos, muy sugerentes en sí mismos.¹ Pero sin duda es el uso que hace Derrida a

1.— Cf. “Carta a un amigo japonés”, en *Suplementos Anthropos* 13 (1989), pp. 86 y ss.

partir de *De la gramatología*, —uso si no sistemático, sí recurrente— lo que da origen a la amplia significación teórica y la densa carga conceptual que ostenta actualmente “desconstrucción”. Ahora bien, retrospectivamente, desde ésta, cabe reconocer, en toda una cadena léxica que atraviesa como un eje metódico-conceptual los textos aludidos —los de Nietzsche, Freud y Heidegger, sobre todo—, una prefiguración de lo que se reúne en “desconstrucción”: genealogía de la moral, inversión del platonismo, demolición de la metafísica, análisis de la represión del inconsciente, destrucción de la ontoteología. Entre esos términos, que son también conceptos y operaciones, habría que subrayar ya la *Destruktion* heideggeriana de la historia de la ontología, anunciada desde la introducción de *El ser y el tiempo*. En efecto, la más inmediata ocasión del surgimiento, al parecer bastante natural y espontáneo, y no muy marcado en principio, de la palabra en el texto de Derrida, fue una traducción de ese concepto básico de la analítica existencial: una traducción lo suficientemente activa, desviante, si se quiere, para evitar el significado puramente o principalmente negativo de “destrucción”. En francés, como en español, se borra el posible juego diferencial en alemán entre *Zerstörung* (demolición) y *Destruktion*. En las primeras instancias del término resuena también, por otra parte, el método husserliano de la des-sedimentación, el retorno antiobjetivista a una capa intencional original constituyente e histórica. Veremos que no cabe olvidar la “parte” fenomenológica de esta operación de pensamiento. En cualquier caso, es obvio que tras esos vínculos terminológicos y afinidades conceptuales tiene lugar una conexión teórico-histórica muy articulada, muy diferenciada, entre la desconstrucción que se llama así a sí misma, y sus raíces históricas evocadas, las cuales deben valorarse, entonces, como algo más que premisas o precedentes. Pero precisamente eso plantea una dificultad de principio al programa de una historia coherente y totalizante de los movimientos de desconstrucción a partir de sus orígenes. Dificultad tan de principio que en rigor la proposición de un programa como éste es en última instancia incompatible con lo que piensa (o se piensa en) la desconstruc-

ción. La ley de la relación de ésta con sus raíces en los discursos postmetafísicos, no es la de una génesis y una transformación histórica de conceptos, problemas y sistemas de ideas. Los conceptos habitualmente historicistas de historia y de origen están afectados ellos mismos por la desconstrucción. La cual se vuelve a sus raíces para leerlas, más que para dejarse leer por ellas.

El proyecto de una totalización hermenéutica, histórica y/o conceptual, de la desconstrucción parece problemático en *segundo* lugar por la heterogeneidad de campos y disciplinas en las que se efectúa, o al menos en las que produce efectos. Habitualmente, y no sin motivos, la heterogeneidad principal que se señala aquí es la de filosofía y literatura. *Por un lado*, la desconstrucción parece pertenecer a un orden, a un régimen discursivo filosófico: el hecho de que en un cierto momento su blanco principal sea el logocentrismo expresado en su forma más sistemática en la filosofía, no significa ni que “la” filosofía se agote o se confunda con el logocentrismo, ni que la propia desconstrucción pueda simplemente abandonar la conceptualidad y el rigor teórico específicamente filosóficos. A pesar de algunas apariencias, apenas cabría encontrar afinidades entre su discurso y el tópico en buena medida retórico, bastante muerto hoy de todas formas, de la “muerte de la filosofía”. Y si más precisamente tenemos a la vista los textos de Derrida, habría que decir entonces no ya que en ellos hay una “parte” —algunos más imprudentemente dicen una “etapa”— filosófica, sino que en todos ellos se mantiene una irreductible dimensión filosófica.² Pero, *por otro lado*, la desconstrucción se ha interesado, por algo más que por un lado, o como algo más que una “aplicación”, en la literatura, y en la teoría, la crítica y la historia literarias. Ese interés no se puede encuadrar en una filosofía de la literatura: como que más bien

2— “El límite de lo filosófico es singular, a mi juicio no se lo puede captar jamás sin una cierta reafirmación incondicional.” Entrevista con C. Descamps, trad. en *Anthropos*, 93, p. 27. Cf. también los estudios de R. Gasché, *The tain of the mirror*, Harvard U.P., 1986, y de Ch. Norris, *Derrida*, Harvard U.P., 1988.

en la literatura la desconstrucción busca lugares de resistencia a la filosofía. Esa cuestión, esa relación filosofía/literatura como lugar de un pólemos ya viejo para Platón, situable desde los primeros momentos de este pensamiento, ha alcanzado una cada vez mayor complejidad, hasta el punto de que sería seguramente muy eficaz hermenéuticamente seguir su hilo, el hilo de esa cuestión, para seguir y caracterizar la unidad y los desplazamientos de la desconstrucción. Pero la dificultad a la que ahora queremos dar bulto es que esa cuestión no es sólo un motivo esencial de y para la desconstrucción —el motivo central quizás, pero es sólo una hipótesis en la que no nos comprometemos—, sino que la división de filosofía y literatura divide también el texto de la desconstrucción. Ni como filosofía ni como literatura se deja pensar lo que la desconstrucción piensa. Ni como paso, precipitación —vuelo o caída— de la filosofía a la literatura. Este último esquema de interpretación está muy extendido. En ocasiones ha resultado fecundo, ha animado lecturas y escrituras, para “salvar el texto” (G. Hartman). Pero es, y tanto más como esquema o fórmula, no sólo pobre: peligrosamente desorientador. Y sobre todo cuando se utiliza para someter y excluir, desde la posición autoautorizada de la “seriedad” filosófica, a la desconstrucción como simple “juego”, pérdida del rigor, conversión en “mera” literatura, *Einebnung* o nivelación (Habermas) de filosofía y literatura, o de concepto y retórica. Sin detenernos ahora en este enclave polémico muy frecuentemente y muy superficialmente visitado, lo cierto es que sólo un delirante autismo filosófico puede ver ilegítima homogeneización de géneros en un texto que piensa, que experimenta precisamente la división, sin *Aufhebung* en el horizonte, entre filosofía y literatura. Pero hay otros índices de la heterogeneidad de campos en los que este movimiento interviene oponiendo así una dificultad de principio a su interpretación unitaria. Me limito a enumerar: las ciencias del lenguaje, el psicoanálisis, la teoría estética, las artes (últimamente, sobre todo, la arquitectura), la teología, la política, el análisis de las instituciones, especialmente las académicas, en las que una lucidez suplementaria permite ver la tranquila coexistencia de

discursos liberales, tolerantes, incluso “transgresivos”, con la persistencia de potentes viejos mecanismos y códigos de autoridad, poder y represión. En cualquier caso, la desconstrucción se pensó desde muy pronto como algo más que un discurso teórico que destituye a otro discurso teórico. Lo desconstruido o por desconstruir no es sólo ni ante todo un orden conceptual, sino una cierta organización práctica socio-histórica: el texto de la desconstrucción debe configurarse también como un dispositivo capaz de *intervenir* en ese campo práctico que rodea, más bien determina, la “situación” de la teoría o de las “ideas”. Pero si esto es así, si esta extensión y diversificación pertenecen ya al “núcleo” mismo de la desconstrucción, a los motivos aducidos antes contra la posibilidad de una historia de ésta, hay que añadir ahora la aporía de esta heterogeneidad frente a toda tentativa de un metadiscurso que pretendiese descifrar la unidad sistemática del movimiento.

En *tercer* lugar, la desconstrucción opone dificultad a su totalización histórica y hermenéutica, porque en su movimiento se integran (o no: coexisten más bien en relaciones de alteridad y composición, si no necesariamente de desconocimiento recíproco) tradiciones culturales, nacionales y lingüísticas muy diversas. Si en sus raíces la desconstrucción arrastra el especulativo alemán de una cultura tardoeuropea intensamente autoexploratoria, si en su formalización más programática se escribe en el francés postexistencialista y postestructuralista de Derrida, su más amplia diversificación ha encontrado, más que su medio, su “espacio”, en el inglés de una *theory* que ha experimentado la crisis del positivismo filosófico y del formalismo literario. La heterogeneidad de estas lenguas, de estas culturas, con sus respectivas fuentes familiares y su “retórica”, se complica además porque cada una de ellas alberga una imagen más o menos estereotipada y doméstica de las otras dos, en la que se condensa una historia de ceguera, rechazo y fascinación ante las otras, como ante todo “extraño”. Si se acepta como factum y como signo esta pluralidad de lenguas en la desconstrucción, ¿podrán al menos traducirse éstas entre sí?, ¿podrán traducirse estas desconstrucciones nacionales, más o menos militantemente babélicas, a una desconstrucción

Desconstrucción

Lo que llamamos la desconstrucción no es un conjunto técnico de procedimientos discursivos, constituye menos todavía las reglas de un nuevo método hermenéutico que trabajaría en archivos o enunciados, al amparo de una institución dada y estable; constituye, más bien, una toma de posición, en el trabajo, en base a las estructuras político-institucionales que forman y regulan nuestra actividad y nuestras competencias. Precisamente porque no concierne tan sólo a los contenidos de sentido, la desconstrucción no puede ser escindida de esta problemática político institucional y requiere un nuevo planteamiento sobre la responsabilidad, un planteamiento que no confía ya necesariamente en los códigos heredados de lo político y lo ético. Ello hace que pueda parecer demasiado política para algunos, mientras que a aquellos que no reconocen lo político si no es con la ayuda de los paneles de señalización de antes de la guerra les aparece como demoledora. La desconstrucción no se limita ni a una reforma metodológica sustentadora de la organización dada, ni inversamente a una parodia de destrucción irresponsable o irresponsabilizante que tendría como más seguro efecto el dejar todo como está y el consolidar las fuerzas inmovilistas de la Universidad.

J. Derrida, *La filosofía como institución*.

en sentido cosmopolita? Ahora bien, este de la *traducción* no es un problema entre otros para la desconstrucción: la cuestión esencial de ésta —llega a decir Derrida— es «de cabo a cabo la cuestión de la traducción y de la lengua de los conceptos, del corpus conceptual de la metafísica llamada “occidental”». ³ Hace un momento precisábamos que la heterogeneidad filosofía-literatura no es sólo un problema o un tema para la desconstrucción, sino algo que ésta experimenta en su texto, una división que la divide. Análogamente, la traducción, y ante todo la traducción acentuadamente problemática, la que tiene como horizonte crítico la intraducibilidad del idioma y no la transparencia universal, además de tema recurrente en importantes textos teóricos de la desconstrucción, ⁴ es también lo que ésta hace. La desconstrucción como traducción no “supera” la pluralidad de las lenguas en las que se produce. Y además del elemento germano-franco-anglo-americano, el más evidente de esa irreductible pluralidad, habría que tener en cuenta una historia más larga y un espacio más amplio: el griego y el latín, y las lenguas romances, pero también el hebreo y el árabe. Si la desconstrucción tiene lugar en los dos lados del Rin, y en los dos lados del Atlántico, su más remota raíz está en el encuentro conflictivo y problemático de tres o cuatro culturas mediterráneas. Las nombra Derrida en un pasaje notable de *Glas* (p. 45) sobre la guerra interminable entre el griego, el judío, el árabe y el hispanomorisco. A la desconstrucción le interesa —en todos los sentidos— la no-unidad, o la violencia teleológica de la unidad impuesta, de lo que se llama la aventura occidental. En ella habla un *deseo de idioma* sin nostalgia de lengua materna y sin ilusión cosmopolita. Una vez más, pues, la dificultad metódica para una comprensión sistemática de este movimiento resulta ser una dificultad de principio, no simplemente superable con una

3.— “Carta a un amigo japonés”, cit. p. 86.

4.— Cf. “Torres de Babel” (sobre Walter Benjamin), en ER, 5, 1987; “La retirada de la metáfora” en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1989; *L'oreille de l'autre*, VLB, Montreal, 1982.

ampliación de nuestros conocimientos, y si esto es posible, de nuestras "culturas".

Pero justamente el carácter intrínseco de los problemas enunciados permite ver en ellos también, por otra parte, otros tantos índices de lo que calificábamos al principio de relevancia e ineludibilidad de los movimientos de desconstrucción. Desde luego, el extendido diagnóstico que no ve en estos movimientos otra cosa que nihilismo, escepticismo radical, complacencia lúdica en la destrucción de valores, y sobre todo del valor de la verdad, nueva figura, pues, de la eterna sofística, surge más bien de un activo o reactivo desconocimiento extrañamente agresivo, que de un análisis de los textos y los problemas. En aquel diagnóstico, en la percepción ofuscada de un peligro, coinciden las dos líneas más conocidas de "crítica" de la desconstrucción. La *primera* procede de una reafirmación abiertamente restauracionista de los valores de la tradición cultural canónica occidental, valores que sería deber de las Humanidades conservar, conservándose a sí mismas. Esta preocupación es visible sobre todo en muchos rechazos de la desconstrucción como presunta destrucción de la literatura. Durante algunos años esa preocupación y esa actitud han estado muy presentes en el fondo de algunas polémicas en el ámbito de los estudios literarios en Inglaterra y Estados Unidos. Señalemos por lo pronto ante esa confusión, que "desconstrucción de la literatura" sería un sintagma sin sentido en el texto de Derrida o de sus más responsables continuadores. La desconstrucción en su uso riguroso puede interpretarse más bien como la atribución a la literatura de una potencia de lenguaje y conocimiento que en última instancia estaría por encima de la teoría, el análisis crítico, o la filosofía. No es casual su interés en la *lectura* como tal: su discurso es en buena parte una tentativa de aproximar las complejidades de la lectura a las complejidades de la escritura o de la literatura. El *segundo* tipo de crítica a este movimiento procede de los diversos intentos, esencialmente neotranscendentales, de culminar el proyecto ilustrado abierto en la Modernidad crítica. Desde luego, este conflicto no se reduce a un equívoco —aun que en los textos de estos críticos (Habermas y otros) se

deslizan muchos equívocos, mucha lectura aberrante—: es cierto que la desconstrucción es entre otras cosas desconstrucción de la filosofía crítica, sospecha articulada de una persistencia de dogmatismo metafísico en el criticismo. Pero eso no quiere decir que opte por un rechazo oscurantista de las luces. De hecho, raíces de la desconstrucción como los textos de Nietzsche y Freud, y en otro sentido Hegel y Marx, pueden, deben ser leídos en parte como radicalización de la Ilustración. Los críticos neoilustrados denuncian en Derrida y su contexto una presunta despolitización y un gesto antihistórico. En realidad no es difícil reconocer, en el movimiento así criticado, la búsqueda explícita de una nueva categorización de la historia sin modelos totalitarios y teleológicos, y la determinación de una responsabilidad propiamente política en la era nuclear. La crisis de los modelos "racionalistas" para pensar la experiencia histórica y política en esa era no es, desde luego, un invento, ni tampoco un efecto, de la desconstrucción. Ésta se hace cargo de esa crisis, y por lo pronto intenta medir su alcance, proyectando su interpretación en el horizonte de una "época" que cabe llamar clausura de la metafísica o del saber absoluto.

En este estudio nos vamos a orientar ante todo por la obra o por una parte de la obra de Derrida. El rigor constructivo e inventivo de éste tendría que eliminar toda sombra de duda, sospecha o acusación acerca del talante destructivo o nihilista que se le reprocha fácilmente y vulgarmente a la desconstrucción. Por otro lado, su texto es también un guía eficaz para releer los orígenes o las raíces de estos movimientos. Y es, también, en fin, punto de partida ineludible para el intento más limitado, que proponemos al final, de explicación de los "fenómenos" más significativos de lo que se llama "desconstrucción en América".

Privilegiar metódicamente la referencia al texto de Derrida requiere todavía alguna otra justificación. No es sólo que la desconstrucción no coincida, no empiece y no acabe con ese texto. Ocurre además que Derrida ha "protestado" a veces, en el curso de algunas reflexiones retrospectivas ("Carta a un amigo japonés", o "El tiempo de una tesis. Puntuaciones"),

contra el uso o el abuso de ese concepto como nombre general, sistemático o metódico, de su trabajo teórico y textual. En ocasiones ha manifestado incluso una incomodidad o un malestar ante la "fortuna" de esa palabra, al menos en algunos ámbitos académicos, con el correspondiente peligro de una domesticación o un uso irresponsable y acríptico del mismo. Un inconveniente de esta palabra como tal es que su composición gramatical negativa la convierte en fácil blanco de los que quieren ver interesadamente, en este movimiento, tan sólo negación, nihilismo y destrucción lúdica. En suma, dice Derrida, "desconstrucción" no es una palabra afortunada, un *bon mot*, ni bella. En cualquier caso hay que inscribirla en una cadena de otras palabras que dejan ver la dimensión afirmativa de este pensamiento: texto, huella, escritura, *differance*, diseminación... Por nuestra parte hemos asumido el hecho de que "desconstrucción" se ha impuesto en la cultura objetiva como nombre más conocido del conjunto del movimiento, aunque, de acuerdo con la relativa reticencia o resistencia de Derrida, intentaremos mantener y transmitir una atención vigilante ante los "inconvenientes" de la palabra.

Bajo el título "desconstrucción", y sobre todo cuando éste se asocia al de "postestructuralismo", se incluyen a veces otras tendencias del pensamiento francés contemporáneo, surgidas tras la crisis de la fenomenología y el existencialismo (Sartre, Merleau-Ponty), y ante esa especie de universalización de la problemática estructuralista que tuvo lugar en la Francia de los años 60; tendencias, por otra parte, renovadas en la ocasión de un activo diálogo con algunas escuelas norteamericanas: la arqueología de Foucault, sobre todo, cierto psicoanálisis estructuralista (Lacan), la inventiva recreación del pensamiento nietzscheano (Deleuze) o incluso la reflexión sobre el estatuto de la llamada postmodernidad codificada por Lyotard. Algunos estudiosos (Ch. Norris, R. Gasché, M. Ferraris) han aproximado o asociado la desconstrucción a unos u otros de estos pensamientos. Desde luego sería muy ahistórico negar toda relación entre éstos y la obra de Derrida, y relación, además, que no dependería simplemente de la experiencia compartida de un determinado contexto histórico y teórico.

Pero por otro lado parecía metódicamente más eficaz, una vez más, privilegiar la referencia a la desconstrucción "propriadamente" dicha (y aunque ésta lo es de toda propiedad, de todo nombre propio) explicada y practicada en Derrida. Digamos aquí sólo una palabra sobre la posible articulación, la proximidad y la distancia, la ocasión y la dificultad de un diálogo teórico entre la obra de aquél y estos movimientos. Una y otros coinciden en la radicalidad con que han asumido la crítica nietzscheana de la filosofía como platonismo. Pero si esto ha llevado a unos al tema de la "historia de la verdad" en relación con la historia de las formas del poder (Foucault), o a la exploración de un nuevo psiquismo sin los parámetros morales y metafísicos de la identidad del ego (Deleuze), o a la determinación del estatuto del género narrativo en la crisis de los metadiscursos universales (Lyotard), la desconstrucción se caracteriza aquí diferenciadamente por mantener un interés sistemático en el orden conceptual y el corpus textual de la historia de la filosofía. De ahí su permanente "diálogo" crítico con la larga meditación de Heidegger acerca de lo impensado de la metafísica, lo cual no quiere decir, sin embargo, que la desconstrucción pueda reducirse a una "continuación" más o menos heterodoxa del pensador alemán.

En fin, última reducción o empobrecimiento metódico en esta exposición, no ha parecido posible un tratamiento amplio de las coyunturas polémicas en las que, o en relación con las que, se retrata o se perfila a veces la desconstrucción. Sin duda, alguna de esas coyunturas (en relación con el fondo rousseauiano de Lévi-Strauss, el psicoanálisis de Lacan, las teorías de los actos de habla, ciertas configuraciones de la hermenéutica) son en cualquier caso significativas, y eventualmente podrían ser respectivas ocasiones de una explicación crítica más fecunda que la constatación crispada o tranquila de una recíproca sordera o de una inconmensurabilidad de paradigmas. Pero la estrategia expositiva de detenerse en esos enclaves restaría posibilidades a la intención dominante de este trabajo de mostrar la dimensión afirmativa y constructiva de la desconstrucción, la coherencia de un pensamiento o una marcha a través de una topografía muy irregular.

1. Premisas de la Deconstrucción

1.1. *Inquietud del lenguaje*

Los motivos, los intereses y las cuestiones que dominan los primeros textos de Derrida —antes, de hecho y de derecho, de la primera inscripción explícita de un programa deconstructivo en la apertura gramatológica— se pueden resumir o se dejan reunir en el topos irreductiblemente polémico de una inquietud del lenguaje: inquietud en el lenguaje y por el lenguaje, inquietud, pues, histórica y trascendental ante la instancia del sentido amenazado o de la *crisis de la verdad* experimentada desde el lenguaje puro como historia pura. Armado teóricamente con una muy articulada y activa apropiación del paradigma fenomenológico husserliano, este primer Derrida interpreta ya con una notable originalidad aquel topos a partir de la *diferencia entre fuerza y significación*: entre la energía creadora en la opaca profundidad de Dionisos, y la claridad reveladora en la transparente superficie de Apolo; entre la producción histórica del sentido y la teoría lúcida de la verdad; en fin, entre el suelo o matriz babélica de una equivocidad irreductible a traducción, y el telos de una razón animada por la voluntad de reactivar el origen a través de una tradición esencialmente unívoca. (Nos interesamos en el próximo capítulo, al seguir de cerca el hilo fenomenológico de esta historia, en la representación en cierto modo emblemática de esa diferencia —no dilema ni alternativa, más bien juego de los diferentes—: Husserl o Joyce, o Husserl y Joyce). Aquel campo de cuestiones, o una cierta forma de atravesarlo,

constituye seguramente la raíz inmediata de la deconstrucción, su más próxima premisa histórica.

Sin duda esa interpretación filosófica de la crisis del sentido y en definitiva de la historicidad de la verdad que se configura en ese recorrido o esa travesía, podría leerse o recordarse en su necesidad interna y en su legalidad propia, es decir, como momento determinado, muy ricamente articulado, de una racionalidad cuyo radicalismo crítico frente a la tesis metafísica y especulativa de una verdad trascendente, se resiste, sin embargo, a abdicar de sus pretensiones infinitistas de fundación, y se niega, así, en suma, a coincidir con la crítica historicista y escéptica de la razón. Pero aquí el estudio de ese momento, o de algunos aspectos de ese momento de la razón vuelta a la historicidad del sentido y a la verdad en crisis, nos va a interesar en la perspectiva sugerida de su valor o su dimensión de premisa (de la que *no* se deriva simplemente) para un pensamiento que no puede ya entenderse como filosofía, —no podrá eludirse en todo lo que sigue esta insistencia, a pesar de los equívocos y pseudopolémicas a que se presta—, entre otras cosas porque es en primer término deconstrucción del logocentrismo, es decir, veremos, de la fuerza y de la ley dominantes en el discurso filosófico occidental, así como en todo lo que éste, implícita o explícitamente, en la teoría como en la praxis, gobierna. Pero la deconstrucción es impensable, o queda irresponsablemente simplificada, si no deja ver la legibilidad —y el alcance en cierto modo indestructible— de aquel discurso. Se entiende entonces que una aproximación específica a la fase propiamente o afirmadamente filosófica de Derrida deba tener un interés mayor que el de un informe histórico acerca de la fáctica génesis de las “ideas” que precedieron a la inscripción de la deconstrucción en el discurso que por primera vez la enunció y la puso en práctica.

Junto con la fenomenología husserliana —que da al primer Derrida más que un marco teórico y problemático, una metodología y un lenguaje conceptual muy precisos, y que como veremos mantiene su eficacia crítica más allá de, o en paralelo con, la gramatología—, en los textos a que nos

referimos hay que destacar la presencia de la ontología heideggeriana y la genealogía de Nietzsche. Estas dos fuentes, los temas heideggerianos de la existencia fáctica en la base de la cuestión del ser, y los motivos nietzscheanos de la fuerza y la vida en la genealogía de la verdad, se unen, aparentemente sin problemas de incoherencia teórica, a la fenomenología husserliana, en la dirección de una crítica de la metafísica idealista y trascendente, o "platonismo". Husserl, Heidegger y Nietzsche serán referencias imprescindibles en la desconstrucción del logocentrismo, cuando aquella haya tomado cuerpo en el texto de Derrida, y consciencia en su discurso. A ellos volveremos más adelante. Pero una cuarta fuente o presencia —más, otra cosa que "influencia"— muestra un cierto privilegio en esta fase predeconstructiva. En rigor, se trata de un movimiento teórico y metodológico no-filosófico, e incluso comporta una punta crítica antifilosófica, pero en cualquier caso leído aquí en su posible virtualidad filosófica: nos referimos al estructuralismo.

1.2. Crisis del estructuralismo

Es generalmente sabido hasta qué punto ese método, ese lenguaje —con su retórica, su inflación artificial y su autodevaluación inevitables— llegó a ser dominante en la cultura teórica de la Francia de los primeros años 60, en la época de las primeras escrituras y publicaciones de Derrida. Dominante sobre todo en las "ciencias humanas": etnología, lingüística, poética, historia y psicoanálisis. Desde cierta perspectiva, y por cierto nada secundaria, como ya hemos anticipado, la de su recepción y despliegue en América, la desconstrucción suele encuadrarse entre los movimientos postestructuralistas. El célebre congreso de 1966 en Baltimore sobre "La controversia estructuralista", bajo el título de *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*, y en el que participaron junto a Derrida, Barthes, Lacan, Girard y otros, transmitió a una parte de la consciencia teórica y de las Humanidades en América no tanto la metodología estructural canónica, cuanto más bien sus dificultades internas o su crisis. En cualquier caso, la interven-

ción de Derrida en aquel marco, la conferencia "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" (incluida después como último capítulo de *La escritura y la diferencia*), pudo interpretarse como una crítica interna del estructuralismo, y más precisamente de Lévi-Strauss, si bien no tan frontal como la que aparece en la segunda parte de *De la gramatología* a propósito de Rousseau y del origen de la escritura. Más tarde, en ocasiones retrospectivas, Derrida ha parecido referirse al estructuralismo en un tono de distanciamiento, más que de crítica interna, e incluso de cierta minusvaloración (cf. por ejemplo "El tiempo de una tesis. Puntuaciones", en *Anthropos*, 93, pp. 20 y ss). Orientados o desorientados por algunos de estos comentarios se podría uno ver llevado a considerar que el estructuralismo habría sido sólo un elemento contextual externo, un lugar común, en todos los sentidos, del ambiente intelectual de los años de formación de Derrida. Y sin embargo cabe pensar que es una explicación crítica con el estructuralismo, a partir de la fenomenología, lo que más formalmente da unidad a los primeros escritos de Derrida. Ya sea que interroge la escritura poética y cruel de Mallarmé, Jabés, o Artaud, ya sea que señale los límites del formalismo en la crítica literaria, o los riesgos de un totalitarismo historicista en la *Historia de la locura en la época clásica* de Foucault, ya sea que plantee la cuestión del lenguaje de la filosofía a través de una lectura del programa heterológico y "antigriego" de Levinas: en todos esos temas podría hacerse visible, como base metódica y suelo conceptual de tales movimientos críticos —"deslizamientos" los llamaba Derrida entonces—, un "diálogo" entre la fenomenología (complicada e instruida por la ontología heideggeriana y por Nietzsche, como decíamos) y el estructuralismo, acerca de la historicidad del sentido.

Ese diálogo se hace muy explícito sobre todo en el ensayo "Fuerza y significación" que abre *La escritura y la diferencia*. El estudio enfatiza como un rasgo irreductible del estructuralismo su específica resistencia a convertirse en un objeto para una presunta historia de las ideas que pretendiese tematizarlo como movimiento teórico. Es que el estructuralismo ha

modificado ya, debe haber modificado nuestro concepto de historia, como que es "una conversión en la manera de cuestionar todo objeto", también, pues, los objetos históricos. En la línea del impulso a esa evaluación del estructuralismo como apertura de un horizonte, más que como posible objeto de una historia empírica o una crítica directa, cabía decir entonces —seguramente ya no hoy— que "vivimos de la fecundidad estructuralista" (ED, p.11). La fuente de esa fecundidad residiría en la capacidad de *unificación del lenguaje y la historia*. De ahí su respeto a la autonomía, al sentido interno de cada configuración (social, cultural, lingüística) específica, y en contrapartida, su resistencia crítica a los evolucionismos e historicismos causalistas o teleologistas, que pretendiesen "comprender" una totalidad de sentido trascendiendo su expresión formal y concreta hacia sus precedentes o sus consecuencias. Así formulaba Derrida entonces "la más precisa y la más original intención del estructuralismo": "En los dominios biológico y lingüístico donde se ha manifestado primero, aquél consiste sobre todo en preservar la coherencia y la completitud de cada totalidad en su nivel propio. Se prohíbe a sí mismo considerar en primer término, dentro de una configuración dada, la dimensión de inacabamiento o de defecto, todo aquello por lo que tal configuración no aparecería sino como la anticipación ciega o la desviación misteriosa de una ortogénesis pensada a partir de un telos o de una norma ideal. Ser estructuralista es fijarse en primer término en la organización del sentido, en la autonomía y el equilibrio propio, en la constitución lograda de cada momento, de cada forma, es rehusarse a deportar a rango de accidente aberrante todo lo que un tipo ideal no permite comprender. Incluso lo patológico no es simple ausencia de estructura. Está organizado. No se comprende como deficiencia, defección o descomposición de una bella totalidad ideal. No es una simple derrota del telos" (ED, p. 41).

Esa fidelidad a la expresión como tal del sentido, ese interés inédito por el lenguaje, converge, así, con la mencionada nueva forma de "convertirse" o volverse a la historia, que hace que el estructuralismo escape a una historia clásica de las

ideas. En esa aproximación de lenguaje e historia, el estructuralismo se manifestaría como el momento metódicamente más lúcido de una tendencia generalizada en la reflexión universal, en la medida en que ésta recibe hoy "un movimiento formidable a partir de una inquietud acerca del lenguaje —que no puede ser sino una *inquietud del lenguaje* y dentro del lenguaje mismo" (ED, p. 9. Subrayado nuestro).

Más adelante, en la apertura misma de la gramatología, Derrida reconocerá de nuevo, en términos análogos, la necesidad histórica de que una época de la metafísica (de la filosofía, de la ciencia, de la técnica) determine su campo problemático universal como lenguaje; determinación que coincide con la experiencia del lenguaje como lenguaje amenazado en su misma vida justo por su carácter o su extensión universal, por su carencia o su borradura de límites que lo fundan o lo estabilicen en un suelo de "referencia" o de verdad. Pero entonces esa determinación y esa experiencia serán sometidos a la fuerza dislocadora, desestructuradora, de un pensamiento de la escritura, que se expondrá precisamente siguiendo el hilo crítico de la revelación de una herencia logocéntrica e idealista en la lingüística estructural saussuriana y postsaussuriana, y que se detendrá en un análisis del fonocentrismo acríptico de la antropología de Lévi-Strauss. Pero en "Fuerza y significación" todavía el estructuralismo y el pensamiento o la reflexión universal en su dimensión más significativa, convergen; y convergen en la convergencia de lenguaje e historia: "La actitud estructuralista y nuestra postura hoy ante o en el lenguaje no son solamente momentos de la historia. Asombro, más bien, por el lenguaje como origen de la historia. Por la historicidad misma" (ED, p. 10).

La inquisición del lenguaje como origen de la historia, lejos de un historicismo, que vive de una sonámbula idea de la historia como sucesión de acontecimientos e ideas, se abre a una reflexión sobre el destino mismo de la aventura occidental, y más concretamente, a la "repetición" del logos griego que inaugura esa historia. Paradójicamente —al menos si se tiene en cuenta el fuerte componente intelectualista del movimiento— es, así, a un tipo de pensamiento como el de Nietzsche o

el de Heidegger, a un retorno "destructor" hacia el origen de la historia de la metafísica, la episteme y la verdad, a lo que tendría que encaminarse un estructuralismo fiel a su motivación más profunda. Es esa perspectiva la que mueve a Derrida en "Fuerza y significación" a examinar, más particularmente, la fecundidad, y los límites de esa fecundidad, del estructuralismo como método de lectura de la literatura.

Al igual que el lenguaje, como forma eminente del lenguaje, la "cosa literaria" es algo más que un objeto para una historia que no tendría que cuestionarse a sí misma, y algo más que un tema para una estética que no tendría que volverse a sus fundamentos filosóficos. Si el lenguaje es, por un lado, origen de la historicidad, es también, en su forma o en su altura de "lenguaje puro", el lugar paradigmático de presencia o ausencia, de *presencia y ausencia* de la "cosa misma". Es sin duda el nombre de Mallarmé (cuya peculiaridad, por cierto, dentro de la literatura contemporánea se hace residir en su lectura de Hegel, o en que "haya elegido ir hacia Hegel" (ED, p. 12, nota) el más abiertamente invocado en el "programa" que sugieren las palabras siguientes: "lenguaje puro que querría abrigar la literatura pura, objeto de la crítica literaria pura" (ED, p. 13). No es extraño que el estructuralismo haya podido revelarse tan fecundo en el dominio de la teoría de la literatura y de la crítica literaria. En cualquier caso, es ese ámbito el que interroga Derrida aquí primordialmente. De modo más particular, el estudio está motivado por una lectura del libro de Jean Rousset *Forma y significación* (ante el que es muy visible el carácter de réplica del título del propio ensayo de Derrida). La introducción metodológica de esa obra, junto con la introducción de *El universo imaginario de Mallarmé* de J.P. Richard, a lo que habría que añadir algunos trabajos teóricos de G. Genette, constituye para este Derrida "una parte importante del discurso del método en crítica literaria".

Se trata, en suma, de liberar, o de hacer hablar, a una "inquietud sorda" que suscita el estilo de esas tentativas de renovar la forma de lectura del texto literario. Esquemáticamente: *por un lado*, el estructuralismo ha reconocido toda la importancia del principio formal, no sólo en la estrategia

descifradora, sino en la creación, en la escritura como en la lectura; *por otro lado*, ese formalismo ha dado lugar a una inatención a la fuerza y a la génesis histórica intrínseca de las obras, y, por ese camino, se ha hecho vulnerable a una tentación de geometrismo, a un primado acrítico del orden espacial. Sigamos esta reflexión de *una fecundidad y una esterilidad* en el gesto estructuralista.

El interés por la estructura como forma, la fascinación por la forma, puede verse, valorarse, como debilidad, como una carencia de fuerza, incluso como impotencia para comprender ésta desde dentro. En eso, la consciencia estructuralista parece confirmar el tópico que asocia la crítica a la impotencia para crear: "La *forma* fascina cuando no se tiene ya la fuerza de comprender la fuerza en su interior. Es decir, crear. Por eso la crítica literaria es estructuralista en toda época, por esencia y destino. No lo sabía, ahora lo comprende, se piensa a sí misma en su concepto, en su sistema y en su método" (ED, p. 11). Ahora bien, sucede que el distanciamiento, la condición, en todos los sentidos, de la *separación*, que parece caracterizar así a la operación crítica como pensamiento puramente teórico y crepuscular, ha llegado a revelarse como principio, *también*, de la creación literaria. Diversamente, los nombres de S. Mallarmé, P. Valéry, H. James, T.S. Eliot, F. Kafka, o más expresamente M. Blanchot, atestiguan que "la separación es la condición de la obra y no sólo del discurso sobre la obra". Para comprender esto, hay que tener en cuenta que la neutralización de la fuerza (estratégicamente necesaria para revelar la estructura) no es menosprecio u olvido del sentido: la estructura es "la unidad *formal* de la forma y el sentido" (ED, p. 12). Al neutralizar el contenido, es decir, "la energía viviente del sentido", el estructuralismo se aproxima a sus objetos en su momento o su dimensión de *crisis*, en su aspecto de posibilidad y hasta de amenaza de un sentido sin seguridad sustancial; se aproxima, pues, a la creación histórica, a la producción singular de la obra. Así, la consciencia estructuralista no es sólo teórica, contemplativa en el crepúsculo, es también *catastrófica, desestructuradora*: amenaza la unidad clásica de la obra, y de las obras, a lo largo de la historia, pone

Las dos interpretaciones de la interpretación

Hay, pues, dos interpretaciones de la interpretación, de la estructura, del signo y del juego. Una pretende descifrar, sueña con descifrar una verdad o un origen que se sustraigan al juego y al orden del signo, y que vive como un exilio la necesidad de la interpretación. La otra, que no está ya vuelta hacia el origen, afirma el juego e intenta pasar más allá del hombre y del humanismo, dado que el nombre del hombre es el nombre de ese ser que, a través de la historia de la metafísica o de la onto-teología, es decir, del conjunto de su historia, ha soñado con la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el final del juego. Esta segunda interpretación de la interpretación, cuyo camino nos ha señalado Nietzsche, no busca en la etnografía, como pretendía Lévi-Strauss, de quien cito aquí una vez más la *Introducción a la obra de Mauss*, «la inspiración de un nuevo humanismo».

Se podría advertir en más de un signo, actualmente, que esas dos interpretaciones de la interpretación —que son absolutamente irreconciliables incluso si las vivimos simultáneamente y las conciliamos en una oscura economía— se reparten el campo de lo que se llama, de manera tan problemática, las ciencias humanas.

J. Derrida, *La escritura y la diferencia*.

en cuestión la cultura como suelo o tradición, repite la situación de un juego o una desviación, de una invención de lenguaje. El metodismo de esta operación crítica presenta la apariencia ilusoria de una libertad técnica, o de una irresponsabilidad; de hecho, reclama una preocupación ontológica. “Se percibe la estructura en la instancia de la *amenaza*, en el momento en que la inminencia del peligro concentra nuestras miradas en la clave de bóveda de una institución, en la piedra en que se resumen su posibilidad y su fragilidad. Se puede entonces amenazar *metódicamente* la estructura para percibirla mejor, no solamente en sus nervaduras sino en ese lugar secreto en que no es ni erección ni ruina sino labilidad. Esta operación se llama en latín *suscitar* o *solicitar*. Dicho de otra manera, *estremecer* con un estremecimiento que tiene que ver con el *todo* (de *sollus*, en latín arcaico: el todo, y de *citare*, empujar). La *preocupación* y la *solicitud* estructuralistas, cuando llegan a ser metódicas, no se dan sino la ilusión de la libertad técnica. En verdad reproducen, en el registro del método, una preocupación, una solicitud del ser, una amenaza histórico-metafísica de los fundamentos” (ED, p. 13).

Así, este estructuralismo es capaz de volverse hacia la libertad poética o la imaginación creadora que instaura el acto literario, la escritura y la lectura, en virtud justamente de su neutralización formalista del contenido y la fuerza, gracias a la *separación crítica*, hasta el exilio, hasta la salida fuera del mundo. Es que la ausencia pura, la consciencia de nada, el vacío, es la “situación” misma de la literatura como palabra pura. Y lo que revela a ésta, paradójicamente, como escritura. Emancipada de toda implicación respecto a una percepción actual y en general respecto a una experiencia natural, libre de un sentido interpretado idealistamente como posible verdad intemporal, la *escritura* es inaugural y responsable del sentido histórico. Un cierto Husserl inspira a Derrida esta atención a la palabra como escritura: “Escribir es saber que lo que no se ha producido todavía en la letra no tiene otra morada, no nos espera como *prescripción* en algún *tópos ouránios* o algún entendimiento divino. El sentido debe esperar a ser dicho o

escrito para habitarse él mismo y llegar a ser lo que es al diferir de sí: el sentido" (ED, p. 21).

Y sin embargo, el estructuralismo acaba, según una cierta necesidad, retrocediendo ante la historicidad. Ese momento vulnerable se pone de manifiesto por un lado en una ontologización de la estructura, que se convierte en "la única preocupación del crítico" (p. 27); y por otro lado, en su acrítico literalismo *topográfico* en el modo de entender y usar el concepto de estructura. Ese ultraestructuralismo y ese geometrismo nos devuelven a una metafísica profundamente ahistórica. Signo característico de esa regresión es la obsesión o el mito, compartido por Rousset y por Richard, de la simultaneidad, la totalidad cerrada y representable en una superficie. Pero esa secundarización, esa *represión del tiempo*, la génesis y la fuerza, entran en conflicto con la condición material del sentido: "En esta exigencia de lo llano y lo horizontal, lo que es intolerable para el estructuralismo es ciertamente la riqueza, la implicación del *volumen*, todo lo que en la significación no puede estar expuesto en la simultaneidad de una forma. Pero ¿es un azar que el libro sea en primer lugar volumen?" (ED, p. 39). A decir verdad, esta dificultad, esta aporía, esta inconsecuencia, si se quiere, del estructuralismo, no es casual. El gesto mismo de comprender el sentido implica ya poner éste como *eidós*, como forma intelectualmente visible en la claridad de una intuición o una representación, y así, reducir o neutralizar la génesis y la fuerza. Antes Derrida ha señalado en la fenomenología genética un discurso filosófico abierto a la invención y a la historia, más allá del formalismo. Ahora es una complicidad, una dependencia más o menos directa, más o menos inconfesada, denegada incluso, respecto a la fenomenología eidética, lo que parece responsable de la ceguera estructuralista para lo que no sea representable en un plano simultáneo, y así, "dado" en una evidencia o una diafanidad unívocas. El *heliocentrismo* occidental, la metáfora fotológica de la luz y la sombra, del *fenómeno* y la *retirada*, metáfora fundadora de la metafísica occidental, sigue siendo operativa y eficaz en la fenomenología y en el estructuralismo. O en el lenguaje sin más, si es que, recurriendo al simbolismo

de Nietzsche que domina las últimas páginas de "Fuerza y significación", el sentido como tal, el sentido del sentido "es apolíneo por todo lo que se muestra en él" (ED, p. 42). En cuanto la fuerza se hace comprensible, deviene sentido, se ve llevada a fenómeno, o apariencia.

Todo esto supone reconocer "una cierta impotencia del lenguaje de salir de sí para decir su origen". Este origen, es decir, la fuerza, sólo cabe pensarlo, o hay que pensarlo. La fuerza: "lo otro que el lenguaje, sin lo que éste no sería lo que es". No es posible salirse simplemente de ese lenguaje filosófico, o romper con la tradición de la historia metafísica (*nuestra* historia): eso sería una opción estéril por el oscurantismo y la irracionalidad. Más que liberarse de ese lenguaje, se impone una estrategia económica: "resistirle desde lo más lejos posible" (ED, p. 44). La crítica literaria postfenomenológica y postestructuralista que articulase esa resistencia, que se articulase desde esa resistencia, no ya "renunciaria" al ideal epistemológico, más bien se despertaría y despertaría del sueño dogmático de una lectura orientada metódicamente por una filosofía o una ciencia de la literatura.

La crítica literaria buscada tendría que llegar a "explicarse" e "intercambiarse" con la escritura literaria. Contra la separación de la crítica y la creación, se destacó más arriba el "juego", compartido por los dos polos del acto literario, escritura y lectura, de un cierto necesario formalismo, la imantación al lenguaje puro o de la ausencia de objeto. Así, pues, desde muy pronto, desde esta activa interpretación del estructuralismo como tentación de formalismo topográfico y como operación desestructuradora, catastrófica, de los objetos históricos, Derrida anticipa ya aquí lo que será un rasgo típico, aunque interpretado muy diversamente, de la fase tardía de la desconstrucción en la cultura angloamericana: la tendencia a borrar las fronteras o los límites nítidos entre la literatura y la crítica literaria.

Por otra parte, en inmediata proximidad cronológica con "Fuerza y significación", estudio en principio de naturaleza teórica, las lecturas de Jabés y de Artaud incluidas en *La escritura y la diferencia* ponen en práctica la resistencia al

discurso filosófico, epistemológico o metafísico, del sentido. La primera —oportunidad para una primera explicación de Derrida con la cultura judía del Libro— concluye significativamente en el tema de la *ilegibilidad* como ley última del texto. La segunda —“La palabra soplada”— somete a cuestión la seguridad de las distinciones entre psique y texto, o entre locura y obra, distinciones compartidas por el discurso *crítico* y el discurso *clínico*, —el discurso que pone en cama lo que analiza—, cuando se enfrentan a la coyuntura de literatura y locura en el teatro de la crueldad de Artaud.

Esta reflexión sobre el estructuralismo, esta “crisis”, en el sentido griego, del estructuralismo, concluye coherentemente, así, en Nietzsche: en cómo la diferencia entre Apolo y Dioniso, entre la estructura y el impulso, o entre la significación y la fuerza —esa *diferencia*, y no alternativa u oposición— se identifica con la historicidad misma y con la escritura.

1.3. Lenguaje filosófico y pensamiento heterológico

Una segunda instancia desde la que el primer Derrida articula su acoso a los temas de la inquietud del lenguaje y la crisis de la verdad, y que nos interesa aquí en la medida en que se la puede interpretar retrospectivamente como premisa histórica de la desconstrucción, es el análisis del lenguaje filosófico. Esta línea de interés es muy visible ya en el amplio estudio de la obra de Foucault *Historia de la locura en la época clásica*. Aunque Derrida se declara muy próximo al espíritu y la intención de este libro —a la idea del sentido como indisociable de una partición de razón y locura, de una exclusión y un encierro de la locura por la razón moderna—, sin embargo critica en Foucault una tematización insuficiente del problema de la historicidad de la razón y, en conexión con esto, del lenguaje de la filosofía. Efecto de esa insuficiencia teórico-metodológica es un error material de interpretación del texto de Descartes sobre el *cogito* y la experiencia o la posibilidad de la locura. En suma, Foucault no habría reconocido la irreductibilidad a una totalidad histórica finita, de la apertura, precisamente infinita, que es, decía entonces

Derrida, la *hipérbole* del *cogito*, o la razón como “exceso” del que el totalitarismo historicista no puede dar cuenta.

Quizás el momento relativamente “débil” de este ensayo, cuyo origen es una conferencia de 1963 —y habría que recordar aquí la observación al final de *La escritura y la diferencia* de que, en el momento de releer los textos que forman el libro “no podemos mantenernos a la misma distancia de unos que de otros” (ED, p. 411)—, reside en una cierta “instalación” en la necesidad del discurso filosófico: de éste llega a sugerir Derrida que es insuperable, porque la razón como tal no es histórica; si bien lo “ahistórico” reivindicado no es aquí la verdad positiva y trascendente que el “pensamiento clásico” ha creído poder salvar de la historia (cf. ED, nota pp. 50-51). En cualquier caso, más eficaz que el estudio sobre Foucault —al que replicó éste en la segunda edición del libro— parece el largo trabajo sobre Levinas: “Metafísica y violencia”. Y ante todo porque el propio texto de Levinas— *Totalidad e infinito*, sobre todo— muestra de por sí un potente diálogo interno acerca del límite de la lengua filosófica.

La cuestión de Levinas es la de la búsqueda de una salida al totalitarismo de la historia y de la razón nacidas en Grecia. En Levinas, como en Husserl y como en Heidegger, se requiere una “*repetición*” de la aventura filosófica occidental, una reflexión sobre el origen y el destino del logos. Pero —y ésta es la originalidad de Levinas en la que se interesa temática y críticamente Derrida— el motivo determinante aquí es una sollicitación y una *dislocación del origen griego* a partir de otra raíz histórica: la *palabra judía*. La dominación de la cultura occidental por su origen en el logos griego habría producido una opresión de la experiencia, más específicamente una represión de la dimensión irreductiblemente *heterológica* y trascendente de la experiencia. Aquella cultura, aquel logos —del que el discurso filosófico habría sido su expresión más potente— es caracterizado por Levinas como un pensamiento de lo *mismo*, un pensamiento del sometimiento de lo *otro* a lo Mismo. La categoría más significativa de ese pensamiento tautológico habría sido la de *totalidad*. A la que Levinas contrapone la idea de *infinito*. El pensamiento de lo mismo y

de la totalidad es, por otra parte, esencialmente, una onto-logía: posición del concepto de ser como condición y horizonte de todo discurso sobre lo que existe. El pensamiento de lo otro y del infinito es, en cambio, una ética metafísica que funda el respeto moral al otro en una interpretación del rostro. Ese motivo ético, el motivo de un primado de la moral, o de la ética como filosofía primera es, sin duda, el más visible, y en algún sentido, el más importante en la obra de Levinas. Pero la lectura de Derrida se orienta ante todo hacia la base crítica de esa propuesta ética, hacia la denuncia del logos griego y del lenguaje filosófico dominante en Occidente en el origen de la opresión ontológica y totalitaria de lo otro y del otro.

El interés de Derrida en esa crítica levinasiana de la filosofía como tautología, y nuestro interés en esa reflexión como elemento significativo de una "preparación" de la deconstrucción, residen en que aquella crítica asume radicalmente la necesidad y la dificultad de articularse en la misma lengua griega que pretende someter a cuestión. "*Nuestra cuestión*", dice Derrida, es cómo es posible la buscada dislocación del logos griego, si es que ésta ha de formularse finalmente "en griego, en nuestra lengua", en el lenguaje filosófico (que no está sólo, claro está, en la filosofía), es decir, el lenguaje de la lógica y de la identidad, de nuestra identidad. El diálogo levinasiano con el origen griego, y con su resonancia hasta Husserl y Heidegger, está ciertamente afectado y enriquecido por una clara inspiración en la fuente judía profética y mesiánica; pero en ningún caso se somete ese diálogo a una dogmática religiosa.

La resistencia a la evidencia filosófica y a la "sintaxis" griega de los filosofemas, la elabora Levinas —y de ahí la necesidad de seguir recurriendo a una cierta filosofía— sobre la base de lo que quiere ser una lectura directa, inmediata, de la expresión desnuda. "Se trata, pues, de una potente voluntad de explicación con la historia de la palabra griega. Potente puesto que, si esta tentativa no es la primera de su género, el caso es que alcanza en el diálogo una altura y una penetración en que los griegos —y en primer lugar esos dos griegos que son todavía Husserl y Heidegger— son intimados a responder.

[...] Esta tentativa no se apoya nunca en última instancia en la autoridad de tesis o textos hebreos. Quiere hacerse entender en un *recurso a la experiencia misma*. La experiencia misma y lo que hay de más irreductible en la experiencia: paso y salida hacia lo otro, lo otro mismo en lo que tiene de más irreductiblemente otro: el otro" (ED, p. 113). Es esta paradoja, o esta aporía, de que el diálogo (intercambio y diferencia) entre helenismo y hebraísmo deba, no casualmente, apoyarse en, o requerir, el lenguaje de la filosofía, lo que estudia Derrida. El cual se declara muy próximo a este pensamiento: no nos parece encubrimiento retórico de una crítica en el sentido negativo la advertencia de que las cuestiones que plantea no son en lo más mínimo objeciones, sino justamente las cuestiones que "nos" plantea el mismo Levinas: "nuestras" cuestiones pertenecen ya, pues, a su diálogo interior (ED, p. 161). (Esta proximidad a Levinas no se limita por otra parte a la época de *La escritura y la diferencia*. El tema levinasiano de la *huella*, como pasado que no ha sido presente, alteridad no constituible intencionalmente por la consciencia, interesará directamente al programa gramatológico.)

Las dos primeras secciones del largo ensayo proponen una exposición del pensamiento de Levinas en su sistematicidad problemática y en la coherencia profunda de una evolución, desde la fenomenología husserliana al pensamiento de la "exterioridad". Ya en ese marco, y todavía en un estilo de comentario interno más que de interrogación crítica, Derrida hace visible la cuestión del lenguaje de la filosofía, y las dificultades de su "superación" o su sustitución. En principio, en las primeras obras de Levinas, dominaban los temas de la soledad del existente y la pluralidad de los entes. Se trataba entonces de romper con la tradición griega del privilegio del *theorin*, de la mirada y de la luz, y con la atribución de una originariedad intangible a la distinción interioridad-exterioridad. La *violencia de la luz*, transmitida por Platón a Husserl y Heidegger, remite en última instancia al monismo parmenídeo. Y el parricidio de *El sofista* no habría sido suficiente para escapar a ese monismo. Al comentar el problema lingüístico de

esa operación requerida, Derrida anticipa el núcleo del problema de una relación interior-exterior con el cuerpo textual de la filosofía: "Levinas nos exhorta, pues, a un segundo parricidio. Hay que matar al padre griego que nos mantiene todavía bajo su ley: a lo que un Griego —Platón— no pudo nunca resolverse sinceramente, defiriéndolo en un asesinato alucinatorio. Pero lo que un griego, en este caso, no pudo hacer, ¿podrá conseguirlo un no-Griego de otro modo que disfrazándose de griego, *hablando* griego, fingiendo hablar griego para acercarse al rey? Y cómo se trata de matar una palabra, ¿se sabrá alguna vez quién es la última víctima de esta ficción? ¿Se puede fingir hablar un lenguaje?" (ED, p. 121). Y en cuanto a la estratégicamente importante crítica levinasiana de la *metáfora heliológica*, que ya en tanto *metáfora* parece imborrable, ocupa todo el lenguaje (excepto el concepto de ser, dice todavía Derrida, que recuerda muy espontáneamente aquí la conocida sentencia de Borges, en la esfera de Pascal: "Quizá la historia universal no es más que la historia de algunas metáforas"), cabe ya preguntarse: "De esas pocas metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá dominarla?, ¿quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste? ¿Qué lenguaje escapará jamás de ella?" (ED, p. 125)

En la tercera sección del estudio, "Diferencia y escatología", Derrida somete el proyecto levinasiano a una triple confrontación: con Hegel, con Husserl y con Heidegger. En los tres casos, tras una lectura tan minuciosamente atenta a todos los matices y las virtualidades del texto de Levinas, como sutilmente crítica en el planteamiento de las aporías de ese texto, Derrida muestra la unidad irreductible y tensa del, *por un lado*, programa metafísico y ético de una *paz* como respeto absoluto al otro, y *por otro lado*, de una *violencia originaria*, trascendental y ontológica, como ley o sentido de la historicidad. Ahora bien, el hilo que permite seguir y construir la coherencia de ese problema *del* texto de Levinas —o que Derrida identifica *en* el texto de Levinas— es una vez más el motivo del lenguaje. Leamos la entrada de esa tercera sección: "Las cuestiones cuyo principio vamos a intentar indicar ahora

son todas ellas, en sentidos diversos, cuestiones de lenguaje: cuestiones de lenguaje y la cuestión del lenguaje".

Sin duda, el propio discurso levinasiano asume, y llega a explicitar en ocasiones, que el pensamiento de lo infinito y la ética del respeto absoluto al otro no puede alcanzarse negando simplemente, transgrediendo o abandonando, la conceptualidad tradicional filosófica que ha oprimido, como pensamiento totalitario de lo Mismo, el deseo infinito de lo Otro. Dicho de otra manera, la crítica de la filosofía (griega) no puede dejar de recurrir al lenguaje, al fondo conceptual de la filosofía (griega). Pero Levinas no se interroga sobre el sentido de esa necesidad de una profunda contradicción que se le impone a su proyecto. De nuevo, pregunta que en cambio Derrida sí plantea, y que lleva a un nivel de radicalidad que requerirá otra "salida" de la filosofía (otra: diferente a la indicada por la heterología levinasiana), a través de la desconstrucción del logocentrismo; salida al mismo tiempo más interna al *texto* filosófico y más externa al *discurso* filosófico.

"Nos preguntamos —dice Derrida— acerca del sentido de una necesidad: la de instalarse en la conceptualidad tradicional para destruirla" (ED, p. 150). La forma misma de esa pregunta prefigura una evaluación, por parte de Derrida, de la potencia de la palabra griega que no puede dejar de arrojar serias dudas acerca de la jerarquización levinasiana, acerca de la atribución de una superioridad a la capacidad de apertura y revelación de la escatología mesiánica judía sobre la razón ontológica griega. Primero en términos interrogativos, y como posibilidad a tener en cuenta, después en términos más asertóricos, Derrida le asigna al logos griego un recurso indestructible e imprevisible, un poder de respuesta a la alteridad tal que aquél nunca se verá *sorprendido*, o excedido (cf. ED, p. 150 y 208)¹.

Por eso, al judaísmo de Levinas —más interno y operativo en su obra de lo que ésta quiere reconocer— Derrida responde

1.— Cf. sobre el lenguaje profético, la entrevista con Derrida de R. Kearney en *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, 1984. También, "Cómo no hablar. Denegaciones" en *Suplementos Anthropos*, 13, pp. 3-29.

con una recuperación, una "repetición" de esta pregunta o de esta diferencia, que atraviesa entre otros, los corpus de Hegel y de Joyce: "¿Somos Griegos? ¿Somos Judíos? Pero, ¿quiénes?, ¿nosotros? Somos (cuestión no cronológica, cuestión pre-lógica) *primeramente* Judíos o *primeramente* Griegos? Y el extraño diálogo entre el Judío y el Griego, la paz misma, ¿tiene la forma de la lógica especulativa absoluta de Hegel, lógica viviente que *reconcilia* la tautología formal y la heterología empírica tras haber *pensado* el discurso profético en el Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*? ¿Tiene, por el contrario, esta paz, la forma de la separación infinita y de la trascendencia impensable, indecible, del otro? ¿Al horizonte de qué paz pertenece el lenguaje que plantea esta cuestión? ¿De dónde saca la energía de su cuestión? ¿Puede dar cuenta del *acoplamiento* histórico del judaísmo y del helenismo? ¿Qué legitimidad tiene?, ¿cuál es el sentido de la *cópula* en esta proposición del más hegeliano, quizás, de los novelistas modernos: "*Jewgreek is greekjew. Extremes Meet*" (ED, pp. 209-210; cf. también p. 180)? En nota, confirma Derrida que esa frase está escrita, más bien inscrita, en un objeto del *Ulises* de Joyce.

De la misma raíz de esa afirmación de una irreductibilidad o indestructibilidad del lenguaje griego, depende también la tesis —que de nuevo afecta como dificultad interna al programa de Levinas— de que el lenguaje es indisociable de la metáfora espacial, y en la última instancia, indisociable de la metáfora como tal. Para hablar de la trascendencia, lo infinito, lo exterior al mundo, el discurso de Levinas no puede evitar recurrir al lenguaje inmanente de lo mismo y de la totalidad, el lenguaje de lo exterior *en* el mundo, como espacialidad, caída en la luz, metaforicidad constitutiva y no simplemente retórica. "Que haya que decir *en* el lenguaje de la totalidad el *exceso* de lo infinito sobre la totalidad, que haya que decir lo Otro en el lenguaje de lo Mismo, que haya que pensar la verdadera exterioridad como no-*exterioridad*, es decir, de nuevo a través de la estructura Dentro-Fuera y la metáfora espacial, que haya que seguir habitando la metáfora en ruina, vestirse con los jirones de la tradición y los harapos del diablo:

todo esto significa, quizás, que no hay logos filosófico que no deba *en primer término* dejarse expatriar en la estructura Dentro-Fuera. Esta deportación fuera de su lugar hacia el Lugar, hacia la localidad espacial, esta *metáfora* sería congénita de tal logos. Antes de ser un procedimiento retórico en el lenguaje, la metáfora sería el surgimiento del lenguaje mismo" (ED, p. 151).

Ante esta situación, o condición del lenguaje, el propósito trascendente e infinitista de Levinas parece que sólo tendría una salida o una solución *apofática*, de ruptura con el lenguaje. El pensamiento de lo infinito más allá del ser y del logos, sería entonces en definitiva una apelación a lo impensable e indecible. Pero entonces habría que ser coherentes: escuchar esa llamada requeriría una disociación de pensamiento y lenguaje. Derrida, como de paso, indica la virtualidad de esa vía aparentemente intransitable: "el divorcio entre la palabra y el pensamiento", una disociación no clásica de lenguaje y pensamiento, es "un camino muy, quizá demasiado, abandonado hoy" (ED, p. 207). Ahora bien, Levinas, que de hecho en cualquier caso no explora esa posibilidad de separación de tipo no clásico entre el pensamiento y la palabra, todavía más lejos está de la forma clásica de postular esa disociación. La teología negativa, o el bergsonismo, por ejemplo, podían enfrentarse a la dificultad de expresar la verdad en el lenguaje, justamente gracias a un cierto menosprecio del discurso como tal (cf. ED, p. 156). Pero Levinas no puede ya acogerse a esa apelación apofática al silencio como presunta plenitud de una "intuición" cumplida o invocada. Para el pensador judío, filósofo, en esto rigurosamente contemporáneo, no hay ya lugar para el dualismo clásico —de alma y cuerpo, pensamiento y palabra, lenguaje y verdad. Para él la posibilidad de la apertura a lo otro y al otro se concreta en el rostro; y éste es ante todo posibilidad de palabra.

Una dificultad análoga vuelve a aparecer cuando se confronta Levinas con la ontología heideggeriana. La sospecha de violencia totalitaria encubierta que Levinas hace extensible al conjunto de la historia de la filosofía como historia de la ontología, adquiere una virulencia peculiar, y hasta un acento

y un *pathos* notables de agresividad, cuando esa sospecha se vuelve concretamente a la ontología heideggeriana. Es que en la "ontología fundamental" se haría patente que el proyecto de comprensión que abre la inteligibilidad de los entes, proyectando en ellos la luz del ser, neutraliza la alteridad y la singularidad del ente, y excluye así la dimensión de infinito del existente (como) otro. Pero entonces, en rigor, —reflexiona Derrida— esa estratégica, violenta crítica de la violencia constitutiva ontológica, tendría que imponer al lenguaje, y por lo pronto al propio discurso, una renuncia al verbo ser, o al menos, un enérgico desplazamiento en el interior del lenguaje de tal manera que ese verbo "ser" perdiera todo carácter arquitectónico. "En el límite, el lenguaje no-violento, según Levinas, sería un lenguaje que se privase del verbo *ser*, es decir de toda predicación. La predicación es la primera violencia. Como el verbo *ser* y el acto predicativo están implicados en cualquier otro verbo y en todo nombre común, el lenguaje no-violento sería en el límite un lenguaje de pura invocación, de pura adoración, que no profiere más que nombres propios para llamar al otro desde lejos. Un lenguaje así estaría, en efecto, como lo desea expresamente Levinas, purificado de toda *retórica*, es decir, en el sentido primero de esta palabra que se evocará aquí sin artificialidad, de todo *verbo*. Un lenguaje así ¿seguiría mereciendo su nombre? ¿Es posible un lenguaje puro de toda retórica?" (ED, p. 201).

Sucede, sin embargo, que del mismo modo que el recurso apofático al silencio (al estilo de la teología negativa o de una metafísica bergsoniana) quedaba prohibido por la complicidad de metafísica y palabra que Levinas afirma sistemáticamente, tampoco un lenguaje sin frase, sin retórica, podría hacerse cargo de lo que Levinas le pide también a la palabra: *enseñanza*, ofrecimiento del mundo como objetividad común, condición de imposibilidad de una propiedad privada absoluta. "El lenguaje debe dar el mundo al otro —nos dice en *Totalidad e infinito*—. Un maestro que se prohibiese la *frase* no daría nada; no tendría discípulos sino sólo esclavos" (ED, p. 201).

Repetimos: Derrida advierte al principio, y lo recuerda de

paso en varias ocasiones después, que *sus* cuestiones a Levinas son previamente cuestiones del propio Levinas, o que plantea el texto de éste. En el momento de escribir este ensayo (1964) Derrida parece situarse precisamente en la necesidad de la cuestión como tal: la que obliga a la filosofía a una interpelación de su origen en la posibilidad de su muerte. La cuestión, en este sentido, afecta a la filosofía como la diferencia entre su apertura infinita y su historicidad finita. Y situarse en la cuestión se corresponde con el rasgo esencial de la época, en definitiva, el mismo que se expresa en lo que hemos individualizado más arriba como "inquietud del lenguaje": "Diferencia entre la filosofía como poder o aventura *de* la cuestión y la filosofía como acontecimiento o giro determinados *en* la aventura" (ED, p. 109).

Lo que en definitiva diferencia, ya en este momento, a Derrida de Levinas, es la profundización en esa cuestión, a través de un análisis del lenguaje filosófico. Esquematisando, cabría concluir que ese análisis desautorizaría la propuesta *heterológica* levinasiana, su "empirismo", como un *sueño*: el sueño de un pensamiento puramente heterológico, de un pensamiento puro de la diferencia pura (cf. ED, p. 206). Sin embargo, lo que mueve, lo que busca esa "crítica" no es ciertamente un despertar del sueño heterológico para volver a una tradición filosófica experimentada como lógica indestructible o tautología. Si en esta crítica a Levinas se prefigura la desconstrucción es justamente porque en última instancia lo que propone es "*realizar*" el *sueño de la heterología*, mediante una estrategia más lúcida, más paciente, ante los recursos del logocentrismo filosófico. En esa estrategia hay que destacar la necesidad de plantear formalmente y temáticamente el problema de la pertenencia y la apertura, el problema de la *clausura de la metafísica* (cf. ED, p. 149). Problema que el primer Derrida determinó ante todo en relación con la fenomenología husserliana, como vamos a ver a continuación.

2. La Fenomenología y la clausura de la Metafísica

2.1 Historicidad, lenguaje, escritura

La fenomenología husserliana es seguramente la fuente intelectual más eficaz teóricamente en la construcción del pensamiento de Derrida: aquella parece ser, se diría con una terminología que sin embargo la desconstrucción va a poner en cuestión precisamente, su lengua filosófica "original". Algo de esa eficacia hemos podido verlo ya a través de algunos temas de la parte pre-gramatológica de *La escritura y la diferencia*, en los que hemos reconocido una primera premisa configuradora de la desconstrucción: inquietud histórica del lenguaje, crisis del estructuralismo, sueño levinasiano de una heterología pura. En el tratamiento de esos motivos, como en el análisis crítico de las teorías estudiadas, el recurso a la fenomenología jugaba el papel de una referencia ineludible y en cierto modo insuperable, como un suelo metódico y un horizonte problemático aparentemente indiscutidos. En cualquier caso, Derrida ha reconocido en muchas ocasiones¹ la importancia de esa "fuente", y como un elemento principal no sólo de su "formación", sino en la elaboración de algunas de las cuestiones que darán lugar a la desconstrucción.

El primer enclave de inscripción del concepto de desconstrucción en el discurso de Derrida es el de una puesta en

1.— Cf. la entrevista con R. Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester U.P., 1986; también "El tiempo de una tesis. Puntuaciones", cit.

cuestión de la axiomática intuicionista e idealista de la fenomenología husserliana. Desde luego, la desconstrucción *no se deriva* de la fenomenología; pero su primera motivación decisiva es una explicación crítica con los supuestos metafísicos, fonologocéntricos, de la fenomenología. De ahí la necesidad de considerar aquí, al menos en su esquema más general, los dos textos mayores dedicados a Husserl: la larga Introducción (176 págs.) a la traducción de *El origen de la geometría* (1962), y *La voz y el fenómeno* (1967)². El primero de ellos plantea, temática y formalmente, las cuestiones y dificultades, relacionadas finalmente con el lenguaje, que suscita la "conversión" del último Husserl al problema de la historicidad. El segundo, subtítulo "Ensayo sobre el problema del signo en Husserl", radicaliza la tensión —entre el intuicionismo de la consciencia y el formalismo de las categorías— que afecta al proyecto fenomenológico a partir de su matriz teórica en *Las investigaciones lógicas*, más precisamente, a partir de la interpretación intencional de la significación, el sentido y el objeto desarrollada por Husserl en esa obra.

A decir verdad, desconstrucción sólo tiene lugar —o se hace lugar, se abre camino— en el segundo texto. El estudio sobre *El origen de la geometría* se mantiene en cambio todavía en un horizonte fenomenológico, en un marco metafísico todavía no tematizado o no reconocido como época histórica finita. Ahora bien, los problemas de la historicidad, del lenguaje y de la escritura, tal como los propone ahí Derrida, no son sólo una repetición, ni un comentario filológico-hermenéutico del discurso husserliano. Aquellos problemas no estaban ausentes en éste; pero Derrida les da ahora un relieve que obliga a profundizar en los presupuestos intuicionistas e idealistas de la fenomenología hasta un nivel de radicalidad que la fenomenología husserliana (ni ninguna otra, creemos) no habría podido asumir. De ahí el interés de asistir al planteamiento de esos

2.— Habría que tener en cuenta también «"Génesis y estructura" y fenomenología» en *La escritura y la diferencia*, y "La forma y el querer decir" en *Márgenes de la filosofía*.

problemas, al recorrido de aquel primer trabajo —fue de hecho su primera publicación—, para medir la transición y el desplazamiento, la coherencia y la discontinuidad, del *paso a la desconstrucción* dado entre el primer y el segundo trabajo sobre Husserl. En *La voz y el fenómeno*, en efecto, se reconoce ya la necesidad, el lugar de la crisis del logocentrismo, el vínculo estructural de éste con la *phoné*, y la apertura a la gramatología o pensamiento de la escritura. El propio Derrida parece invitar a una lectura del tipo sugerido, atenta a esa relación y esa diferencia entre los dos libros (cf. PO, p. 11).

Derrida se había interesado desde muy pronto en la fenomenología. Su primer proyecto de tesis doctoral, registrado en 1957 con el título "La idealidad del objeto literario", pretendía una aplicación de las técnicas de la fenomenología trascendental —análisis intencional, reducciones eidética y trascendental— a la elaboración de una nueva teoría de la literatura (cf. "El tiempo de una tesis. Puntuaciones"). Así, pues, desde el principio, la escritura —el más activo operador de la desconstrucción del logocentrismo, como veremos— se perfila en la aproximación de Derrida a Husserl. Por otra parte, este tema se encuadraba en una apropiación de Husserl, expresamente, y a veces polémicamente, distanciada de la orientación fenomenológica dominante en la Francia de los años 50 y 60. Ni la fenomenología existencialista de Sartre, ni la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty "mediaron" en la asimilación y "uso" de la fenomenología en los prolegómenos históricos del pensamiento de la escritura. Derrida por entonces se sentía más próximo, por lo que se refiere al ámbito de la filosofía francesa, a autores como Cavaillés, Ricoeur, Bachelard o Tran-Duc-Thao, que implicaban la fenomenología en una problemática específicamente lógica y epistemológica: constitución de la objetividad como "verdad" no psicológica ni histórica (en sentido empírico), privilegio ontológico y metódico de los objetos ideales puros (los de la matemática y la geometría), fundamentación lógica y trascendental de las ciencias, análisis lógico del significado. Derrida relaciona muy naturalmente estos temas con las investigaciones, en parte, paralelas a las de Husserl, de Frege y

Gödel (cf. IOG, pp.37-51; ED, p. 223; VF, pp. 58-59). Lejos de las interpretaciones existencialistas y psicológicas, Derrida insiste en la fidelidad al rigor filosófico y al estilo científico de un pensador cuya primera obra había sido una *Filosofía de la aritmética*, y que culmina en cierto modo su itinerario con una meditación sobre el origen de la geometría. Esta línea de explicación se objetiva en primer lugar en una audaz síntesis de la originalidad de la fenomenología siguiendo el hilo de su doble polémica frente al historicismo diltheiano y la psicología de la *Gestalt*, en «"Génesis y estructura" y la fenomenología», conferencia pronunciada en 1959, publicada después en *La escritura y la diferencia*. Lo que ya en ese primer ensayo se llamaba "debate interior" del pensamiento husserliano —entre un idealismo logicista y un genetismo trascendental— adquiere en la Introducción a *El origen de la geometría* la envergadura de una investigación sistemática acerca de la *axiomática impensada* de la fenomenología.

Esa axiomática, el intuicionismo, se "declara" —pero permaneciendo en buena parte en una zona de sombra y de irreflexión dogmática— en lo que el propio Husserl calificaba de "el principio de los principios" (*Ideas*, I, par. 24): la atribución del valor de una fuente absoluta de legitimidad a la evidencia o a la intuición en que un objeto "se da" a la consciencia, o ésta a sí misma en la reflexión. Ese intuicionismo es solidario de la tesis del presente viviente como el absoluto fenomenológico. La problematicidad de esa tesis, y en suma su filiación metafísica, por más que negada o denegada ésta en el discurso husserliano, llega a vislumbrarla el propio Husserl en cierto modo a partir sobre todo de una fenomenología del tiempo que parece cuestionar en algún momento el recubrimiento o la identidad simple de lo originario y el presente. La estructura de la temporalidad tal como se ofrece en la experiencia fenomenológica es una "dialéctica" de presente y no-presente. La alteridad que introducen la retención de un pasado inmediato y la protención de un futuro, fisura, o divide así, la presunta simplicidad de la presencia a sí del presente. Y desde luego Derrida tiene en cuenta, diversamente, esa consciencia de la dificultad por

parte del propio Husserl, en los dos estudios del 1962 y de 1967.

Mucho más sumida en lo "impensado" está la dimensión de la axiomática fenomenológica que concierne al lenguaje, y sobre todo al lenguaje como lugar de la tradición y la historia, y así, al lenguaje como escritura. En el citado "El tiempo de una tesis. Puntuaciones", Derrida propone este balance retrospectivo de lo que buscaba su primer trabajo: "[...] la Introducción a *El origen de la geometría* me permitió una aproximación a algo así como la axiomática impensada de la fenomenología husserliana, de su "principio de los principios", a saber, el intuicionismo, el privilegio absoluto del presente viviente, la inatención al problema de su propia enunciación fenomenológica, al discurso trascendental, como decía Fink, a la necesidad de recurrir, dentro de la descripción eidética o trascendental, a un lenguaje que no podía estar sometido él mismo a la *epojé* —sin ser él mismo simplemente mundano—, y así a un lenguaje ingenuo justo cuando era éste el que hacía posible todos los paréntesis o las comillas fenomenológicas. Esta axiomática impensada me parecía que limitaba el despliegue de una problemática consecuente de la escritura y de la huella, cuya necesidad estaba sin embargo designada en *El origen de la geometría*, y sin duda por primera vez con ese rigor en la historia de la filosofía".

En el curso y en la profundidad de este texto, que se presenta discretamente, en tanto Introducción, como un comentario que explica paso a paso el discurso husserliano en *El origen de la geometría*, cabe individualizar tres etapas, o capas, tres finalidades. En *primer* lugar se trataba de mostrar la coherencia de ese discurso —que por sus temas y su fecha (1936) pertenece a la última fase de la meditación husserliana, la que se organiza en torno a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*— con el sistema general del idealismo trascendental. También *La voz y el fenómeno* insistirá en esto: el proyecto husserliano mantiene una unidad esencial en su objetivo, su programa y su método. Derrida polemiza en un doble frente: contra quienes creen poder distinguir el presunto "realismo" ontológico de las *Investiga-*

ciones lógicas, del "subjetivismo" idealista de *Ideas*, y contra quienes, como Merleau-Ponty, pensaban que tras un idealismo trascendental ahistórico orientado a las "esencias" Husserl se habría "vuelto" hacia los "hechos" de la experiencia y la historia (cf. IOG, pp. 115, 122). Así, Derrida subraya en *El origen de la geometría*, los temas fenomenológicos de la intencionalidad, la constitución, la objetividad, la idealidad, la consciencia y el mundo, y los métodos de la reducción eidética y trascendental. También remite al programa fenomenológico sistemático la doble crítica al objetivismo positivista y al historicismo. El *segundo* objetivo de esta Introducción es la identificación de la novedad específica de aquel ensayo de Husserl: el problema de una historicidad trascendental en lo que habría sido hasta entonces un "diseño inédito". El cual consistiría en "poner de manifiesto, por una parte, un nuevo tipo o una nueva profundidad de la historicidad, y determinar, por otra parte, correlativamente; los instrumentos nuevos y la dirección original de la reflexión histórica. La historicidad de las objetividades ideales, es decir, su *origen* y su *tradición* —en el sentido ambiguo de la palabra, que abarca a la vez el movimiento de la transmisión y el perdurar de la herencia— obedece a reglas insólitas, que no son ni las de los encadenamientos fácticos de la historia empírica, ni las de un enriquecimiento ideal y ahistórico. El nacimiento y el devenir de la ciencia deben, pues, hacerse accesibles a una intuición histórica de un estilo inaudito, en el que la reactivación intencional del sentido tendría que preceder y condicionar —*de derecho*— la determinación empírica del hecho" (IOG, pp. 4-5). Sin desautorizar la legitimidad de la *reducción eidética*, el análisis intencional de la objetividad constituida o nóema ideal, y el requisito fenomenológico de volver a los actos de consciencia concretos en que "se da" esa objetividad, o *reducción trascendental*, ambas operaciones remiten a su vez a la necesidad de reactivar, en una objetividad sedimentada o una tradición histórica de verdad, su sentido de origen, su dependencia respecto a un acto inaugural y fundador: es este tercer nivel de la reducción fenomenológica, la *reducción histórico-trascendental* lo que intenta exponer Husserl toman-

do como base ejemplar el nacimiento de la geometría. Ciertamente Husserl tiene a la vista ante todo la historicidad de las ciencias; pero ésta se funda en una historicidad de la razón y del sentido. Si bien el filósofo alemán no llegó a elaborar una crítica de la razón histórica, y ni siquiera tuvo nunca una sensibilidad por lo histórico como tal —ni por los hechos ni por la historiografía—, lo cierto es que la dinámica del análisis intencional remitía a la génesis fáctica de la verdad en la consciencia concreta y el *Lebenswelt*, y así, se abría coherentemente a la historicidad esencial del sentido y de la razón. Derrida explica con mucho detalle los pasos de esa explicitación husserliana progresiva de la historicidad, y vincula a ese problema y a su interpretación, la interpretación del sentido último de la fenomenología. Ésta no fue nunca un “platonismo” —en el sentido habitual—: para Husserl la verdad es indisociable de la historia intencional de la consciencia. Pero esta historia admite dos lecturas: la verdad sería *bien* el despliegue de una infinitud en la discursividad histórica, *bien* el polo final, el horizonte de una subjetividad finita histórica. Más que “optar” —según una “decisión” que Husserl llamaría especulativa— habría que alcanzar la raíz de ese dilema: “La actitud fenomenológica es ante todo una disponibilidad de la atención para el porvenir de una verdad, que, ya desde siempre, aparece. En lugar de buscar frenéticamente la opción, hay que esforzarse hacia la raíz necesariamente *única* de todo dilema. ¿Se hace entender el sentido de la historicidad trascendental *a través* de ésta, como el Logos que está al comienzo? ¿No es Dios, por el contrario, el cumplimiento final, y situado en el infinito, el nombre del horizonte de los horizontes y la *Entelequia* de la historicidad trascendental misma? Las dos cosas a la vez, a partir de una unidad todavía más profunda: es esa, quizás, la única respuesta posible a la cuestión de la historicidad” (IOG, p. 164).

En fin, el *tercer* plano o estrato de este primer trabajo de Derrida es la enunciación de algunas *dificultades* que encuentra el desarrollo concreto de esa fenomenología de la historicidad. Pero esas dificultades surgen una vez más de la dinámica misma del discurso fenomenológico. En las primeras páginas

de su texto Derrida formula así su “única ambición”: “Reconocer y situar, en este texto, una etapa del pensamiento husserliano, con sus presupuestos y su inacabamiento propios. Última de hecho, este momento del radicalismo husserliano no lo es quizás de derecho. Husserl parece reconocerlo en varios momentos. Así, pues, es en su intención misma en lo que vamos a intentar inspirarnos, incluso cuando nos interese en ciertas dificultades” (IOG, p. 5).

Es, sin duda, por nuestra parte, la “situación” de esas dificultades internas del idealismo fenomenológico, lo que más debe interesarnos en nuestra lectura, en nuestra aproximación al *paso* de la fenomenología a la desconstrucción. En efecto, en los pasajes que tematizan las aporías de Husserl, se reclama un tratamiento del lenguaje, la escritura y la diferencia, que, a una mirada retrospectiva, muestran, si no la preparación, sí algo más que el vislumbre alucinado de la necesidad de aquel paso fuera de la fenomenología y de la filosofía general. Es sobre todo en los capítulos V, VI y VII de la Introducción donde se encuentran los temas relevantes. Ante todo, el del lenguaje como condición de la identidad y de la objetividad, y como posibilidad de la tradición y la historia. Aparece aquí la primera “figura” del problema que le plantea el lenguaje a la fenomenología —al margen o más allá de una fenomenología *del* lenguaje—. *Por un lado*, el lenguaje como tal neutraliza la existencia mundana, es el *medium* mismo de la idealidad, y Derrida puede recordar entonces la proximidad de esa perspectiva con investigaciones literarias como las de Mallarmé, Valéry o Blanchot (IOG, p. 58, nota); pero *por otro lado*, el lenguaje, justamente como “no-natural”, “ofrece la más peligrosa resistencia a la reducción fenomenológica” (IOG, p. 60). Un índice de esta resistencia, y del consiguiente peligro de retorno acrítico al empirismo de una lengua histórica, es que Husserl no se haya planteado el problema de un lenguaje trascendental. Es ésta una crítica de E. Fink a su maestro Husserl que Derrida evoca con frecuencia. Paradójicamente, el lenguaje, suelo y horizonte de la fenomenología trascendental como lugar de la idealidad, no llega a convertirse, sin embargo, en “problema específico” en esa filosofía: “[...] a

pesar de los notables análisis que se le dedica, a pesar del constante interés que se pone en él, desde las *Investigaciones lógicas* al *Origen*, el problema específico del lenguaje, de su origen y de su uso en una fenomenología trascendental, ha quedado siempre excluido o diferido" (IOG, p. 59, nota).

Es así como se llega a "*la más interesante dificultad de este texto*" (IOG, p. 70, subrayado nuestro). Husserl señala en un momento del ensayo sobre la geometría la necesidad de la mediación lingüística, de la carne lingüística, para la producción de la significación, la objetividad y la verdad. Ahora bien, ese momento o movimiento, que parece un descenso a lo real y fáctico, un regreso a la lengua, la cultura y la historia empíricas y "mundanas", y así una interrupción o neutralización de la reducción fenomenológica, es por el contrario el paso último de ésta. El corazón de la paradoja es que el lenguaje encadena la idealidad a un medio sensible y lo libera de toda facticidad en tanto es condición de la idealidad. "El habla no es ya simplemente la expresión (*Ausserung*) de lo que, sin ella, sería ya un objeto: recuperada en su pureza originaria, ese habla constituye el objeto, es una condición jurídica concreta de la verdad. La paradoja es que, sin eso que aparece como una recaída en el lenguaje —y por eso, en la historia—, recaída que alienaría la pureza ideal del sentido, éste resultaría una formación empírica, aprisionada como un hecho en una subjetividad psicológica, en la cabeza del inventor. En lugar de encadenarlo, la encarnación histórica libera, pues, lo trascendental. En consecuencia, esta noción tiene que volver a pensarse." (IOG, pp. 70-71.)

En fin, —y es en esto en donde se revela la mayor originalidad de esta lectura de Husserl— Derrida plantea, y como una agudización y una radicalización de la ambigüedad fáctico-trascendental, el problema de la *escritura*. Ciertamente Husserl no trata de forma desarrollada este tema, y sobre todo, no percibe el riesgo, la amenaza que supone para el proyecto trascendental. Pero no deja de advertir el carácter absolutamente ineludible de la escritura, en rigor, su rango de condición trascendental de la verdad. Es la *inscripción* lo que fija la idealidad más allá de la consciencia actual y el coloquio

real de las subjetividades, y lo que abre la posibilidad de una tradición de la verdad como historicidad trascendental. En algún momento, por ejemplo en las *Investigaciones lógicas*, I, 6, Husserl había asumido una determinación instrumentalista o técnica y externa de la escritura. En cambio en *El origen de la geometría*, aunque sin insistir, reconoce implícitamente su valor de condición intrínseca del conocimiento, y en suma, que se sitúa en el nivel más alto o en el estrato más profundo de la constitución de la objetividad. "Así, el acto de escritura es la más alta posibilidad de toda *constitución*. Es con él con el que se mide la profundidad trascendental de la historicidad de ésta." (IOG, p. 86)

Ahora bien, —y es esto lo que subraya Derrida y lo que "oculta" Husserl, ya sea como inconsciencia o como retroceso— la escritura es, junto a condición de la verdad, la posibilidad de una *desaparición* de la verdad, en la medida en que ésta se expone (en todos los sentidos) en una "materia", en un "espacio" de inscripción, no simplemente mundano, pero cuya unidad con el mundo empírico parece irreductible. «Determinar el sentido de esa "*desaparición*" de la verdad es el problema más difícil planteado por el *Origen*, y por toda la filosofía husserliana de la historia.» (IOG, p. 91) En la literalidad de esta frase, Derrida parece atribuir el planteamiento de este problema decisivo al mismo Husserl. Parece, sin embargo, más adecuado entender que el texto de Husserl aquí *nos* plantea una cuestión que su discurso no domina, o por la que ese discurso está dominado. En cualquier caso Derrida reconoce la imposibilidad de encontrar una respuesta unívoca a este problema de la (posibilidad esencial de la) desaparición de la verdad (en la ocasión, por ejemplo, del incendio de la biblioteca universal). Problema, sin embargo, tan central en la fenomenología que no es en rigor separable del de la cuestión sobre el sentido del "fenómeno" como tal, o del "aparecer". En esto, Heidegger sería de más ayuda, en la medida en que tematiza abiertamente la complicidad originaria del aparecer y la simulación en la estructura del fenómeno (cf. IOG, p. 151, nota).

En líneas generales, la coherencia del programa idealista

husserliano proyectaría en este problema de la escritura los conceptos de *Leiblichkeit* y *Geistigkeit*, la carne orgánica atravesada por el espíritu, como instancia de responsabilidad para salvar la verdad del peligro de una crisis histórica, pero peligro ineliminable desde el momento en que el sentido y la objetividad aparecen ligados a su inscripción mundana en un espacio de escritura. Husserl mantuvo siempre el ideal racionalista de una univocidad como telos de la historia. Ese ideal resulta ahora cuestionable ante la potencia de equivocidad que introduce la escritura. Y en este contexto propone Derrida una audaz comparación entre las dos respuestas polares al problema de la equivocidad histórica. Por un lado, Joyce: "Repetir y recuperar a su cargo la totalidad de lo equívoco mismo, en un lenguaje que haga aflorar en la más amplia sincronía posible, la mayor potencia de intenciones enterradas, acumuladas y entremezcladas en el alma de cada átomo lingüístico, de cada vocablo, de cada palabra, de cada proposición simple, a través de la totalidad de las culturas mundanas, en la más amplia generalidad de sus formas (mitología, religión, ciencias, artes, literatura, política, filosofía, etc.); hacer aparecer la unidad estructural de la cultura empírica total en el equívoco generalizado de una escritura que no traduce ya una lengua a otra a partir de núcleos de sentido comunes, sino que circula a través de todas las lenguas a la vez, acumula sus energías, actualiza sus consonancias más secretas, descubre sus más lejanos horizontes comunes, cultiva las síntesis asociativas en lugar de rehuirlas, y reencuentra el valor poético de la pasividad". Por otro lado, la respuesta del propio Husserl: "Reducir o empobrecer metódicamente la lengua empírica hasta la transparencia actual de sus elementos unívocos y traducibles, para recuperar en su fuente pura una historicidad o una tradicionalidad que ninguna totalidad histórica de hecho me entregará por sí misma, y que está siempre ya presupuesta por toda repetición de una odisea de tipo joyciano, como también por toda filosofía de la historia —en el sentido corriente— y por toda fenomenología del espíritu" (IOG, pp. 104-105).

Las dos formas generales de "filosofía de la historia"

evocadas no deben verse como simplemente opuestas, sino complementarias, o relativas la una a la otra, si bien no simétricamente: el univocismo husserliano no sería el postulado de una lengua sustraída a la historia, sino la condición y el horizonte de toda equivocidad de la cultura y la historia empíricas. Es así, al menos, como considera aquí Derrida la dualidad expuesta. Y en ello se pone de manifiesto hasta qué punto este ensayo se mantiene todavía dentro de la clausura de la metafísica, más acá del paso de la fenomenología a la desconstrucción, aunque pisando ya el umbral de ese paso o de ese límite. De la misma manera atestigua también el carácter finalmente "clásico" y metafísico de este estudio, la interpretación en sus últimas páginas del *Presente Viviente* como *Absoluto fenomenológico*: aquél no es la puntualidad de la evidencia del instante, sino ya la alteridad, partición del sentido, y así, elemento de un constitutivo *retard* del discurso sobre la mostración del ser; lo Absoluto, el sentido como verdad y la verdad como telos de la historia se dan a una consciencia originaria y pura de la *Diferencia* (cf. IOG, p. 171).

Diferencia, lenguaje y escritura van a aparecer después, en *La voz y el fenómeno*, no ya como complicaciones o "dificultades" que obligan a repensar el concepto de lo trascendental, sino como unidades "analizadoras" del discurso husserliano que dislocan, desestructuran o desconstruyen la fenomenología.

2.2. La voz de la consciencia y la escritura de la diferencia

No parece posible exagerar la importancia en esta historia de *La voz y el fenómeno*. Respecto a este pequeño libro —quizás "el ensayo que más estimo" decía de él Derrida en una entrevista en 1967— cabría la tentación de atribuirle el mismo papel en la elaboración del pensamiento de Derrida que el que dicha obra le asigna en su primera página a las *Investigaciones lógicas*, como "estructura germinal de todo el pensamiento husserliano". No sería exacto, sin embargo. Es

que, como se va a ir manifestando en lo que sigue, la desconstrucción y todo lo que ésta implica —diferencia, escritura, huella,...— se resiste activamente a sufrir en su cuerpo textual una división entre el germen y el desarrollo, el origen y la continuación, el núcleo y la corteza, el interior y el exterior. Pero lo que sí queda fuera de duda es el valor estratégico y el carácter ineludible —al menos en el discurso de Derrida, si no en su texto— de la operación que lleva a cabo este ensayo sobre el problema del signo de Husserl. En la entrevista recordada añade Derrida que *La voz y el fenómeno* podría considerarse como una larga nota a *De la gramatología*. De hecho, ésta “economiza” su desarrollo, el movimiento analítico y crítico frente al fonocentrismo husserliano que lleva a cabo aquel ensayo. Más adecuado sería entonces situar este texto aparentemente parcial por su tema en una posición jurídica y estratégicamente —si no cronológicamente, en rigor— previa a la apertura en su forma más general y sistemática del pensamiento de la escritura que articula *De la gramatología*. Así, “en una arquitectura filosófica clásica, *La voz y el fenómeno* vendría en primer lugar” (PO, p.11). El libro escribe “desconstrucción” y sobre todo inscribe prácticamente la desconstrucción del logocentrismo en un determinado momento, o en una precisa profundidad, que se trata aquí de localizar, en el curso de una lectura que se orienta progresivamente hacia la cuestión “jurídicamente decisiva” del privilegio de la voz (y de la escritura fonética) en la historia de la metafísica, y precisamente, “en su forma más moderna, más crítica, más vigilante: la fenomenología trascendental de Husserl”.

El hilo conductor es la teoría de la significación y el sentido, y, en general, profundizando y radicalizando algunos de los motivos ya tratados en el primer trabajo sobre Husserl, el problema del lenguaje. Podría sorprender, en principio, la restricción de la referencia textual. Derrida se limita, en efecto, a la 1ª de las *Investigaciones lógicas*, con apenas dos digresiones: la primera, breve y apenas alusiva, sobre el sentido y la significación en las *Ideas* (objeto, por otra parte de un ensayo posterior, “La fenomenología y el querer decir”, en

Márgenes de la filosofía); la segunda, de mayor envergadura, y a decir verdad estratégicamente decisiva en la progresión del discurso y de la operación textual, acerca del tiempo, el presente y la retención, en las *Lecciones sobre la fenomenología del tiempo inmanente*. Pero en lo esencial el ensayo de Derrida limita su campo de análisis a las *Investigaciones lógicas*. Esta limitación parece obedecer, *por un lado*, a una razón metodológica y provisional, la de poder precisar en el detalle de una lectura micrológica, lenta hasta la paralización, la trama de dificultades y cuestiones que hacen “difícil y tortuoso” el itinerario de Husserl. Y la 1ª de las *Investigaciones lógicas*, por su potencia interna y por su virtualidad o su horizonte, parece cumplir las condiciones requeridas. A este motivo metodológico parece apuntar Derrida en una nota (p. 40), que, al justificar su limitación textual, deja abierta la posibilidad y la necesidad de una futura “lectura sistemática” de la fenomenología husserliana. Sin embargo, cabe pensar que, precisamente a partir de la desconstrucción que va a producir *La voz y el fenómeno*, la posibilidad de referirse a un corpus textual como totalidad coherente resultará difícilmente aceptable. Tras la operación llevada a cabo aquí, la referencia a las filosofías como totalidades sistemáticas, así como otros conceptos habituales o sonámbulos de la historiografía filosófica (génesis, estructura, evolución, influencias) quedarán puestas en cuestión, del mismo modo que los conceptos (presencia, ser, logos, verdad, idealidad) de la metafísica. Así, pues, retrospectivamente aparecerá que la en principio llamativa “parcialidad” selectiva de Derrida con el texto husserliano es una necesidad interna del tipo de lectura que se intenta o que se busca. *Por otro lado*, —y esta segunda justificación parece más clara en su forma— en las *Investigaciones lógicas* está ya “la estructura germinal de todo el pensamiento husserliano” (VG, p. 39). Más aún: ya desde la primera (“Expresión y significación”) se expone de forma muy íntegra el idealismo fenomenológico, al poner en práctica las reducciones eidética y trascendental que Husserl explicitará en obras posteriores. Y más precisamente, es en el punto de partida de esa 1ª *Investigación* —la distinción entre dos tipos de signos, la

expresión y la señal, situados el primero en el campo ideal de la consciencia, el segundo, en la relación del lenguaje con la experiencia— en donde un cierto tipo de preguntas críticas permitiría identificar la dependencia de la fenomenología respecto de la metafísica de la presencia. Y ello a pesar del rechazo husserliano de la metafísica como especulación y dogma trascendentes a la esfera originaria de la consciencia.

Tras el análisis interno y externo del texto de Husserl se verá, en efecto, que aquella distinción entre la expresión o signo con significación y la señal o signo sin significación depende del postulado de una consciencia pura pre-lingüística, y así, de una presunta presencia del sentido a una intuición plena y originaria, sin mediación semiótica o simbólica. En definitiva, la revelación de ese “impensado”, o herencia metafísica, que es el supuesto del ser como presencia, obliga a revisar aquella distinción, a experimentar finalmente que es imposible: el entrelazamiento, la *Verflechtung*—expresión de Husserl que Derrida acosa en su interrogatorio— entre la significación ideal y la señal real es irreductible. El eje de la interpretación husserliana de la significación es la liberación de ésta respecto a su encadenamiento a las señales, es decir, los signos reales o materiales: la expresión portadora de significación es una forma ideal que pertenece a la esfera de la consciencia o logos prelingüístico. La lectura de Derrida hará ver, sin embargo, progresivamente, el encadenamiento del significado a los signos, y así, la “entrada” del lenguaje en la consciencia. Se empieza a ver el horizonte de este ensayo. Es así como formula Derrida su propósito: “Se trataría, pues, sobre el ejemplo privilegiado del concepto de signo, de ver anunciarse la crítica fenomenológica de la metafísica como momento interno de la seguridad metafísica. Mejor: de comenzar a verificar que el recurso de la crítica fenomenológica es el proyecto metafísico mismo, en su acabamiento histórico, y en la pureza, meramente restaurada, de su origen” (VF, p. 41).

La Introducción de *La voz y el fenómeno* construye la lógica de la fenomenología como la unida de *idealidad* y de *vida* en el foco original de la consciencia que es el *presente viviente*. Es

cierto que ya el mismo Husserl, en la fidelidad al principio de descripción del funcionamiento de la consciencia concreta, está lejos de un intuicionismo acrítico y de un concepto simple de presencia. La constitución de la idealidad y de la propia consciencia remiten a la alteridad del tiempo y del otro. La fenomenología estaría así, “atormentada, si no discutida, desde el interior por sus propios descripciones del movimiento de la temporalización y de la constitución de la intersubjetividad. En lo más profundo de lo que liga conjuntamente estos dos momentos decisivos de la descripción, una no-presencia irreductible se ve reconocer un valor constituyente, y con ella, una no-vida o no-presencia a sí del presente viviente, una inextirpable no-originariedad” (VF, p. 43). Pero esas dificultades internas de la fenomenología obligan a profundizar en ésta como medium de presencia y ausencia, como lugar decisivo de la *inquietud trascendental* entre la consciencia pura y la consciencia cósmica, como polémica inmanente en la necesidad de “asumir libremente su propia destrucción y lanzar las metáforas contra las metáforas” (VF, p. 50).

El lenguaje tiene que articular —¿sufrir?— el juego de la presencia y la diferencia: “Es al precio de esta guerra del lenguaje contra él mismo como serán pensados el sentido y la cuestión de su origen. Se ve que esta guerra no es una guerra entre otras. Polémica por la posibilidad del sentido y del mundo que tiene su lugar en esta *diferencia*, que hemos visto que no puede habitar el mundo, sino solamente el lenguaje en su inquietud trascendental. En verdad, lejos de habitarlo solamente, aquélla es también su origen y su morada. *El lenguaje guarda la diferencia que guarda el lenguaje*” (VF, p. 51. Subrayado nuestro).

Se trata de analizar cómo *ve* y cómo *oculta* (y, así, se oculta ella misma) la fenomenología ese irreductible juego de presencia y diferencia en la raíz del lenguaje. Derrida persigue y revela en el texto de Husserl los momentos que directa o indirectamente ponen de manifiesto esa inquietud trascendental del lenguaje que impide su dominación o su estabilización por parte de una vida, una intuición o una presencia puras, sin la mediación de los signos y la escisión de la diferencia. Esos

momentos se resumen en el *formalismo* que caracteriza, junto con el *intuicionismo*, la teoría husserliana de la significación: la significación de la expresión *no* es el objeto dado a la intuición —si bien ésta guía teleológicamente la dinámica de aquella—, sino una forma ideal. Ahora bien, por razones esenciales, Husserl no pudo pensar la ley de esa separación y esa imantación del significado y la cosa: dejó irresuelta la tensión de los dos motivos mayores de la fenomenología, la pureza del formalismo y la radicalidad del intuicionismo (VF, p. 53). Más precisamente, Derrida atribuye la responsabilidad de esa irresolución a un tratamiento ingenuo del concepto de palabra. Ingenuo pero no sin historia: es la palabra como unidad indisociable de un sonido y un sentido, como *vox*. De la *gramatología* reconocerá en términos sistemáticos la determinación de ese concepto de palabra por el fonocentrismo y el modelo de la escritura fonética. Es justo esa zona de sombra, ese impensado de la fenomenología lo que “interesa” a —y la determina finalmente— esta lectura. Derrida ilumina —se diría que violentamente— esa dimensión oscura de la fenomenología, que es además la de su herencia metafísica denegada, al hacer ver la vinculación requerida, presupuesta, de la *phoné* y el *logos*, de la voz y la consciencia.

El fonocentrismo es la *respuesta* (ejercida más que pensada) que da Husserl a la *dificultad* (sufrida más que meditada) que plantea el lenguaje en cuanto que éste es, por un lado, condición de la objetividad, y, así, de la consciencia misma, y, por otro lado, instancia de la no-presencia en la consciencia. En un cierto plano, la fenomenología se ve confrontada con que lenguaje y consciencia son indiscernibles: “[...] puesto que la posibilidad de constituir objetos ideales pertenece a la esencia de la consciencia, y estos objetos ideales son productos históricos, que no aparecen más que gracias a actos de creación o de enfoque, el elemento de la consciencia y el elemento del lenguaje serán cada vez más difíciles de discernir. Ahora bien, su indiscernibilidad, ¿no introducirá la no-presencia y la diferencia (la mediatez, el signo, el remitir, etc.), en el corazón de la presencia a sí? Esta dificultad *reclama* una respuesta. Esta respuesta se llama la voz” (VF, p. 52).

Parte del fonocentrismo es su apelación al primado de la voz en el lenguaje —y al vínculo del *logos* con la palabra viva— como a una evidencia natural y originaria. (Derrida propondrá en *De la gramatología*, en *La diseminación* y en *Márgenes de la filosofía* una historia de esa “evidencia”.) Pero la voz como respuesta a la dificultad de la diferencia en la presencia concentra en sí toda la enigmaticidad y cuestionabilidad del *lenguaje como producción histórica de la diferencia*. Por cierto que ese enigma —expuesto y disimulado en la voz— no es un problema o una contradicción interna del sistema fenomenológico: más bien atraviesa y desborda ese “sistema” y sitúa a éste en la historia de la metafísica como historia del lenguaje dominado (ocultado) por la presencia. Tras el fragmento citado más arriba: «El enigma de la voz tiene la riqueza y la profundidad de todo aquello a lo que parece responder aquí. Que la voz simule la guardia de la presencia, y que la historia del lenguaje hablado sea el archivo de esta simulación, es lo que nos impide desde ahora considerar la “dificultad” a la que responde la voz, en la fenomenología husserliana, como una dificultad del sistema o una contradicción que sería propia de ella. Esto nos impide también describir esta simulación, cuya estructura es de una infinita complejidad, como una ilusión, un fantasma o una alucinación. Estos últimos conceptos remiten, por el contrario, a la simulación propia del lenguaje como a su raíz común».

Pero que el fonocentrismo en su fondo enigmático —es decir, como no-pensada solución a un problema experimentado en su camino filosófico— no “pertenezca” propiamente a la fenomenología no impide que sea justo ese presupuesto o esa “evidencia” lo que sostenga o “tome” el todo de la fenomenología. Derrida no explica la naturaleza de esa “toma” (*prise*) de la fenomenología por la excelencia de la voz, lo que le habría obligado a una reflexión metodológica que difiere aquí. Pero se habrá podido empezar a percibir ya la relevancia, si no la “pertinencia”, de las preguntas que guían esta aproximación inédita al proyecto fenomenológico.

Derrida ha anticipado el horizonte de su ensayo en la Introducción comentada hasta aquí. Se habrá confirmado ya el

Voz y fenómeno

Todo ha comenzado, sin duda, así: «Un nombre pronunciado ante nosotros nos hace pensar en la galería de Dresde... Andamos a través de las salas... Un cuadro de Teniers..., representa una galería de cuadros... Los cuadros de esta galería representan a su vez cuadros, que por su parte harán ver inscripciones que se pueden descifrar, etc.».

Nada, sin duda, ha precedido a esta situación. Nada, seguramente, la suspenderá. No está *comprendida*, como lo querría Husserl, entre intuiciones o presentaciones. Del pleno día de la presencia, fuera de la galería, ninguna percepción nos está dada, ni seguramente prometida. La galería es el laberinto que comprende en él sus salidas: jamás se ha caído ahí como en un caso particular de la experiencia, el que cree describir entonces Husserl.

Queda entonces *hablar*, hacer *resonar* la voz en los corredores para suplir el estallido de la presencia. El fonema, la *akoumene* es el *fenómeno del laberinto*. Tal es el caso de la *phoné*. Elevándose hacia el sol de la presencia, es la vía de Ícaro.

Y contrariamente a lo que la fenomenología —que es siempre fenomenología de la percepción— ha intentado hacernos creer, contrariamente a lo que nuestro deseo no puede no estar tentado de creer, la cosa misma se sustrae siempre.

Contrariamente a la seguridad que nos da de ello Husserl un poco más lejos, la «mirada» no puede «permanecer».

J. Derrida, *La voz y el fenómeno*.

papel ciertamente activo que el libro juega en la elaboración de la desconstrucción. Veamos ahora más precisamente cómo se inserta ésta en el curso de la operación anunciada. No se trata de recuperar en su estructura y en su funcionamiento la lectura y la escritura de este texto, la lectura que escribe este texto. Esto nos obligaría en rigor a una larga explicación con el texto husserliano y con otros (especialmente el de Heidegger, nombre invocado en este ensayo discretamente, pero sin ocultar su "necesidad", p. 66), y a tener en cuenta otras teorías sobre la significación (en Frege, en la filosofía analítica) así como las discusiones suscitadas acerca del valor y el alcance de esta "interpretación" de Husserl³. Para nuestra intención aquí de seguir los pasos de la desconstrucción, podrá ser suficiente una aproximación indicativa, atenta más bien a las "conclusiones" o los efectos de la operación, que a los momentos y a la necesidad de su articulación.

Cabe distinguir *tres* etapas, o tres niveles de la sollicitación del suelo metafísico de la fenomenología anunciada en la Introducción: el nivel del *comentario*, el de la *interpretación*, y el que —si bien indirectamente, y sin insistir— se llama ya *desconstrucción*. Tres niveles, y tres *potencias* hermenéuticas y dislocadoras, de la lectura de un texto. El "comentario" es el momento más respetuoso con la intencionalidad del discurso husserliano; explícita, de hecho, la coherencia y la necesidad del sistema de distinciones esenciales con que se abren las *Investigaciones lógicas*. En el centro de esas distinciones, la de idealidad y realidad, que converge con el reconocimiento de la consciencia como esfera ontológica peculiar. Y en su principio, como se ha anticipado en la Introducción, la distinción entre dos tipos de signo (*Zeichen*), el signo como expresión (*Ausdruck*), o portador de la significación ideal, y el signo como señal (*Anzeichen*) o signo sin significación ideal encade-

3.— Cf. J.D. Caputo, "The Economy of Signs in Husserl and Derrida: from Uselessness to Full Employment", en J. Sallis (ed), *Deconstruction and Philosophy*, The Univ. of Chicago Press, 1985, pp. 99 y ss.; J.L. Marion, "La percée et l'élargissement. Contribution à l'interprétation des *Recherches logiques*", en *Philosophie*, nos. 2 y 3, París, 1984.

nado al mundo real-material. El resultado más interesante de ese primer nivel de lectura es el reconocimiento de la "lógica" analítica de Husserl al distinguir la significación de la objetividad. En la 1ª investigación —pero la 4ª y la 6ª lo confirmarían— Husserl es claro: la significación no se confunde con la referencia al objeto. Prueba de ello es que puede haber significaciones contradictorias ("círculo cuadrado") que excluyen por principio la posibilidad de una objetividad —ideal o real—, término, a su vez, de una intuición. Derrida puede decir —y en el nivel de un "comentario" del texto de Husserl— que la ausencia de intuición, y del objeto que llenaría esa intuición, no sólo está *tolerada*, sino *requerida* por la estructura de la significación en general (VF, p. 154).

El nivel de la *interpretación* se sitúa —al mismo tiempo que lo revela— ante un primer tipo de dificultades que se imponen al análisis comentado. La raíz de estas dificultades es la imposibilidad de llevar a cabo de manera efectiva la distinción entre expresión y señal. Husserl llega a apelar en este contexto a lo que llama "la vida solitaria del alma" (I.L. I, 8) como instancia decisiva para "probar" la existencia de una expresión pura —enfoque de una objetividad ideal por la consciencia—, sin contaminación o mezcla de señal indicativa, esto es, comunicativa, que encadena el lenguaje a la realidad material de los signos y de la experiencia. Husserl, en efecto, argumenta que dentro del alma no puede haber comunicación, lenguaje real, o con signos reales: ahí sólo habría *lenguaje representado* o representación de lenguaje. Ahora bien, "Husserl mismo nos da los medios para pensar contra él mismo" (VF, p. 99). La teoría de la idealidad de la significación y de la reiterabilidad del signo —el mismo ideal, pues, también— que inscribe a una y a otro en el elemento de la representación, debe enseñar que, en el lenguaje, no ha lugar, no hay lugar para distinguir entre realidad y representación. Pero la consecuencia de esto es que el principio, si no el deseo, de la distinción entre lenguaje expresivo y lenguaje indicativo queda afectado muy profundamente. Si la distinción entre lenguaje expresivo y lenguaje indicativo, o entre lo expresivo y lo indicativo del lenguaje, se apoya finalmente en

la idea de que el primero es un lenguaje representado o ficticio y el segundo un lenguaje real o efectivo, entonces aquella distinción deja de aparecer fundada. El deseo que impulsa el análisis —deseo de presencia a través de la purificación de la expresión que en su normatividad ideal debería exponer en la significación ideal una objetividad pura, deseo de derivar o secundarizar el signo como tal y la señal— ese deseo que impulsa el análisis está desmentido o desautorizado por el propio análisis. La *Verflechtung*, el entrelazamiento de expresión e indicación parece entonces irreductible, y la unidad de la significación se vuelve a imponer tras el intento fenomenológico imposible de su división.

De este problema —no tematizado por Husserl como tal, pero identificable en su texto— se derivan otros. Todos ellos tienen que ver con la aludida tensión entre formalismo e intuicionismo, que Husserl habría dejado irresuelta e impensada. Se trata en una palabra de que la fenomenología tiene que reconocer el trabajo del signo y el lenguaje real, histórico, en la constitución de la verdad. Pero eso tendría que obligarle a cuestionar —cosa que Husserl no hace— el principio de la presencia, el absoluto como presente viviente. Justamente es el cap. V de *La voz y el fenómeno* ("El signo y el parpadeo (*clin d'oeil*)"), que trata del problema del tiempo, el que se mueve más abiertamente en este plano de la "interpretación". El resultado o la potencia de esta segunda etapa de la lectura, o interpretación, puede interpretarse a su vez como la necesidad de una explicación de la fenomenología con el problema del signo. O incluso: en su interpretación Derrida habría fijado la tensión intrafenomenológica de formalismo e intuicionismo para *salvar el signo*. Salvar el signo de una ontología ingenua que lo somete simplemente a la verdad del ser; salvar el signo de una pretendida pero finalmente imposible operación de purificación respecto a la *symploké* irreductible de expresión e indicación en la significación; salvar el signo del mito del presente viviente actual no fisurado por la retención; y en fin, salvar el signo del ideal inencontrable de una consciencia pura de un sentido pleno de un objeto ideal.

Ahora bien, esa interpretación no es el último paso. Es importante notar aquí que la explicación de la fenomenología con el signo no puede estabilizarse o reconciliarse con algo así como una "fenomenología semiológica". Ésta, dirá más tarde Derrida, es imposible. Así, pues, la aporía encontrada en la fenomenología por su interpretación requiere por sí misma la búsqueda de otro enfoque, una "salida" de la fenomenología. Aunque todo el ensayo está imantado hacia esa "salida", hacia el giro de una desconstrucción de la *phone* y el logos, este tercer nivel de la lectura se hace patente sobre todo en los dos últimos capítulos, "La voz que guarda el silencio", y "El suplemento de origen". Es ahí donde se formaliza la distancia entre el horizonte del texto husserliano leído, y el horizonte de la lectura derridiana; o la diferencia entre la pertenencia de la fenomenología fonocéntrica a la clausura de la metafísica y la apertura del pensamiento de la escritura a un más allá del saber absoluto. A decir verdad, no cabe considerar —en cualquier caso no aquí— la desconstrucción como el "método", ni siquiera como la operación activa que lleva a cabo esa diferencia. En algún pasaje (cf. VF, p. 101) se sugiere que aquélla es el efecto de un cierto trabajo del signo en el lenguaje de la metafísica: el trabajo, "comenzado ya desde siempre", que vincula la presencia a la representación en el lenguaje, o la "cosa" misma, al lenguaje.

Sea operación o sea efecto, —en cualquier caso un tipo de lectura que no puede abandonar el texto que desconstruye (cf. VF, p. 149)—, la desconstrucción afecta en este caso de forma directa a los conceptos fenomenológicos y metafísicos de percepción, constitución, ser y palabra. *a)* La penetración del lenguaje en el corazón mismo de la presencia deja pensar que "la percepción no existe" (VF, p. 92, nota), o que no ha habido jamás percepción (VF, p. 167). Y eso es sustraerle a la fenomenología, "que es siempre fenomenología de la percepción", lo que ella llama la "cosa misma". *b)* El tiempo, como necesidad de la retención inactual o huella retencional, y como condición de la autoafección, desconstruye la subjetividad y el concepto mismo de la constitución (VF, p. 142, nota). El tiempo, ya exterioridad y espaciamento, hace de la

reducción trascendental una "escena" (VF, p. 145) y sitúa a la subjetividad en el orden de lo constituido. *c)* La fenomenología es finalmente ontología. Esto es así en Husserl y en el Heidegger de *Ser y tiempo*, si bien para el primero el fenómeno del ser es una evidencia, y para el segundo el comienzo de una cuestión, que le llevará a una "destrucción" de la historia de la ontología metafísica y a la elaboración de una "ontología fundamental" a partir del análisis de la existencia histórica. En Husserl el ser es la presencia en cuanto correlato de una consciencia o vida trascendental capaz de repetirla en su idealidad. Ahora bien, el problema del signo, el "trabajo" del signo, disloca la relación entre vida trascendental y presencia del ser: la eficacia del signo es indisoluble de una eficacia de la muerte en la vida, de la ausencia en la presencia. "Es, pues, la relación con *mi muerte* (con mi desaparición en general) lo que se esconde en esta determinación del ser como presencia, idealidad, posibilidad absoluta de repetición. La posibilidad del signo es esta relación con la muerte" (VF, p. 104). De nuevo aquí se ve que la desconstrucción está reclamada por el texto mismo al que se desconstruye, texto, pues, que se desconstruye a su vez en una compleja reflexividad. Sería abusivo, pero no simplemente impertinente, hablar de una *autodesconstrucción* de la fenomenología como ontología. En cualquier caso, Derrida puede "usar" muy directamente el texto mismo de Husserl para poner en evidencia la perturbadora relación de la vida con la muerte (y así, la finitud del logos, la clausura de la metafísica). Las *Investigaciones lógicas* estudian detenidamente las llamadas "expresiones esencialmente ocasionales", a las que pertenece el pronombre personal "yo". Aplicando rigurosamente las "distinciones esenciales", propuestas por el propio Husserl entre actos de dar sentido y actos de cumplir sentido, a ese tipo de expresión —que Husserl prefiere llamar "anormales"—, Derrida deduce "yo soy mortal" a partir de "yo soy", y "yo soy" a partir de "yo estoy muerto": la historia extraordinaria del señor Valdemar (de Edgar A. Poe, destacada en el exergo del libro) en la historia ordinaria del lenguaje (VF, p. 158). *d)* La desconstrucción del ser remite finalmente a la desconstrucción de la

palabra (*mot*) o unidad teleológicamente atómica del sonido y sentido. El primado de la palabra en la estructura de la significación es solidario con la excelencia de la voz fenomenológica como conciencia que guarda el sentido. En rigor, es la desconstrucción de la palabra como tal —su división alquímica y su diseminación irrecuperable, la operación literaria de Mallarmé— lo que posibilita y requiere la desconstrucción de la palabra "ser" (cf. VF, pp. 131-132). De la gramatología volverá de forma más sistemática al concepto de palabra, y a lo que la vincula a la escritura fonética y a la metafísica de ésta. Aquí Derrida se limita a situar la solidaridad entre la desconstrucción de la *onto*-logía y la de la *onto*-logía.

Tras esta *tercera* lectura de Husserl se impone, decíamos, una salida de la metafísica o voz sin diferencia —oírse hablar absoluto— hacia una *escritura de la diferencia*, hacia una *escritura de la escritura*. Pero en esta coyuntura histórica, el más allá del logocentrismo aparece como lo "innombrable" (VF, p. 135). Se requieren, entonces, literalmente, "pensamientos inauditos" (VF, p. 165). Pero éstos sólo pueden buscarse y decirse "a través de la memoria de los viejos signos", como "signo", "huella", "fuerza", "suplemento", "diferencia". *La voz y el fenómeno* prefigura así el programa de lo que se llamará más adelante la estrategia *paleonómica* de la desconstrucción.

3. La hipótesis gramatológica

3.1 Escritura y desconstrucción

Ya en los primeros pasos del camino de Derrida a la desconstrucción, antes en cualquier caso de que aquella operación se formalice como un cierto programa de interpretación de los textos y de la experiencia (y de la experiencia como texto), se ha podido destacar la recurrencia y la relevancia del tema de la escritura, como fondo del lenguaje. Muy abiertamente en las dos lecturas estudiadas en el capítulo anterior de Husserl: la primera, por su énfasis de la función trascendental de la escritura en la constitución histórica de la objetividad; la segunda, en cuanto que asigna al fonocentrismo de la conciencia pura la pertenencia de la fenomenología a la metafísica tradicional de la presencia. El hilo de ese interés puede seguirse igualmente en las explicaciones con el estructuralismo, la literatura y la cultura judía del libro que Derrida propone en sus primeros trabajos. Ahora bien, la explicación de la desconstrucción como programa requiere una sistematización del problema de la escritura inderivable de aquellas premisas. Cabe anticipar el principio de este vínculo entre desconstrucción y escritura: la totalidad mayor, en cualquier caso, la totalidad más potente, con la que se encuentra el programa destructor es el logocentrismo, la metafísica y la episteme occidentales fundados en la correlación de logos y ser como presencia. A partir de una cierta profundización crítica en el concepto de escritura, aquella metafísica aparece o se revela como *la* metafísica de la escritura fonética, como una

“interpretación” —histórica, violenta, etnocéntrica— fonológica de la escritura, el lenguaje y la experiencia. Sin duda, el texto en que Derrida articula de modo más sistemático la apertura a un pensamiento de la escritura que supere aquella limitación etnocéntrica, y la exigencia de una desconstrucción del logocentrismo, es *De la gramatología*. La primera parte de esta obra constituye quizá la más eficaz “introducción” a las bases teóricas de este movimiento. En ella, Derrida es muy explícito en el reconocimiento de los motivos en que estratégicamente apoya su propia elaboración: fenomenología del tiempo, destrucción heideggeriana de la ontología, concepto nietzscheano de interpretación activa, pensamiento de la huella como alteridad en Levinas, cierta problemática biológica, el psicoanálisis y la lingüística moderna.

Así anuncia Derrida el movimiento general de esa primera parte de *De la gramatología*: ésta esboza “una matriz teórica”, al mismo tiempo que indica “determinados puntos de referencia” y propone “algunos conceptos críticos” (DG, p. 3). El texto elabora la matriz teórica de un pensamiento de la escritura proyectando las investigaciones modernas positivas sobre la historia y los tipos de escritura en una renovación radical de la filosofía y la ciencia del lenguaje. En rigor, una condición histórica y no sólo teórica de la apertura gramatológica y de su programa reconstructor es la universalización del problema del lenguaje. Si bien éste nunca había sido un problema entre otros, “nunca como en la actualidad ocupó como tal el horizonte mundial de las investigaciones más diversas y de los discursos más heterogéneos por su intención, su método y su ideología” (DG, p. 11). Esa problemática del lenguaje, sin perder su universalidad, se transforma o se desplaza al hacerlo converger con una interpretación sistemática de importantes aportaciones arqueológicas, históricas y psicológicas al estudio de la escritura.

Aunque la gramatología en el sentido de Derrida, como pensamiento ultratrascendental y postmetafísico de la escritura, no coincide con la gramatología positiva o ciencia regional empírica de la escritura, las investigaciones que se encuadran en, o que configuran, esa ciencia son del mayor interés para el

programa de Derrida. El cap. 3 de la 1ª parte presenta una elaborada síntesis de esa “ciencia” a partir de su surgimiento en el siglo XVIII (Warburton, Leibniz) hasta los estudios más próximos de Madeleine David, M. Cohen, A. Leroy-Gourhan, I. Gelb, y otros. Pero el eje teórico más visible del discurso de Derrida en esta obra es una crítica interna de la lingüística saussuriana y postsaussuriana. A partir de esa perspectiva, la gramatología aparece como una semiología consecuente con la radicalización del papel del significante en la organización de la experiencia. Pero el paso del lenguaje a la escritura no afecta sólo a la lingüística o a la filosofía del lenguaje, ni se agota en una ciencia regional de los tipos de escritura o gramatología positiva. El concepto de escritura que se busca como fondo del lenguaje conmueve el suelo mismo de la conceptualidad filosófica y científica a partir de la cual se ha pensado y objetivado hasta ahora tanto el lenguaje como la escritura, es decir, la representación del lenguaje como expresión, y la representación de la escritura como representación del lenguaje. Esto quiere decir que la problemática abierta por una gramatología lleva coherentemente a la necesidad de revisar, y finalmente a dislocar o desconstruir el logocentrismo que gobierna aquella conceptualidad. Y en esa coyuntura Derrida subraya la proximidad de su empresa con los discursos críticos radicales recordados más arriba, los de Nietzsche, Freud, Heidegger y Levinas.

Pero si pensar la escritura hasta su estrato o su suelo prelingüístico conduce, por un lado, a esa “destrucción” interna de la tradición, por otro lado, aquel pensamiento conduce a, o produce, una nueva conceptualidad, como hemos sugerido. Derrida expone y pone en práctica esos conceptos críticos —archiescritura, texto, huella, *differance*, suplemento— en el curso de una nueva forma de lectura; “nueva” por su diferencia respecto a las categorías de la historia de las ideas, de la literatura y de la filosofía. La segunda parte de *De la gramatología* parece por lo pronto una “aplicación” de los principios de esa lectura al *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau. En rigor, sin embargo, ese texto de la segunda parte es más que un “ejemplo” en el que desarrollar e

Lectura y escritura

Al radicalizar los conceptos de interpretación, de perspectiva, de evaluación, de diferencia y todos los motivos "empiristas" o no filosóficos que a lo largo de la historia de Occidente no han dejado de atormentar a la filosofía y que no han tenido sino la debilidad, por otra parte ineluctable, de producirse en el campo filosófico, Nietzsche, lejos de permanecer simplemente (con Hegel y tal como lo querría Heidegger) dentro de la metafísica, habría contribuido con fuerza a liberar el significante de su dependencia o de su derivación en relación al logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido que se lo entienda. La lectura y por lo tanto la escritura, el texto, serían para Nietzsche operaciones "originarias" (ponemos esta palabra entre comillas por razones que aparecen más adelante) respecto de un sentido al que en principio no tendrían que transcribir o descubrir, que no sería por lo tanto una verdad significada en el elemento original y la presencia del logos como *topos noetós*, entendimiento divino o estructura de necesidad apriorística.

J. Derrida, *De la gramatología*

ilustrar la "teoría". Es que en ese ensayo Rousseau plantea temáticamente a su vez el problema de la escritura y revela o permite revelar la significación de ese problema en la historia de la filosofía. La articulación entre la perspectiva "histórica" de esa lectura y su horizonte "teórico" se objetiva en el concepto de *suplemento*. Éste es al mismo tiempo un término que aparece en el texto de Rousseau —para designar la escritura y el autoerotismo como formas de sustitución peligrosa del lenguaje y el sexo "naturales"— y un concepto crítico, y "metódico", propuesto por Derrida, para pensar los efectos de sustitución, secundariedad y diferencia que produce una escritura general en lo originario.

Pero insistamos, en el marco de este esquema sumario del movimiento general de *De la gramatología*, en lo que liga el descubrimiento de la escritura general, o archiescritura —más allá del etnocentrismo de la escritura fonética o de la interpretación fonética de la escritura— y los movimientos de desconstrucción. Uno y otro motivo obedecen a la ley de una configuración histórica. La fuerza —el riesgo y la audacia— de la hipótesis gramatológica no tiene nada que ver con la búsqueda de originalidad o el deseo de creación: la inscripción de aquella hipótesis en el texto de Derrida, la *escritura de la escritura*, es indesligable de la interpretación que ese mismo texto hace de su propia condición histórica de posibilidad. La justificación teórica de este movimiento no puede ser, por eso, "absoluta y definitiva"; su lenguaje se mueve "en el interior de una tópica y de una estrategia históricas", responde "a un estado de fuerzas y traduce un cálculo histórico" (DG, p. 91).

Así, Derrida apela, para "justificar" —expresión significativamente frecuente en este texto (cf. DG, pp. 14, 60, 91, 202)— su propuesta, a ciertas instancias científicas (la extensión del concepto de huella en biología; cibernética y matemáticas), histórico-culturales (los grandes avances en el desciframiento de escrituras no occidentales), filosóficas (los citados discursos críticos) e histórico-técnicos (la mutación de la escritura en los nuevos medios de registro, la "muerte de la civilización del libro", según otra interpretación que la de McLuhan). Ahora bien, lo que mejor resume la condición histórica que posibilita

la liberación de un pensamiento de la escritura es un desplazamiento en el concepto de lenguaje. La mencionada universalización del problema del lenguaje da lugar a una experiencia de éste en su precariedad como síntoma o signo de crisis: al ocupar todo el espacio problemático, al neutralizar todo sentido trascendente al juego de los signos como ilusión, "el lenguaje se halla amenazado en su propia vida, desamparado, desamarrado, por no tener ya límites, remitido a su propia finitud en el preciso momento en que sus límites parecen borrarse, en el momento en que deja de estar afirmado sobre sí mismo, contenido y *delimitado* por el significado infinito que parecía excederlo" (DG, p. 11).

Lo que hay que ver ahora es la coherencia y el desplazamiento, la lógica de una necesidad interna y de una dislocación desestructuradora, en el paso desde esa experiencia crítica del lenguaje a la liberación de la escritura. La escritura en tanto dominada por el habla aparece como una representación —técnica, externa, artificial y secundaria— de un lenguaje natural, interno, primitivo, esto es, la voz: la escritura sería entonces un signo de signo, un significante de significante. Ahora bien, sobre esa base cabe entender la transformación del lenguaje en escritura en los siguientes términos: "Por una necesidad casi imperceptible, todo sucede como si, dejando de designar una forma particular, derivada, auxiliar, del lenguaje en general [...], dejando de designar la película exterior, el doble inconsistente de un significante mayor, el *significante del significante*, el concepto de escritura comenzase a desbordar la extensión del lenguaje. En todos los sentidos de la palabra, la escritura *comprendería* el lenguaje. No se trata de que la palabra "escritura" dejase de significar el significante del significante, sino que aparece bajo una extraña luz en la que "significante" deja de definir la duplicación accidental y la secundariedad caduca. "Significante del significante" describe, por el contrario, el movimiento del lenguaje" (DG, pp. 11-12).

La búsqueda del fondo grafemático coincide con la intuición de que el concepto occidental de lenguaje como medio de expresión y producción del sentido corresponde a una apariencia, al "disfraz" de una escritura primera. No se trata de

desestimar o rechazar sin más ese concepto de lenguaje regido por el privilegio de la *phoné* y la represión de la escritura a una función secundaria e instrumental. La salida de ese sistema fono-logo-céntrico hacia una gramatología *no* puede proceder de un relativismo historicista incapaz de aprehender y asumir la necesidad a que ha obedecido aquel sistema. Aquí no tiene sentido hablar de contingencia, de azar o de elección: el sometimiento de la escritura a partir de lo que empieza ahora a revelarse como un disfraz de ésta, es decir, a partir de la voz como esencia natural del lenguaje, forma parte del sistema —filosófico, científico y técnico— que ha dominado la historia occidental durante los últimos tres milenios. La "aventura" histórica de ese sistema habría sido la del logos, cuya posibilidad se debe considerar ahora como disfraz, represión y olvido de la escritura. Ahora: en el momento en que esa escritura empieza a dejar ver su clausura o su finitud histórica, en el momento en que se anuncia una "mutación" de la historia de la escritura, las instancias que revelan o significan esa mutación apuntan, si no a una "muerte del habla", sí a una "nueva situación" de ésta "dentro de una estructura de la que ya no será arconte" (DG, p. 14).

La inversión de la jerarquía clásica de la voz sobre la grafía, o más bien la extensión de la escritura de tal modo que ésta "comprenda" —abarque y haga inteligible— todas las manifestaciones del lenguaje, afecta al conjunto del saber y la cultura. Pero el lugar en que se revela su mayor poder de conmoción es el de la relación del logos y la verdad tal como ha sido pensada en la metafísica. «La "racionalidad" —tal vez sería necesario abandonar esta palabra, por la razón que aparecerá al final de esta frase— que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un logos e inaugura la destrucción, no la demolición sino la des-sedimentación, la des-construcción de todas las significaciones que tienen su fuente en este logos. En particular la significación de *verdad*.» (DG, pp. 16-17.) Ese concepto de verdad, esa significación de verdad, es indisoluble de la posibilidad de un significado inteligible de jure al margen de un significante sensible, exterior, espacial. Ahora bien, es esa posibilidad la que había creído salvaguardar el

sistema del lenguaje como *phoné*, en cuanto que el oírse hablar se constituye en interioridad, *psyché* o consciencia, afín a lo inteligible, universal o trascendental, y al mismo tiempo excluye o secundariza lo exterior, sensible, mundano o material. Si, por un lado, el concepto fonocéntrico de verdad es el concepto de significado separable del significante, y si, por otro lado, la escritura anunciada o buscada en la base del lenguaje es la extensión y liberación del significante respecto a un significado trascendente, se entiende el papel estratégico que debe asumir el concepto de *signo* (la unidad y la división de significante y significado) en la operación de Derrida. Por cierto que el concepto de signo pertenece a la clausura de la metafísica en la medida en que al menos implícitamente postula un significado inteligible o trascendental, y un logos absoluto o subjetividad infinita como lugar de lo trascendental. En ese sentido cabe decir que “la época del signo es esencialmente teológica”. Pero una cierta elaboración del concepto de signo —en suma, la radicalización del juego del significante y la extensión ilimitada de la interpretación— puede hacer de aquél un concepto crítico de la tradición de que forma parte. En esto, el concepto de signo es ejemplar de cómo actúan en general los movimientos de desconstrucción. Ésta conmueve una tradición o una herencia sólo si la habita: los “instrumentos” de la desconstrucción son elementos de la máquina a desconstruir empleados fuera de su función habitual. “Los movimientos de desconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir, sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de desconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo”. (DG, pp. 32-33).

Se entiende, así, por qué tanto el tema de la escritura general, como el programa de la desconstrucción, y la “matriz

teórica” que los vincula en la gramatología, aparecen en el texto de Derrida tan esencialmente ligados a las investigaciones semiológicas y a la lingüística moderna. Derrida justifica todavía en términos más precisos el privilegio estratégico de la lingüística en la apertura gramatológica. Se ha señalado que ésta converge con los discursos destructores de la metafísica, especialmente los de Nietzsche y Heidegger. Con estrategias distintas uno y otro ponen en cuestión el *sentido del ser*. Ahora bien, el sentido del ser, el sentido de la palabra “ser”, está ligado a un *lenguaje de palabras*, a una lengua constituida por esas unidades atómicas de sonido y de sentido que son las palabras. Desde esa perspectiva, la fuerza crítica y desconstruktiva de cierta lingüística reside en que finalmente —y no sin contradicciones o retrocesos— se abre a una significación que quiebra la unidad de la palabra. Pero no debe creerse en una continuidad, en una derivación de la gramatología a partir de la lingüística: aquélla nace más bien del énfasis *desorbitante* (cf. DG, p. 201) en ciertos motivos de la lingüística moderna —arbitrariedad del signo, significación como diferencia—, y de la desconstrucción de los supuestos fonocéntricos que siguen actuando incluso en los momentos más críticos de esa lingüística.

3.2. De la lingüística a la gramatología

Inicialmente las cuestiones sobre el origen y la esencia del lenguaje parecen inseparables de las cuestiones sobre el origen y la esencia de la escritura. Sin embargo, las tradiciones científicas correspondientes —la lingüística y la gramatología positiva— no han entrado en relación de diálogo o de crítica recíproca. La lingüística moderna, en el momento en que alcanza, con Troubetzkoy y Saussure, el rigor epistemológico que la llevó un tiempo a ser valorada como modelo de las “ciencias humanas”, excluye la escritura justamente para definir la unidad interna de su objeto: “La ciencia lingüística determina el lenguaje —su campo de objetividad— en última instancia y en la simplicidad irreductible de su esencia,

como la unidad de *phoné*, *glossa*, y *logos* [...]. Inclusive si se quisiera confinar la sonoridad en el ámbito del significante sensible y contingente (lo que sería imposible, en sentido estricto, pues las identidades formales recortadas en una masa sensible son ya idealidades no puramente sensibles), sería necesario admitir que la unidad inmediata y privilegiada que funda la significación y el acto de lenguaje es la unidad articulada del sonido y del sentido en la fonía. Frente a esta unidad la escritura siempre sería derivada, agregada, particular, exterior, duplicación del significante: fonética" (DG, pp. 39-40). Y por su parte, los gramatólogos, en general historiadores, epigrafistas y arqueólogos, no han vinculado sus investigaciones a la lingüística moderna. Frente a esto, lo que, en una palabra, propone Derrida, es que la lingüística supere su limitación fonológica, y que la gramatología positiva incorpore a su inquisición histórico-cultural una conceptualidad teórica como la que puede proporcionar el estudio estructural, formal, de la lengua.

Ahora bien, no se busca aquí una síntesis o un equilibrio: la gramatología que propone Derrida es, como veremos, "ultratrascendental", deja atrás tanto la lingüística científica como la gramatología positiva o pretrascendental. Lo que hemos señalado más arriba acerca del enlace interno entre el descubrimiento de la (relevancia de la) escritura y los movimientos de desconstrucción sugiere ya que no será posible algo así como un equilibrio tranquilo de gramatología y lingüística. El hilo conductor en el "diálogo" que produce o provoca Derrida entre esas ciencias es la ley de una tensión o una contradicción. En principio, cabría pensar, en función de la significación reconocida a la escritura, en que la gramatología llegase a ser una "ayuda esencial" para la lingüística. Y sin embargo, la escritura, más que elemento constructivo de una nueva, más científica, lingüística, es el operador de una dislocación de las relaciones entre aquella disciplina y su campo objetivo; y así, una solicitación, una puesta en cuestión de sus supuestos metafísicos ignorados. Como que esos supuestos obstaculizan justamente, de forma muy activa, la posibilidad de la constitución de una ciencia general de la

escritura. Con este tipo de preguntas se aproxima Derrida a la nétesidad de aproximar lingüística y gramatología: "¿No se descubre, [...] actuando eficazmente en el movimiento por el que la lingüística se ha instituido como ciencia, una presuposición metafísica en lo que se refiere a las relaciones entre habla y escritura? ¿Esta presuposición no obstaculizará la constitución de una ciencia general de la escritura? Al mostrar esta presuposición, ¿no se conmueve el paisaje en el que se instaló apaciblemente la ciencia del lenguaje? ¿Para lo mejor y para lo peor? ¿Para la ceguera y para la productividad?" (DG, p. 39).

Pero la tensión o la contradicción entre lingüística y gramatología no es simple. Y de ahí también el interés de recorrerla y reconocerla en el detalle de su movimiento y su configuración. Para lo cual Derrida toma como ejemplo privilegiado el *Curso de lingüística general* de Saussure. Por un lado, a este texto se le asigna habitualmente el rango de obra fundacional de la lingüística científica moderna, que ha liberado la objetividad específica y estructural del lenguaje; por otro lado, y ante ciertas cuestiones —en suma, las derivadas de la relevancia de la escritura— el discurso saussuriano repite, a veces con una asombrosa proximidad literal, la cadena de conceptos metafísicos que desde Platón y Aristóteles hasta Hegel y Husserl pasando por Rousseau han subordinado tradicionalmente el lenguaje al logos, y la significación a la presencia. Sin perder el hilo de una lectura sistemáticamente atenta a esa contradicción en el *Curso*, Derrida recurre, sin embargo, en varios momentos, tanto a desarrollos posteriores del modelo saussuriano (Martinet, Jakobson, Benveniste) como, sobre todo, a otros movimientos lingüísticos originales (glosemática de la escuela danesa, semiótica de Peirce) que se revelan, ante las cuestiones gramatológicas, de naturaleza más crítica, más compleja, en cualquier caso más resistente al logocentrismo, que el *Curso* de Saussure. Derrida hace un uso estratégico de estos movimientos en la elaboración de su propio discurso: en éste, la radicalización del principio formalista en Hjelmslev y Peirce ocupa un lugar intermedio entre la exclusión dogmática de la escritura por el fonocentrismo de Saussure, y la

liberación de la gramatología mediante el concepto de huella.

A) La lectura se orienta por el tema de lo interior y lo exterior, el adentro y el afuera del lenguaje, y recorre tres etapas. En primer lugar, Derrida subraya el momento regresivo del discurso de Saussure: su tendencia a reducir los hechos de lenguaje a un sistema interno, cerrado, como el principio estructural de la lengua. Por cierto que esa reducción, esa determinación formal, responde a una necesidad epistemológica legítima: "La cientificidad de la lingüística exige como condición, en efecto, que el campo lingüístico tenga fronteras rigurosas, que sea un sistema reglado por una necesidad interna y que, en cierto modo, su estructura sea cerrada" (DG, p. 44). Pero es ese motivo de la identidad de la lengua como interioridad lo que motiva la exclusión de la escritura justamente como algo exterior a la esencia "natural", fonética, de la lengua. Ya aquí empieza a señalarse la contradicción interna del *Curso*: exclusión de la escritura como algo añadido, derivado, cultural, frente a una lengua hablada, independiente, primitiva, natural, cuyo sistema es postulado, sin embargo, como puramente formal —sin relación con ninguna sustancia material determinada, como el sonido, pues— en virtud del principio de la arbitrariedad del signo lingüístico. Pero ante todo hay que ver la lógica que liga la constitución de la lingüística como ciencia y la represión de la escritura. El capítulo VI del *Curso*, en el que Saussure explica tal exterioridad de la escritura a la identidad de la lengua, resulta ser un elemento fundamental en la economía del sistema de esta "ciencia". Lo que justificaría esa exclusión es la representación —tradicional— de la escritura como fenómeno limitado y derivado frente al carácter autónomo y original del lenguaje hablado. Pero esa representación de la escritura como dependiente de la lengua hablada depende a su vez de un tipo de escritura, o más exactamente, del modelo o el telos de un tipo de escritura: la fonética. De hecho, es ésta la única que considera Saussure, tras una simplificadora referencia a las

escrituras ideográficas. Ahora bien, es el acrítico y en cualquier caso limitado concepto de escritura al que da lugar el modelo de escritura fonética lo que está en la base de la exclusión de la escritura como lingüísticamente irrelevante. Derrida explica esta solidaridad entre la exclusión de lo exterior (al lenguaje como tal) y la constitución de lo interior (del lenguaje como tal): «No es por azar que la consideración exclusiva de la escritura fonética permite responder a la exigencia del "sistema interno" de la lengua, inclusive si no logra hacerlo de hecho. La limitación saussuriana no responde, por una feliz comodidad, a la exigencia científica del "sistema interno". Esta exigencia está constituida, como exigencia epistemológica en general, por la posibilidad de la escritura fonética y por la exterioridad de la "notación" respecto a la lógica interna» (DG, p. 45).

Pero es significativa la inquietud de Saussure ante el problema. La exterioridad de la escritura no es simple, no es simplemente exterior: deforma y contamina desde afuera, artificialmente, el interior "natural" de la lengua hablada. En esa inquietud, Saussure repite la condena platónica y rousseauiana de la escritura como peligro de muerte para la palabra viva del alma capaz de asistir con su presencia a lo que se dice. Aquí, pues, vuelve a señalarse el vínculo entre descubrimiento de la relevancia de la escritura y programa destructor del logocentrismo metafísico. Es el momento de precisar, sin embargo, que esa desconstrucción no consiste simplemente en invertir la jerarquía, en subordinar el habla a la escritura —en sentido corriente, o según el modelo fonético—, sino en producir un concepto de escritura que abarque, como una posibilidad suya, lo que llamamos habitualmente el habla. O que el lenguaje, todo el lenguaje como tal, es, como se anunciaba al principio de la obra, escritura. Lo cual por cierto obliga a pensar de otra manera la distribución de *vida y muerte* entre la palabra "viva" y la letra "muerta".

En rigor, una escritura puramente fonética es imposible: el espaciamento de toda inscripción impide una adecuación estricta con la linealidad temporal continua de la secuencia temporal hablada. Pero ese espaciamento —esa representa-

ción o puesta en escena, esa diferencia— no violenta a un habla inocente, natural, expresión pura de vida pura. La relación íntima de vida y muerte, que Derrida había revelado ya en su lectura de Husserl con Edgar A. Poe, aparece aquí también en toda su necesidad. “El hecho de que un habla llamada viva pueda prestarse el espaciamento en su propia escritura, es lo que originariamente la pone en relación con su propia muerte”. (DG, p. 52) La parcialidad o la ceguera de Saussure ante la posibilidad —en rigor, ante la necesidad— de la escritura no-fonética procede de una “decisión” violenta para defender como “natural”, la autorrepresentación logocéntrica e intuicionista de la lengua occidental, o de la metafísica. En esto, la cientificidad o la universalidad de esta lingüística parece esencialmente limitada por “un etnocentrismo occidental, un primitivismo prematemático y un intuicionismo preformalistas” (DG, p. 53).

No se trata de “criticar” simplemente ese fonocentrismo, al menos no en el nivel en que se mueve el discurso de Saussure: éste tiene razón, en ese nivel, en defender la lingüística de la representación escrita de la lengua hablada. Pero la legitimidad del discurso de Saussure es relativa, válida sólo en el interior de un modelo lingüístico determinado: justamente el sistema de lengua vinculado a la escritura fonético-alfabética en la que se produce y se extiende el logocentrismo, esto es, la “época” del habla plena. Una toma de consciencia de los límites y las presuposiciones que se derivan de la pertenencia a ese modelo histórico, a esa “lengua”, se concreta en el cuestionamiento del esquema interior/exterior para delimitar el habla y la escritura: “Una lingüística no es *general* mientras defina su afuera y su adentro a partir de modelos lingüísticos *determinados*; mientras no distinga rigurosamente la esencia y el hecho en sus respectivos grados de generalidad. El sistema de la escritura en general no es exterior al sistema de la lengua en general, salvo si se acepta que la división entre lo interior y lo exterior pasa por el interior de lo interior o en el exterior de lo exterior, hasta el punto de que la inmanencia de la lengua esté esencialmente expuesta a la intervención de fuerzas en apariencia extrañas a su sistema” (DG, p. 56).

B) Ahora bien, la revelación de la dependencia fonologocéntrica del *Curso* es sólo una primera etapa de la lectura de Derrida. Un *segundo* momento de ésta reconoce en aquel texto, en un estrato de éste diferente y antagónico al que hemos individualizado más arriba, una ocasión, un lugar de *liberación de la gramatología* buscada. Ésta ocurre precisamente cuando no se habla de la escritura. Es ahora cuando aparece el lado fecundo de la contradicción de Saussure. Derrida anticipa así el sentido general de esta segunda lectura: “Es en el momento en que ya no se trata de manera expresa de la escritura, en el momento en que se ha creído cerrar un paréntesis sobre este problema, cuando Saussure libera el campo de una gramatología general. Que no sólo no estaría ya excluida de la lingüística general, sino que la dominaría y la comprendería. Entonces se percibirá que quien era arrojada fuera de las fronteras, la errante proscrita de la lingüística, nunca dejó de obsesionar al lenguaje como su primera y más íntima posibilidad. Entonces se escribe en el discurso de Saussure algo que nunca fue dicho y no es otra cosa que la escritura como origen del lenguaje” (DG, p. 57).

Es a una *liberación recíproca* a lo que hay que estar atentos aquí: la lingüística se hace realmente general cuando se abre a la escritura (a una inclusión de la escritura en el lenguaje, y a una experiencia no fonética de la escritura) y la gramatología como pensamiento de la escritura —y no sólo como historia empírica de ésta— resulta posibilitada por una cierta elaboración de los conceptos con los que la lingüística piensa la lengua. Esos conceptos que articulan así lingüística y gramatología son principalmente la *arbitrariedad del signo* (frente a la tesis fonologocéntrica de una relación natural de sonido y sentido en el habla) y la *diferencia* como principio de constitución de los signos en su doble cara de significante y significado (frente a la tesis fonologocéntrica de un significado pleno, identidad positiva y sustancial que remitiría a su vez, teleológicamente al menos, a la presencia directa de la cosa misma a la consciencia). Esos dos motivos, explícitos y sistemáticamente eficaces en el texto de Saussure, dan paso a un concepto, que pertenece propiamente al campo gramatoló-

gico más que al lingüístico, y con el que, como vamos a ver, cabe pensar la escritura como tal, o como origen (tachado) del lenguaje, la *archiescritura*: el concepto de huella.

C) Es cierto que en su literalidad el *Curso* delimita el campo de aplicación del principio de arbitrariedad del signo en el interior de una relación presuntamente natural entre la voz y el sentido, entre el "verdadero" significante y el significado. Pero esto es una nueva instancia de la contradicción de Saussure entre su exigencia de formalismo y su presupuesto logocéntrico. En rigor, la noción de arbitrariedad, aproximable a la de institución durable, se realiza de forma paradigmática en la escritura: «Si "escritura" significa "inscripción" y ante todo, institución durable de un signo (y éste es el único núcleo irreductible del concepto de escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos» (DG, p. 58). En este contexto Derrida dedica unas páginas notables a Peirce, quien había sido más coherente que Saussure al reconocer la ruptura de todo vínculo natural ("icónico" en la terminología del filósofo y semiólogo americano) en el movimiento de los signos. Ningún comienzo, ningún fin, delimitan la significación: *Omne symbolum de symbolo*. "Lo que inaugura el movimiento de la significación es lo que hace imposible su interrupción. La cosa misma es un signo" (DG, p. 64). En cuanto al segundo principio aludido, la tesis de la diferencia como fuente del valor lingüístico, no es un azar que Saussure lo exponga tomando como ejemplo, como "término de comparación", la escritura: la lengua como sistema de diferencias sería una especie de escritura. El concepto de diferencia aplicado a la lengua es incompatible con la idea de una esencia fónica de ésta. De nuevo se explica que no se trata de poner en lugar o en el lugar de la *phoné* a la escritura en sentido corriente, sino más bien de elaborar un nuevo concepto de escritura, "archiescritura", al que pertenecería también, o que "comprendería", la lengua oral.

Como decíamos, esa archiescritura sería la *huella*, la marca de una exterioridad o una ausencia irreductible del sentido en

el presente. Pero el paso a la archiescritura o a la huella desborda el campo del lenguaje y de su conceptualización científica. La consideración de la escritura como origen de todo lenguaje, y no ya como forma particular de lenguaje, obliga a tematizar la experiencia como tal, y aquellas condiciones trascendentales de la experiencia que ha revelado la fenomenología: temporalidad e intersubjetividad. En este punto Derrida sitúa el valor y el límite de la escuela postsaussuriana que más radicalmente ha asumido el principio formalista de la diferencia en la explicación de la lengua: la *glosemática* de Hjelmslev. Éste supera formalmente el fonologismo en la lingüística. Y no es casual que en su escuela se haya desarrollado una investigación sistemática sobre el elemento gráfico, literario, de la literatura. Pero en última instancia, el concepto glosemático de escritura resulta ser interior al sistema de la lengua. Sólo así podría ser objeto de una ciencia. Pero el concepto gramatológico de escritura, la archiescritura, requiere un regreso al nivel trascendental de las condiciones de la científicidad y la objetividad. La científicidad y el objetivismo pretrascendentales de la glosemática hacen, paradójicamente, que su concepto de escritura permanezca dependiente del concepto corriente y tradicional de escritura, como una "sustancia de expresión" paralela a otras.

La archiescritura obliga a *salir* del lenguaje, al menos del lenguaje como organización formal inmanente. En este sentido, la gramatología no es una filosofía del lenguaje, a menos que en ésta se incluya el estudio de las condiciones de la experiencia (tiempo e intersubjetividad). "Es que la archiescritura, movimiento de la *differance*, archi-síntesis irreductible, abriendo simultáneamente en una única y misma posibilidad la temporalización, la relación con el otro y el lenguaje, no puede, en tanto condición de todo sistema lingüístico, formar parte del sistema lingüístico en sí mismo, estar situado como un objeto dentro de su campo." (DG, p. 78)

Por cierto que el recurso de la gramatología a la noción fenomenológica de experiencia trascendental tiene una función estratégica y no constitutiva, no es un punto de llegada del discurso sino un instrumento que a su vez debe someterse a

desconstrucción, en cuanto que sigue siendo un concepto ligado a la metafísica de la presencia, y así, al fonocentrismo. «El concepto de experiencia [...] es muy difícil. Como todas las nociones de que nos servimos aquí, pertenece a la historia de la metafísica y sólo la podemos utilizar bajo una tachadura. "Experiencia" siempre designó la relación con una presencia, ya sea que esta relación haya o no tenido la forma de la consciencia. Debemos, sin embargo, según esta especie de contorsión y de contención a que está obligado aquí el discurso, agotar previamente los recursos del concepto de experiencia a fin de alcanzar, por desconstrucción, su último fondo.» (DG, p. 79) En este enclave estratégico, la gramatología se interesa por el concepto fenomenológico de experiencia desde *dos perspectivas*, se diría, desde dos posiciones o situaciones: como superación de un empirismo o un cientificismo que salvaría aparentemente la escritura del fonologismo explícito, pero que la seguiría sometiendo al fonocentrismo implícito de un logos o una ciencia que no se pregunta por sus condiciones de posibilidad, y como una manifestación de una metafísica de la presencia o del presente viviente como origen del sentido, y así, reducción de la archiescritura y de la huella. A decir verdad, la situación (la relación de la gramatología con la fenomenología) vuelve a complicarse desde el momento en que el concepto fenomenológico de presencia se complica o se altera con las dos alteridades que son el otro como *alter ego* y la retención de otro presente pasado en cada presente (cf. DG, pp. 80-81).

En suma, la explicación de la gramatología con la lingüística, la liberación de aquélla a partir de una cierta reelaboración de ésta, acaba mostrando sus límites. Y mostrando la necesidad de profundizar sistemáticamente en la exigencia de los movimientos de desconstrucción de la metafísica que desde el primer momento aparecieron asociados al descubrimiento de una escritura no comprensible desde la *phoné* y su sistema conceptual.

3.3. La huella en el origen del sentido

Tras el recorrido expuesto a través de la lingüística, tras la *segunda* etapa de la lectura derridiana del *Curso*, la desconstrucción puede precisar más eficazmente su operación y su objeto. Lo que ahora se revela como problema decisivo es el *tiempo*: la necesidad de pensar el tiempo de otro modo que a partir de una experiencia del presente, puesto que la archiescritura impone o inscribe la huella en lugar del presente como origen del sentido. Derrida propone este giro o esta profundización todavía en conexión con la lectura de Saussure, en un *tercer* nivel o etapa de esa lectura, que sigue siendo el hilo conductor de la exposición en este capítulo central de *De la gramatología*. Tras el énfasis en la eficacia represiva y regresiva del fonocentrismo en el *Curso*, y tras la caracterización de la contradicción entre esa herencia metafísica no pensada y la apertura a la diferencia como elemento de la significación, Derrida vuelve a encontrar en el texto de Saussure el punto de apoyo para hacer salir al pensamiento de la escritura de un marco epistemológico lingüístico. Ese punto lo proporciona el concepto de *articulación*.

Articulación significa subdivisión, pluralidad de miembros, discontinuidad, fractura. Es la esencial articulación de la lengua, su estar fracturada y unida por fracturas, lo que permite articular entre sí una cadena gráfica y una cadena hablada, una serie de signos distribuidos en el espacio o a lo largo de la línea del tiempo. Así, la relación entre grafía y voz remite a la relación entre espacio y tiempo en la configuración de la experiencia. Pero la puesta en cuestión del primado de la voz sobre la grafía —o de la autonomía de una voz sin diferencia— implica la puesta en cuestión de un tiempo como pura linealidad, secuencia continua de presentes (lo que llama Heidegger «concepto vulgar de tiempo»). La gramatología lee en la voz su raíz escritural, y así, el *espaciamiento*, la rotura de la linealidad del tiempo. La expresión "*huella*", en este contexto, apunta específicamente a un "pasado absoluto" que impide la continuidad del pasado y el futuro por la mediación del presente, y que finalmente impide la identidad atómica del

presente. Es esto lo que atestigua la esencial pasividad del habla y la inconsciencia fundamental del lenguaje. Y que la articulación del tiempo y el espacio (el espaciamento) interrumpe la plenitud del presente con lo no-presente, lo no-percibido, lo no-consciente. Volvemos a encontrar, como al final de *La voz y el fenómeno*, la relación con la muerte como estructura concreta de la vida, o la *vida como economía de la muerte*. Lapidariamente: "El tiempo muerto trabaja". Hemos visto más arriba que Derrida reivindica, recupera, en cierto modo, la problemática fenomenológico-trascendental para evitar una interpretación regresivamente epistemológica, ingenuamente pre-trascendental de la gramatología. Aquí se impone el carácter *ultratrascendental* de ésta, la necesidad de superar el límite de la fenomenología y toda confusión entre el pensamiento de la huella y una presunta "fenomenología de la escritura": "El *espaciamento* [...] es siempre lo no-percibido, lo no-presente y lo no-consciente. *Como tales*, si aún es posible servirse de esta expresión de una manera no fenomenológica: ya que aquí superamos inclusive el límite de la fenomenología. La archiescritura como espaciamento no puede darse *como tal*, en la experiencia fenomenológica de una *presencia*. Señala el *tiempo muerto* en la presencia del presente viviente, en la forma general de toda presencia. El tiempo muerto trabaja. Por esta razón, una vez más, pese a todos los recursos discursivos que debe pedirle en préstamo, es por lo que el pensamiento de la huella nunca se confundirá con una fenomenología de la escritura. Así como es imposible una fenomenología del signo en general, también es imposible una fenomenología de la escritura" (DG, p. 88).

Para pensar el tiempo tras esa crítica del presente y la consciencia, más allá, pues, de la fenomenología incluso en sus momentos más críticos o más inquietos, para pensar el tiempo desde la huella o la escritura, Derrida invoca la proximidad, y la fecundidad, de algunos discursos críticos que han aparecido ya en su camino, los de Levinas, Nietzsche y Heidegger. Pero parece que, en un cierto momento, al menos, de la elaboración del pensamiento de la escritura y su programa destructor, es el texto de

Freud el más potente para proponer una crítica radical del concepto metafísico de tiempo.

3.4. *Psicoanálisis y desconstrucción*

Entre los movimientos de desconstrucción a los que de forma muy directa, "espontánea", se diría, apela el pensamiento de la escritura como a su condición histórica de posibilidad, la crítica freudiana de la conciencia —o de la autorrepresentación racionalista y narcisista de la conciencia como un *ego* potente, autónomo o central— ocupa sin duda un lugar principal, junto con la demolición nietzscheana de la idea platónica y sus efectos o sus consecuencias, y con la "destrucción" heideggeriana de la ontoteología metafísica. Un cierto estadio de la desconstrucción podría determinarse en función del juego de relaciones —de convergencias y de complementariedad, pero también de desviaciones, de resistencias y de críticas recíprocas de unos a otros— entre los tres discursos, o mejor, los tres textos de Nietzsche, Heidegger y Freud. En algún momento, Derrida parece situar en un campo crítico conflictual como ése la base de su propia elaboración de la desconstrucción. La lectura de la conferencia sobre "La *différance*", incluida en *Márgenes de la filosofía*, podría orientar en ese sentido. También en la muy leída ponencia en el congreso de Baltimore sobre "Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre" (1966) —bajo el título "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas"— Derrida deja ver la significación privilegiada del campo en que se cruzan los tres grandes textos mencionados. En un contexto de proximidad con otros discursos típicos de la época que empezaron a partir de entonces precisamente a ser asociados bajo el título de "postestructuralismo", examina allí la irreductible, (hasta cierto punto y hasta cierto momento necesaria) duplicidad del concepto y el uso del signo en la obra de Lévi-Strauss: *por un lado*, sollicitación y cuestionamiento de la oposición sensible-inteligible, al destituir como ilusión el significado trascendental o sin necesidad de signos; *por otro lado*, confirmación de

esa oposición (metafísica, y en cualquier caso solidaria de las demás oposiciones) al aceptar la distinción entre el significante sensible y el significado ideal, constitutiva del concepto de signo. La "paradoja" o el "círculo" —términos empleados por Derrida en este contexto— es inevitable; y ya hemos subrayado la necesidad estratégica de que la desconstrucción habite de una cierta manera lo desconstruido o por desconstruir, y de que recurra, en consecuencia, a conceptos pertinentes a la tradición que cuestiona. Sólo así puede evitar el empirismo ciego y la exterioridad simple —o aparente— que impedirían la *pertinencia* de esta operación y su capacidad de *intervención*. Pero esa necesidad, esa situación, puede pensarse de muy distintas maneras, con más o menos lucidez, y también desde lugares distintos: lo que hace que los discursos destructores puedan ofrecerse, unos a otros, zonas vulnerables de sombra o dogmatismo. Así, hay "muchas maneras de estar atrapados" en el círculo de la metafísica y su destrucción: "Son todas más o menos ingenuas, más o menos empíricas, más o menos sistemáticas, están más o menos cerca de la formulación o incluso la formalización de ese círculo. Son esas diferencias las que explican la multiplicidad de los discursos destructores y el desacuerdo entre quienes los sostienen. Es en los conceptos heredados de la metafísica donde, por ejemplo, han operado Nietzsche, Freud y Heidegger. Ahora bien, como estos conceptos no son elementos, no son átomos, como están cogidos en una sintaxis y un sistema, cada préstamo concreto arrastra hacia él toda la metafísica. Es eso lo que permite, entonces, a esos destructores destruirse recíprocamente, por ejemplo, a Heidegger, considerar a Nietzsche, con tanta lucidez y rigor, como mala fe y desconocimiento, como el último metafísico, el último "platónico". Podría uno dedicarse a ese tipo de ejercicio a propósito del propio Heidegger, de Freud o de algunos otros. Y actualmente ningún ejercicio está más difundido" (ED, p. 387).

Ahora bien, la apertura gramatológica no sólo supone una cierta desconstrucción ya en curso —por no hablar de lo que nos interesará más adelante, en relación con críticos americanos, como "autodesconstrucción" de ciertos discursos filosó-

ficos, retóricos y literarios—: la hipótesis de la archiescritura permite o inaugura una reelaboración peculiar de la desconstrucción, seguramente su formalización más rigurosa como programa sistemático de lectura del texto metafísico y de sus efectos en campos prácticos (económico, político, estético, sexual) que sólo una determinación clásica o convencional de "texto" podría querer llamar extratextual. Hemos visto que el descubrimiento de tal archiescritura y el levantamiento de una nueva conceptualidad —huella, *différance*, suplemento...— están muy ligados a la convergencia recíprocamente crítica de la lingüística en su radicalismo formal, y de la gramatología positiva, con su inherente fuerza crítica frente al fonologismo etnocéntrico occidental. Era ese campo el que se prestaba a una más clara y eficaz organización teórica.

Pero este pensamiento no abandona, como meros precedentes, los textos señalados, valorados como más potentes en su crítica a la tradición. De hecho, Derrida volverá insistentemente a Nietzsche, Freud, y Heidegger, haciendo jugar a veces la potencia crítica de unos respecto a otros. Ahora bien, y como anticipábamos más arriba, en el momento de la apertura gramatológica y del programa desconstructor, sobre la base de la desconstrucción del fono-logocentrismo, el discurso de Freud parece detentar un cierto privilegio, tanto más reconocible y subrayable si se trata, como es aquí el caso, de orientarse en la construcción de la desconstrucción.

Destaco a título preliminar dos instancias para reconocer en su especificidad y magnitud el "interés" de la desconstrucción gramatológica en el psicoanálisis. *En primer lugar*, —y éste sería el motivo más formal— el psicoanálisis prefigura, al menos implícitamente, una condición, más bien una dimensión de la gramatología: ésta, en la medida en que desconstruye la ontología, se resiste por principio a quedar delimitada como una ciencia regional, delimitada y dominada por una ontología general fenoménológica en el sentido de Husserl, o por la "ontología fundamental" heideggeriana. La cuestión de la escritura es "anterior", más "originaria", que la cuestión del sentido del ser, repetida por Husserl y reabierta por Heidegger. En la medida en que cierta lingüística deshace la unidad

de la *palabra*, o de la *vox*, como efecto ilusorio de la significación, y puesto que una lengua de palabras es una lengua dominada implícitamente por el concepto de ser o de presencia, aquella lingüística no se deja ya encerrar en una ontología regional. Y ya se ha visto que la gramatología lee así, explicitando y radicalizando esa virtualidad, cierto estrato del texto de la lingüística moderna fundada por Saussure. Pues bien, en el momento de anunciar y justificar esa perspectiva, Derrida añade: "Fuera de la lingüística es en la investigación psicoanalítica donde esta perspectiva parece tener hoy las mayores posibilidades de ampliarse" (DG, p. 29). Y más adelante, en una fase más local o puntual del discurso gramatológico, al considerar la problemática inmensa que tendría que afrontar el programa de una "grafología cultural", vuelve a reconocérsele al psicoanálisis el privilegio de su no-regionalidad: "En tanto ella (una investigación de tipo psicoanalítico) atañe a la constitución originaria de la objetividad y del valor del objeto —a la constitución de los *buenos* y de los *malos* objetos como categorías que no se dejan derivar de una ontología formal teórica y de una ciencia de la objetividad del objeto en general— el psicoanálisis no es una simple ciencia regional, incluso si, como su nombre lo indica, se presenta bajo el título de psicología" (DG, p. 117).

En segundo lugar, una segunda instancia en la que la gramatología se encuentra —"interesada"— con el psicoanálisis, y se ve "movida" o impulsada por éste, es el concepto de *tiempo*, o la necesidad de un giro en el concepto de tiempo. A esa necesidad se había acercado la gramatología desde el principio al descifrar la diferencia inscrita en la presencia, la escritura en la voz, o la pasividad o la inconsciencia de la lengua en el habla: el espaciamiento en la presunta temporalidad lineal del discurso. En este enclave, Derrida sitúa el *novum* que significa el concepto de tiempo exigido, más que elaborado formalmente, por el trabajo de Freud y el descubrimiento del inconsciente. La novedad resalta en la comparación con la perspectiva fenomenológica aquí. Ésta complica el presente con las estructuras de la retención y la protención, pero finalmente el axioma de la invulnerabilidad

de la evidencia retiene el concepto fenomenológico de tiempo en el modelo mundano ("vulgar" diría Heidegger) de un tiempo como forma de la sucesión lineal. Así, Husserl no puede pensar lo que en Freud abre la posibilidad de pensar el inconsciente, la determinación de un ahora presente por un pasado sin conexión consciente con aquél: «El *ahora B* estaría como tal constituido por la retención del *ahora A* y la protención del *ahora C*; pese a todo, el juego que se deriva de esto, por el hecho de que cada uno de los tres ahora reproduce en sí mismo esta estructura, este modelo de la sucesividad, impediría que un *ahora X* tomara el lugar de un *ahora A*, por ejemplo, y que, mediante un efecto de retardo inadmisibles para la consciencia, una experiencia fuese determinada incluso en su presente, por un presente que no la habría precedido inmediatamente sino que sería muy "anterior". Es el problema del efecto de retardo (*nachträglich*) de que habla Freud» (DG, p. 87).

Está claro, pues, que el pensamiento de la escritura tal como se configura por primera vez en la primera parte de *De la gramatología* tenía que articular una explicación con el texto psicoanalítico. Es lo que hace el importante ensayo "Freud y la escena de la escritura" (incluido en *La escritura y la diferencia*). Posteriores desarrollos de la empresa deconstructiva —en relación con la escritura de la filosofía, el estatuto de la ficción y lo literario, las implicaciones de los temas de la castración y el fetichismo, la opresión institucional de ciertos discursos psicoanalíticos o la insistencia de modelos sexuales muy determinados— volverán a requerir la conversión de Derrida al texto de Freud y de sus tan heterogéneos "herederos" (M. Klein, S. Ferenczi, N. Abraham, M. Torok, I. Hermann, o en una perspectiva crítica, J. Lacan) en algunos de sus trabajos. Sin duda el más conocido de ellos es el que se refiere a la interpretación propuesta por Lacan de *La carta robada* de Edgar Allan Poe. Este ensayo, "El cartero de la verdad" (incluido en *La tarjeta postal*), por sus implicaciones teóricas —acerca del psicoanálisis, la verdad y la ficción—, y por sus consecuencias polémicas —el análisis de una complicidad de falocentrismo y logocentrismo en el llamado psicoanáli-

sis estructural—, ha dado lugar a una amplia literatura crítica, a partir de su primera publicación en 1975, especialmente en el ámbito de la recepción angloamericana de Derrida (B. Johnson, S. Felman, G. Hartman, S. Weber, D. Carroll).

Pero la complicada historia de las relaciones entre desconstrucción y psicoanálisis (el cruce, en suma, de las deudas de aquélla a éste, y de los efectos que produce en el corpus psicoanalítico el tipo de lectura promovida desde los analizadores desconstrutores) no podría comprenderse sin una lectura atenta, una “repetición”, de “Freud y la escena de la escritura”, para la que lo que sigue puede entenderse como una primera aproximación indicativa y tópica.

3.5. Inversión metafórica de *psyché* y texto

El hilo conductor más visible del estudio es la secuencia de metáforas de la escritura que emplea Freud a lo largo de su itinerario para pensar el estatuto del psiquismo, si bien esas metáforas, —avancemos ya—, precisamente por su necesidad, por su no-retoricidad, por la necesidad del vínculo que proponen entre *psyché* y escritura, van a obligar a pensar el concepto mismo de *metáfora* a partir de la cuestión de la escritura. Lo que le lleva a Derrida a individualizar y destacar esa secuencia o esa cadena de metáforas de escritura a lo largo del texto de Freud es en principio una pregunta teórica o “metodológica” general acerca de la situación recíproca de psicoanálisis y gramatología: ¿tienen —ésta sería la pregunta en su formulación más esquemática— las propuestas o las proposiciones gramatológicas un lugar, o incluso *su* lugar, en el campo psicoanalítico? La lenta lectura derridiana de la fecundidad y de los límites, de la luz y de la sombra, del texto freudiano acerca de la escritura (la inscripción, la huella, etc.), justificará finalmente una respuesta (matizadamente) negativa a esa pregunta. Pero por lo pronto hay que reconocer la pertinencia de ésta, su posible transformación en esta otra, más afirmativa y comprometida: ¿cómo se relacionan las propuestas gramatológicas con el campo psicoanalítico?

Derrida empieza, sin embargo, estableciendo de entrada un límite a la hipótesis sugerida de una convergencia y una complementariedad de gramatología y psicoanálisis, si bien este problema general, “metodológico” en algún sentido, no está elaborado en el texto principal del ensayo, sino indicado en una especie de reflexión preliminar. *Por un lado*: “A pesar de las apariencias, la desconstrucción del logocentrismo no es un psicoanálisis de la filosofía” (ED, p. 271). Por cierto que esas apariencias no son “meras” apariencias, simple llamada a engaño. Derrida especifica la parte de verdad de esas apariencias, subrayando la operatividad del concepto freudiano de represión en el campo gramatológico. En efecto, la desconstrucción del logocentrismo puede en parte considerarse como el análisis, como el psicoanálisis de una “represión” de la escritura desde Platón, represión que habría constituido a la filosofía como expresión paradigmática de la *phoné* y el logos. A esa apariencia (de paralelismo entre desconstrucción y psicoanálisis) siguen otras, en relación con los conceptos de “represión fallida”, “retorno de lo reprimido”, “repetición originaria”, “representación verbal”: todos ellos parecen poder proyectarse coherentemente en momentos determinados del giro desconstrutivo. Y sin embargo éste no es comprensible en o por el campo psicoanalítico.

Así, *por otro lado*, se impone o se justifica “una reticencia teórica a utilizar los conceptos freudianos a no ser entre comillas” (ED, p. 272). No es sólo que los conceptos freudianos tienen todos ellos una filiación metafísica, aunque es cierto que el *trabajo* o la *sintaxis* del discurso freudiano escapa muchas veces a esa pertenencia; es que, en cualquier caso, falta una reflexión directa, en Freud, sobre las reglas de esa pertenencia y ese desplazamiento. Una instancia significativa de esta situación de la teoría psicoanalítica se concentra en el problema de la *homonimia* de los conceptos fundamentales de la metapsicología freudiana (“inconsciente”, “represión”, “instinto”, “placer”...) y tales palabras del lenguaje cotidiano; problema éste que planteará Derrida más directamente a propósito de Nicolas Abraham (en “Yo-el psicoanálisis”, cf. *Suplementos Anthropos*, nº 13, pp. 36 y ss).

Ahora bien, a pesar de este límite general a una traducibilidad recíproca de desconstrucción y psicoanálisis, la hipótesis que se avanza es la de que una proyección sistemática de la cuestión de la escritura en la lectura del texto freudiano debe poder revelar la más específica "originalidad" de éste. El principio del ensayo propiamente dicho tras la nota preliminar puntualiza así su "ambición": se trata de "aislar [...] aquello que en el psicoanálisis no se deja comprender bien dentro de la clausura logocéntrica". Hay, pues, que recuperar o salvar el texto freudiano de su habitual secuestro domesticador o su interpretación apropiadora por parte de ciertas filosofías y ciertos discursos teóricos (en las "ciencias humanas") congénitamente fono-logocéntricos. Una precisión del ámbito polémico llevaría a una referencia a las fenomenologías y los estructuralismos en la Francia de los años 60; pero es sobre todo contra una versión del inconsciente como lenguaje verbal contra lo que se levanta esta lectura.

Inicialmente una lectura de Freud a partir de la gramatología se ve llevada a identificar y evaluar las instancias en que aquél recurre a metáforas escriturales para explicar el psiquismo. No es, desde luego, un "azar" que Freud use esas metáforas, y de la manera recurrente que se va a ver. Pero hay algo más; algo más que un uso didáctico o retórico de la metáfora de la escritura, como "figura" o como "ilustración" de los mecanismos y la estructura del psiquismo. Reconocer el trabajo de las metáforas escriturales en Freud obliga, por un lado, a pensar el psiquismo no ya como una especie de texto, sino como texto, y, por otro lado, a plantear de un modo no clásico —ni retórico ni filosófico— la cuestión de la metáfora. Aquí está, dice Derrida, *nuestro problema*: "A decir verdad y éste va a ser nuestro problema, en esos casos Freud *no se sirve simplemente* de la metáfora de la escritura fonética; no considera conveniente manejar metáforas escriturales con fines didácticos. Si esa metafórica es indispensable, es porque aclara, quizá de rechazo, el sentido de la huella en general, y en consecuencia, articulándose con éste, el sentido de la escritura en el sentido corriente. Indudablemente, Freud no maneja metáforas, si manejar metáforas es hacer alusión con

lo conocido a lo desconocido. Mediante la insistencia de su *inversión metafórica* [subrayado nuestro], vuelve enigmático, por el contrario, aquello que se cree conocer bajo el nombre de escritura" (ED, pp. 274-275). En suma, fente a la metáfora retórica o didáctica (aquí, la esencia del psiquismo como *semejante* a la escritura), la *metáfora sólida* (la escritura en [es] el psiquismo) (cf. ED, p. 313).

Volveremos más adelante a la cuestión de la metáfora en su generalidad, seguramente una de las más significativas insistencias en todo el texto de Derrida, al aproximarnos a contextos y etapas posteriores de la desconstrucción en los que ésta se organiza como interpretación de la escritura filosófica y del intercambio entre filosofía y literatura. Aunque en "Freud y la escena de la escritura" Derrida está ya muy abierto al horizonte de lo que llamará después "autodestrucción" de la metáfora (en "La mitología blanca", en *Márgenes de la filosofía*), o del cuestionamiento de la distinción entre sentido propio y sentido metafórico, el hilo del ensayo lo proporciona la serie de metáforas escriturales que, cada vez con mayor rigor, proyecta Freud en su explicación *tanto del aparato psíquico en su estructura, como del texto psíquico en su tejido*. La estructura de la *psyché* es representable como una máquina de escritura, y la "materia", la experiencia vivida por ese psiquismo, es representable como un texto escrito.

Pero sigamos aquí, más puntualmente, la necesidad a la que obedece la lógica o la "gráfica", la inscripción de determinadas metáforas escriturales en el texto de Freud: desde la metáfora retórica o didáctica (la esencia del psiquismo como semejante a, y representable por, la escritura) a lo que llama Derrida, acabamos de notar, la *metáfora sólida* (la escritura en el psiquismo, la escritura es el psiquismo). Se entiende que esta lectura, este programa de una lectura virtualmente capaz de descifrar el corpus freudiano en su conjunto, privilegie estratégicamente un texto "menor" de Freud, de su última época: *La nota sobre el bloc mágico* (1925). Es en este breve ensayo donde se condensa, tras la comparación sistemática entre un cierto aparato o máquina de escribir lanzada entonces al mercado, y la teoría psicoanalítica del inconsciente, un

La escritura originaria

La ausencia de todo código exhaustivo y absolutamente infalible: lo que esto quiere decir es que en la escritura psíquica, que de esa manera anuncia el sentido de toda escritura en general, la diferencia entre significante y significado no es nunca radical. La experiencia inconsciente, antes del sueño que sigue antiguos pasos-abiertos, no adopta, sino que produce sus propios significantes, ciertamente no los crea en sus cuerpos pero sí produce su significancia. Desde ese momento no son ya, propiamente hablando, significantes. Y la posibilidad de la traducción, si bien está lejos de quedar anulada —pues luego la experiencia no deja de tender distancias entre los puntos de identidad o de adherencia del significante al significado— resulta, por principio y definitivamente, limitada. Es eso lo que Freud pretende, quizás, desde otro punto de vista, en el artículo sobre *La represión*: «La represión actúa de manera completamente individual» (G.W., X, p. 252). (La individualidad no es aquí, ni en primera instancia, la de un individuo, sino la de cada «ramificación de lo reprimido, que puede tener su destino propio»). No hay traducción, sistema de traducción, más que si un código permanente permite sustituir o transformar los significantes, conservando el mismo significado, presente siempre a pesar de la ausencia de tal o cual significante determinado. La posibilidad radical de la sustitución estaría, pues, implicada por el par de conceptos significado/significante, en consecuencia, por el concepto mismo de signo. No cambia nada el hecho de que, de acuerdo con Saussure, no se distinga el significado del significante más que como las dos caras de una misma hoja. La escritura originaria, si es que hay una, tiene que producir el espacio y el cuerpo de la hoja misma.

J. Derrida, *La escritura y la diferencia*.

vínculo interno entre el fondo no-fonético de la escritura, y el fondo no-lógico de la consciencia. Pero Derrida puede encontrar, en las grandes obras sistemáticas freudianas anteriores, algo más que una preparación latente, más bien toda una elaboración explícita de ese vínculo o de esa “analogía” —es el término de Freud— casi completa entre la máquina de escribir y la organización psíquica (“Casi”: volveremos a ese límite, para Freud, de la comparación; límite que depende, dirá Derrida, del límite platónico que encierra finalmente al mismo Freud, a su conceptualidad si no a su “intuición”, en la clausura metafísica).

Ya antes de la *Traumdeutung*, en un primer intento audazmente sistemático de Freud anterior a la invención del psicoanálisis, todavía desde una perspectiva neurológica, editado póstumamente como el *Proyecto de una psicología científica*, se anuncia el tema. A decir verdad, no se habla todavía de escritura psíquica, pero para explicar la memoria (y para Freud entonces, quizá siempre, la memoria es la esencia misma de lo psíquico) Freud elabora una vasta hipótesis sobre el psiquismo como una compleja estratificación de superficies de inscripción, en suma, como un lugar determinado por las huellas que deja en él una red diferencial de *Bahnungen*, *frayages* o “pasos-abiertos”. Esa hipótesis, más bien esta mitología neurológica (la correspondencia con *Fliess* ampliamente invocada por Derrida, permite seguir las peripecias de esta “invención”), responde a la misma exigencia contradictoria a la que responderá el bloc mágico: una superficie de escritura siempre virgen para nuevas inscripciones, y una profundidad para retener las inscripciones pasadas; una vida psíquica capaz de percepción (lo dado por primera vez, el origen, o el presente viviente de la experiencia) y de memoria (representación, secundariedad, repetición, posibilidad de olvido o de muerte). Claro que tanto la hipótesis del *Proyecto* como el artefacto descrito en la *Nota*, más que solución de una contradicción, son la ocasión para repensar el psiquismo como unidad de vida y de muerte, como lugar de imposibilidad de separación entre el presente y la repetición, o la originariedad del no-origen. No hay percepción: decía *La voz y el fenómeno*

al leer la *différance* en la presunta autoidentidad de la consciencia fenomenológica. Derrida puede también aquí leer —y en este caso la cosa está mejor inscrita— la *différance* como retardo originario, como implicación del no-presente en el presente, en el primer Freud. En efecto: «Los conceptos de *Nachträglichkeit* y de *Verspätung*, conceptos rectores de todo el pensamiento freudiano, conceptos determinantes de todos los demás conceptos, están ya presentes, e invocados por su nombre, en el *Proyecto*. La irreductibilidad del “retardamiento”: éste es, sin duda, el descubrimiento de Freud» (ED, p. 281). Derrida subraya efectivamente el problema del tiempo, de un concepto no-metafísico del tiempo, en todos los pasos esenciales del pensamiento freudiano (cf. ED, pp. 282, 292, 294, 308-309).

Pero la huella neurológica como inscripción no es todavía la escritura. Es, se diría, todavía, sólo la metáfora mundana, ingenua o dogmática, de la metáfora crítica, que sería la escritura psíquica como condición de posibilidad del mundo. En cualquier caso, la apertura del psicoanálisis en la *Interpretación de los sueños* (1900) coincide con el despliegue de una cada vez más compleja metafórica escritural. Derrida anticipa que finalmente se diferenciarán dos aspectos, *dos series de metáforas*, la metáfora *psicográfica*, el contenido psíquico como texto escrito, y la metáfora *psicoestructural* del sistema de lo psíquico como máquina de escritura. Sólo en la *Nota sobre el bloc mágico*, a la altura de una elaboración teórica muy madura, llegan a juntarse las dos series de metáforas. En la *Interpretación de los sueños* encontramos sólo la primera, pero ciertamente no como una figura o una comparación dominable. Por lo pronto, la interpretación de los sueños es esencialmente *lectura*, desciframiento y no comprensión, o entendimiento. En esto, Freud revaloriza en cierto modo los métodos “populares” de interpretación de los sueños mediante las claves de desciframiento que proporcionaría un código de símbolos. Pero el precedente más significativo —y enseguida se comprende el interés gramatológico en enfatizarlo— de la interpretación de los sueños es el desciframiento de la escritura jeroglífica egipcia. Un clásico estudioso de ésta, el inglés

Warburton —no citado por Freud, recordado por Derrida, quien le dedicaría un estudio en otro lugar, *Scribble (pouvoir/ écrire)*, en W. Warburton, *Essai sur les hieroglyphes égyptiens*— sería aquí un mediador privilegiado: es que las estructuras jeroglíficas, tal como las describe este autor inglés del siglo XVIII, son semejantes a las formas de trabajo del sueño del siglo XVIII, son semejantes a las formas de trabajo del sueño tal como las explica el fundador del psicoanálisis. La analogía entre la *escritura jeroglífica* y la *escritura onírica* que más importa al psicoanálisis es su carácter no fonético, no verbal. La escritura del sueño no es ya “simplemente transcriptiva, eco pedregoso de una verbalidad ensordecida, sino *litografía* anterior a las palabras: metafonética, no lingüística, a-lógica” (ED, p. 285). Así, la “ruptura freudiana” converge con la apertura gramatológica a una escritura no dominada etnocéntricamente por el telos de la escritura fonética, al pensar la escritura onírica como original, anterior a la escritura en el sentido corriente de inscripción del habla en una superficie mundana. Se empieza a concretar lo que se ha subrayado en el principio del ensayo como *inversión metafórica* (cf. ED, p. 275, 292), trastocamiento o *katastrophé* de lo original “propio” y la representación “impropia” en la relación entre la escritura psíquica y la escritura mundana: «Indudablemente Freud piensa que el sueño se desplaza como una escritura original, que pone en escena las palabras sin someterse a ellas; indudablemente, piensa aquí en un modelo de escritura irreductible al habla y que comporta, como los jeroglíficos, elementos pictográficos, ideogramáticos y fonéticos. Pero convierte la escritura psíquica en una producción tan originaria que la escritura tal como se la cree poder entender en su sentido propio, escritura codificada y visible “en el mundo”, no sería más que una metáfora de aquélla» (ED, p. 288).

Más allá de la comparación con los jeroglíficos, el que la escritura psíquica alcanzada a través de la escritura onírica sea escritura original impone un límite esencial a la autoridad de un *código* fijo. Un residuo *idomático* es así irreductible, puesto que “el soñador inventa su propia gramática” (ED, p. 288). De ahí, también, el límite esencial de la *traducción* en el

sentido habitual que traslada un significado idéntico de un sistema significante a otro. O más bien, ocasión de otra interpretación de la traducción (en la que, por cierto, la desconstrucción como movimiento va a interesarse cada vez más): “un cuerpo verbal no se deja traducir o transportar a otra lengua. Es eso justamente lo que la traducción deja caer. *Dejar caer el cuerpo*: ésa es, incluso, la energía esencial de la traducción. Cuando restituye un cuerpo, es poesía. En este sentido, como el cuerpo del significante constituye el idioma para toda la escena de sueño, el sueño es intraducible” (ED, p. 290. Subrayado nuestro).

Pero en la *Traumdeutung* Freud no explota todos los recursos de la metáfora escritural. Falta aquí todavía la representación en una máquina de escritura —o el esclarecimiento a partir de la posibilidad de la escritura— del sistema o la estructura de lo psíquico, y no ya sólo el contenido de lo psíquico. Para esa representación, que concierne a la tópica y a la energética de los sistemas “consciencia”, “preconsciente”, “inconsciente”, Freud recurre en principio a metáforas ópticas (microscopios, telescopios, máquinas fotográficas). Pero el propio Freud deja ver su malestar ante los límites de la semejanza entre esos instrumentos y ese otro “instrumento”, “el más maravilloso, y el más misterioso”, decía al final de la *Interpretación de los sueños*, que es el psiquismo.

Antes de que la maduración de los conceptos metapsicológicos deje lugar a la integración de la metáfora maquina (la representación gráfica del sistema no psíquico de lo psíquico) junto con la metáfora psicográfica, en la *Nota sobre el bloc mágico*, Derrida advierte los pasos, la coherencia y el progreso, en la elaboración freudiana de la cuestión. Dos importantes ensayos de 1913 —justo a mitad de camino entre la primera edición de la *Interpretación de los sueños* y la *Nota*— atestiguan ese movimiento. En “El interés en el psicoanálisis” Freud apela literalmente a una grafemática: ésta estaría en mejores condiciones que una lingüística para colaborar con el psicoanálisis, en la medida en que, dice: “Nos parece más adecuado comparar el sueño con un sistema de escritura que con una lengua”. Y en el artículo metapsicológico

co sobre “El inconsciente”, se apunta a conceptos escriturales (“inscripción” de la representación en distintas localidades psíquicas, según la hipótesis tópica), para plantear la problemática del aparato, el sistema o la estructura de lo psíquico.

El interés de la *Nota* de 1925 que Derrida estudia detalladamente en el último epígrafe de su ensayo —“El trozo de cera de Freud y las tres analogías de la escritura”— reside, en primer término, en la amplitud de la comparación: es la totalidad del psiquismo lo que representa aquella. Además, pues, del texto jeroglífico onírico, que abre el acceso al contenido del inconsciente, también el funcionamiento de la percepción y de la memoria, de acuerdo con la teoría metapsicológica de los sistemas “consciencia”, “preconsciente”, “inconsciente”.

Derrida subraya las tres analogías, según Freud, entre el psiquismo, por un lado, y ese curioso instrumento —cuya descripción detallada suponemos aquí— que es el bloc mágico. La *primera* es que uno y otro contienen o comportan una superficie de inscripción siempre abierta a nuevas inscripciones, y un lugar de reserva de las huellas producidas por inscripciones pasadas. Otros instrumentos de escritura —la pizarra y el papel— materializan técnicamente sólo una de las funciones del psiquismo: el bloc mágico materializa en cambio la percepción y la memoria. La *segunda* analogía incorpora ya la hipótesis del inconsciente como destino o como elemento de la memoria: “No creo —dice Freud— que sea demasiado aventurado comparar la lámina de cera con el inconsciente que se encuentra detrás del sistema receptor”. La *tercera* analogía, en fin, introduce el tiempo, el concepto discontinuista de tiempo como periodicidad y espaciamento, requerido tanto por el funcionamiento del psiquismo como por el uso del bloc mágico. En éste, la virginidad renovada de la superficie de inscripción está producida por el movimiento periódico de levantar la cubierta —celuloide y papel encerado— separándolo de la lámina de cera. En el psiquismo, la posibilidad de la memoria —de la representación, de la repetición, o de la huella— es también la posibilidad de la percepción. «Así, pues, las huellas sólo producen el espacio de su inscripción

dándose a sí mismas el período de su desaparición. Desde el origen, en el "presente" de su primera impresión, aquéllas se constituyen por medio de la doble fuerza de repetición y de desaparición, de legibilidad y de ilegibilidad.» (ED, p. 310)

El uso del bloc mágico necesita de dos manos, la que escribe y la que levanta periódicamente la cubierta. También la escritura psíquica es incompatible con una estructura simple: «Hay que ser varios para escribir, y ya incluso para "percibir"» (ED, p. 310). Y un poco más abajo Derrida habla, contra toda una cadena de representaciones tópicas sobre la "soledad" del escritor, de la dramática *socialidad* de la escritura.

Finalmente, Freud —decíamos más arriba— *limita la metáfora* escritural. Y la limita repitiendo, en suma, el gesto platónico del *Fedro*. Sólo lo que metafóricamente se puede llamar escritura del alma, es decir, el discurso o el pensamiento, el logos vivo en tanto se asiste a sí mismo según la famosa *boetheia*, sería capaz de funcionar por sí mismo, a diferencia de la máquina de escritura, rechazada ahora al momento derivado de la *hypómnesis* o memoria técnica.

Es el momento en que la gramatología sitúa el retroceso del discurso de Freud frente a la apertura de su "intuición". Esa intuición tendría que haber llevado a Freud a dislocar o desconstruir la oposición jerárquica de escritura del alma y escritura técnica. La máquina, la técnica, la hipómnesis, la representación, o la repetición, la posibilidad de la muerte en resumen, constituyen y no sólo imitan, la vida psíquica.

4. La escritura de la filosofía

4.1. *Inversión, paleonimia, diseminación*

En la fase o en el nivel de su apertura, en el momento de su primera movilidad y eficacia, la gramatología y la cuestión de la escritura parecen tener que explicarse con el texto de la filosofía bajo la ley de una desconstrucción sistemática del logocentrismo congénito del discurso filosófico. Por cierto que sin ninguna complacencia en un empirismo ciego simplemente antifilosófico, reconociendo toda la necesidad, toda la potencia del sistema conceptual (logos, eidos, verdad, ser) a la que obedece aquel discurso, lo que busca la gramatología en el texto —en la archiescritura, la huella, la *différance*...— es justamente lo denegado, y reprimido e impensado por la filosofía: desconstruir el logocentrismo de ésta, en su estructuralidad y en sus "fuerzas", se impone entonces como una condición, también en momentos, como un efecto, o ambas cosas, del pensamiento de la escritura. En una traducción simplificadora —frecuente en ciertos medios angloamericanos de presunta identificación con el movimiento— la desconstrucción en general se interpreta, teniendo a la vista unilateralmente esa "fase" o esa "situación" determinada de aquélla, como "cierre" de la filosofía y "apertura" de la literatura. Desde luego, la relación filosofía/literatura es una cuestión básica, lo hemos indicado ya en varios momentos, a lo largo de todo el texto de Derrida y en los textos que más (se) interesan a (en) la desconstrucción. Pero está claro que la cosa no puede ser tan simple como la de una proposición de paso de una filosofía

desconstruida a una literatura escrita, leída, o releída como emancipación retórica de la verdad, reino libre de la ficción o palabra poética sin referencia (y estamos aquí citando un código que no aceptamos acríticamente sin más). Lo cierto es que en ese tipo de representaciones sigue jugando mucho una muy clásica filosofía de la literatura y de la retórica.

Volveremos a la cuestión de la literatura, pero metódicamente (no renunciemos del todo, ni demasiado pronto, al uso de un concepto, el de "método", que mantiene sin embargo una relación significativamente conflictiva con la desconstrucción) es necesario determinar de otra manera que como simple desconstrucción del logocentrismo la relación de la desconstrucción con el texto filosófico. Pero hay que evitar igualmente el error inversamente contrario al anterior (abandono de la filosofía, interpretación ingenua de la clausura de la metafísica, no menos ingenuo esteticismo literario): ese error consistiría aquí en leer la filosofía *como* literatura. Es sabido que esta interpretación violentamente reductiva de la desconstrucción es la "base" para habituales críticas de aquélla como reduccionismo literario o esteticismo retórico. A decir verdad, siempre se había tratado de otra cosa en este pensamiento, pero esto se percibe y se elabora mejor en los ensayos que Derrida escribe a partir de 1968 y hasta 1972, reunidos después en *Márgenes de la filosofía* y en *La diseminación*.

Se trata, en efecto, de otra cosa: se trata de *leer de otra manera* el texto filosófico, de abrirlo a una interpretación inevitablemente conflictual, puesto que hay en aquél algo que resiste como en cierto modo ilegible; se trata, en suma, de *leer la escritura de la filosofía*, la no-dominación de esa escritura por el concepto filosófico o por la red sistemática de los filosofemas. Esta línea de trabajo —muy compleja, muy diversificada en sí misma, como vamos a ver enseguida— es individualizable, contrastable con lo que he llamado la "situación" o la fase de la desconstrucción definida frente a la filosofía como logocentrismo. Aunque Derrida no ha tratado nunca el texto filosófico con la simplicidad que sugiere esa fórmula, es cierto que en la apertura gramatológica, en *De la gramatología* y en los ensayos que preparan, precisan y aplican

esa nueva matriz teórica, la desconstrucción parece ante todo (dar un papel estratégico principal a) la *inversión* del sistema de jerarquías (primado de lo inteligible sobre lo sensible, del alma sobre el cuerpo, del significado sobre el signo o el significante, de la voz sobre la escritura) que constituye la metafísica como logocentrismo. La nueva orientación, la nueva elaboración de la cuestión de la escritura en relación con el texto o la escritura de la filosofía, implica un cambio, sobre todo de lugar, o de situación (no digamos de ideas, o "evolución", palabra ante la que este pensamiento muestra una saludable alergia), un *desplazamiento* de la desconstrucción. Esta cuestión de la escritura de la filosofía se configura, en cualquier caso, y de una manera que hasta cierto punto podría considerarse "temática" (hasta el punto en que se experimente el esencial atematismo, el asemantismo de la textualidad), en todos los ensayos de *Márgenes de la filosofía*, y en los dos primeros de los cuatro que integran *La diseminación*. (En rigor, los otros dos ensayos de este libro, "La doble sesión" y "La diseminación", aun desde una explicación más activamente literaria, y *con* la literatura, son también fundamentalmente legibles a partir de aquella cuestión).

No está claro que pueda encontrarse, o que haya, algo así como una "matriz teórica" —como sí, en cambio, cupo identificar en la hipótesis gramatológica— que organice metódicamente y deje ver la unidad sistemática de estos trabajos. "Método", "sistema", "teoría", son conceptos que, entre otros, van a ser sometidos a una sollicitación característica, en cualquier caso no homologable a una destrucción escéptica. Pero sobre todo, lo que obstaculiza una aproximación tranquilamente, sonámbulamente hermenéutica, al sentido unitario de la "nueva" desconstrucción en curso, es que ahora la singularidad o el *aquí* de cada texto leído, de cada una de las lecturas, de cada escritura, resulta, o resiste, más irreductible que nunca.

La desconstrucción, entonces, se llama, más bien llama a la *diseminación*: una interpretación activa y pasivamente atenta, y abierta a la pluralidad significativa y generativa (colisión del

sema y el semen) de los textos trabajados o leídos: interpretación irreductible, así, a la univocidad del concepto clásico, pero también a la diferencia como contradicción o negatividad dialéctica en camino a la *Aufhebung* o superación especulativa de los opuestos; e irreductible también a la polisemia o fecundidad virtual del sentido postulada por cierta hermenéutica (P. Ricoeur). Y sin embargo, Derrida no renuncia (puesto que sabe el riesgo de empirismo ciego y regresivo, o de juego irresponsable que habría en esa renuncia) a plantear en ciertos momentos las reglas generales de su operación: una *estrategia general* de la desconstrucción (cf. PO, p. 54; DI, p. 12), o una *economía general* de la *différance* (cf. MA, p. 20).

Señalemos, a título preliminar, dos motivos en este movimiento: *resistencia de la filosofía a la desconstrucción* del logocentrismo; *imposibilidad del concepto filosófico de metafísica*, o de la representación circular, enciclopédica, o "autista" de ésta. La fase de la desconstrucción, que inscribe como su operador general la diseminación, está, así, *más cerca y más lejos* de la filosofía que la desconstrucción gramatológica. *Más lejos*: en su "forma", o mejor dicho, en su disposición textual, en el recurso a motivos "literarios", en la insistencia sobre lo exterior inapropiable de la filosofía que golpea a ésta hasta romper el tímpano de su oído, desde donde la desconstrucción puede responder a la resistencia de la filosofía a la desconstrucción, los textos que Derrida publica a partir de 1968 en *Márgenes de la filosofía*, en *La diseminación*, y desde luego, el enigmático *Glas* (1974), se diferencian claramente de los anteriores: éstos habían sido, a pesar de su perturbadora fuerza dislocadora, mucho más respetuosos con las reglas del discurso filosófico, se habían acercado al límite de éste desde dentro persiguiendo la lógica de sus dificultades immanentes, y permanecían, en suma, retenidos por las leyes de una herencia metafísica, recibida, si destituida, o de una tradición, habitada, si como exilio. Resume eficazmente esa situación esta fórmula algebraica que Derrida propone en el contexto de una importante nota metodológica en su ensayo sobre Bataille: "La mayor fuerza es la de una escritura que, en la transgresión más audaz, sigue manteniendo y reconociendo la necesidad del

sistema de lo prohibido (saber, ciencia, filosofía, trabajo, historia, etc.). La escritura se traza siempre entre estas dos caras del límite" (ED, p. 379). En los nuevos trabajos que vamos a considerar ahora, se marca, en cambio, más fuertemente, la lejanía o la distancia, la *separación crítica* respecto al discurso filosófico. Éste parece ahora menos condición necesaria o tradición insuperable, o que hay que seguir habitando, que *efecto* de una lectura tradicional de la tradición. De ahí, la posibilidad, en estas nuevas condiciones, y como decíamos, de una respuesta de la desconstrucción a la resistencia específica de la filosofía a la desconstrucción; y, lo que viene a ser la otra cara de lo mismo, respuesta a la aporía de que el discurso desconstrutivo deba seguir siendo en parte filosófico.

Pero, decíamos, *por otro lado*, que la diseminación está *más cerca* de la filosofía que la gramatología: en la hipótesis gramatológica el impulso o el deseo apuntado expresamente a veces (DG, p. 10; VF, p. 165-167) de una "salida" o de un más allá de la clausura de las oposiciones metafísicas, induce a una cierta identificación de filosofía y logocentrismo. La desconstrucción parece entonces requerir el abandono de una y otro en el mismo movimiento de exceder un límite, movimiento que corre así el riesgo de determinarse en negación de (u oposición simétrica a) la filosofía. La desconstrucción como diseminación, en cambio, describe y escribe, pone en escena, una relación esencialmente afirmativa con la filosofía, exactamente con su escritura o su inscripción de un texto en una textualidad general. Imposible entonces, si esto es así, hablar de *la* filosofía o de *la* metafísica, a no ser justamente bajo la sombra cegadora de su imperio. Se pregunta Derrida en el "Tímpano" de *Márgenes de la filosofía*: "¿Se puede tratar de *la* filosofía (*la* metafísica, incluso *la* ontoteología) sin dejarse ya dictar, con esa pretensión de unidad y unicidad, la totalidad inatacable e imperial de un orden?" (MA, p. 22). Sin duda, la respuesta es no. Imposible entonces el famoso paso a "lo otro" que la filosofía como paso o travesía de un límite determinado, y apertura a un margen blanco, extra-textual. Los escritos de *Márgenes de la filosofía* plantean así, efectivamente, la cuestión del margen: «Carcomiendo la frontera que haría de

Ruinas y vida

Para Adorno y Benjamin, las ruinas eran signos de la *descomposición* de la era burguesa, y requerían en la filosofía una «lógica de desintegración». También para Derrida la desconstrucción es un proceso de descomposición que funciona dentro de las mismas metáforas *raíces* —los filosofemas— del pensamiento occidental. Pero podemos ver que esta obra es simbiótica, similar a la «formación micorrizal» en la que las raíces y los hongos se complementan entre sí, permitiéndose —seguir viviendo— mutamente, *sobrevivir*. La cuestión es que si los críticos normales se adhieren al modelo del poema como planta viviente —el crítico M. H. Abrams, por ejemplo, uno de los que acusan a los desconstrutores de ser «parásitos», cuyo *Mirror and the Lamp* proporciona el estudio definitivo del modelo orgánico en poesía, podría ser útil simbolizar la poscrítica como el saprófito que crece entre las raíces de la literatura, alimentándose de la descomposición de la tradición.

G. Ulmer, *El objeto de la poscrítica*.

esta cuestión un caso particular, [los diez escritos de este libro] deberían enturbiar la línea que separa un texto de su margen controlado. Interrogan la filosofía más allá de su querer-decir, no la tratan sólo como un discurso: sino como un texto determinado, inscrito en un texto general, encerrado en la representación de su propio margen. Lo que obliga no sólo a tener en cuenta toda la lógica del margen sino a tener en cuenta algo completamente distinto: a recordar sin duda que más allá del texto filosófico, no hay un margen blanco, virgen, vacío, sino otro texto, un tejido de diferencias de fuerzas sin ningún centro de referencia presente (todo eso de lo que se decía —la “historia”, la “política”, la “economía”, la “sexualidad”, etc.— que no estaba escrito en libros: esta cosa manida con la cual no se ha terminado, parece, de ir marcha atrás, en las argumentaciones más regresivas y en lugares aparentemente imprevisibles); pero también que el texto *escrito* de la filosofía (en sus libros esta vez) desborda y hace reventar su sentido» (MA, p. 30).

Con una intención muy limitada de “orientar” —y hay ahí, sin duda, siempre el peligro de predeterminar, presagiar y esterilizar, una posible lectura— en esta escritura de la filosofía, y antes de abordar desde más cerca algunos trayectos singulares y relevantes, destacamos en el desplazamiento que seguimos dos cuestiones. Se reconocen en él, efectivamente, en términos generales, *dos inquietudes* características. *Por un lado*, la necesidad de demorarse en la *repetición de la cuestión del ser* como destino de la metafísica occidental. De ahí la proximidad acentuable de esta desconstrucción a la *Destruktion* heideggeriana de la ontología, o la riqueza del intercambio entre la *différance* y la diferencia óntico-ontológica. Sólo esa repetición —que en Heidegger, no en Derrida, es indisoluble de una fascinación por el griego como lengua original del ser— permite articular de forma no ingenuamente transgresiva la problemática de la clausura de la época metafísica. Desde luego el “diálogo” de Derrida con Heidegger es un motivo, más bien un haz de motivos, masivamente presente a lo largo de *Márgenes de la filosofía*, especialmente en “La *différance*”, “Los fines del hombre”, “El suplemento de la cópula”, “La

mitología blanca" y sobre todo "Ousia y gramme". Este último sería una especie de "criptograma" de los textos de Heidegger desde el punto de vista del problema del ser como presencia (cf. PO, p. 72). Y *por otro lado*, la segunda inquietud, más perceptible en los textos de *La diseminación*, es la de la necesidad de una *intervención*: más allá de la estrategia esencialmente negativa de la inversión de las jerarquías clásicas, buscar ciertos elementos, ciertas marcas de la lengua (o de las lenguas, puesto que precisamente el mito de una lengua materna u originaria se denuncia prácticamente en el curso de esta operación) que resisten activamente al sistema logocéntrico, al ser como presencia, o a la verdad como ley del lenguaje. A esos elementos los emplea Derrida como (y los llama) *indecidibles*: éstos son «unidades de simulacro, "falsas" propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica (binaria) y que no obstante la habitan, la resisten, la desorganizan, pero sin constituir *nunca* un tercer término, sin dar lugar nunca a una solución en la forma de la dialéctica especulativa» (PO, p. 56). Algunos de estos indecidibles (que funcionan respecto a la tradición mayor filosófica de modo análogo a las proposiciones indecidibles descubiertas por Gödel para los sistemas lógicos axiomáticos) habían aparecido ya, habían actuado ya, en textos anteriores de Derrida: "texto", "escritura", "huella", "suplemento", "espaciamento", "enentadura" (*entame*). Otros, aparentemente más literarios, y sin duda imposibles sin una determinada atención literaria y "retórica" al texto filosófico, aparecen ahora: "pharmakon", "parergon", "catácrisis", "himen", "blanco", "margen", "iterabilidad",...

La capacidad de intervención de esos indecidibles (de algunos de los cuales intentamos precisar su juego o su forma de funcionamiento más adelante), que en rigor no son nunca átomos conceptuales o semánticos, sino piezas de una cadena, deriva de lo que Derrida llama en algunos momentos "metódicos" de su discurso la lógica de la *paleonimia*. Paradójicamente, *guardar un nombre antiguo* (como "texto", "suplemento", "escritura"... en la lectura como desconstrucción y diseminación, es justamente lo que le da a ese tipo de

lectura su fuerza crítica efectiva, su capacidad de intervenir en un campo que precisamente no es sólo conceptual o discursivo, y pide por eso algo más que una aproximación teórica o una hermenéutica "semántica".

Hemos señalado que una representación de la desconstrucción que acentúe su primer interés o su primer movimiento de destitución del orden logocéntrico corre el riesgo de reducir aquella operación a una inversión de la jerarquía clásica. Críticos detractores de la desconstrucción —o más bien lectores oscuramente interesados en borrar su originalidad— son asiduos de una interpretación de este tipo, por ejemplo, al entender que la desconstrucción del primado de la voz no es sino la otra cara de una rehabilitación de la escritura en sentido corriente. Si se nos ha seguido hasta aquí, se habrá podido ver, sin embargo, que la escritura buscada en la desconstrucción puede ser también la escritura *en la voz*, la diferencia *en la presencia*. Pero a decir verdad, se ha hecho bastante común —y desde luego no sólo en estos parajes— la percepción crítica de los límites de una inversión simétrica de polos antitéticos: ésta conserva el sistema. A ese tipo de ingenuidad y de eficacia —y de restauración sonámbula de lo rechazado— pertenecen muchas críticas o negaciones empiristas de la filosofía. Derrida desconfió desde muy pronto de los discursos retóricamente radicales de la "muerte" de la filosofía o del fin de la metafísica. Es que la no-filosofía pedida y la filosofía abandonada seguirían compartiendo en este caso el presupuesto de un límite lineal entre filosofía y no-filosofía. De manera que, paradójicamente, esa forma de exclusión de la filosofía le da a ésta de nuevo la posibilidad de reapropiarse de lo que inicialmente parece lo otro, pero que en realidad llega a ser *su* otro. Si la filosofía detenta —o si a la filosofía se le concede— una identidad fundamentalmente homogénea, un *continuum* conceptual a lo largo de la historia de su lengua, nada impedirá su dominio ilimitado del límite. Al comienzo del citado "Tímpano": "Amplio hasta creerse interminable, un discurso que *se ha llamado* filosofía —el único sin duda que no ha oído recibir su nombre más que de sí mismo y no ha cesado de murmurarse de cerca la inicial— siempre ha querido decir el

límite, incluido el suyo. En la familiaridad de las lenguas llamadas (instituidas) por él naturales, las que le fueron elementales, este discurso siempre se ha limitado a asegurar el dominio del límite (*peras, limes, Grenze*). Lo ha reconocido, concebido, planteado, declinado según todos los modos posibles; y desde este momento, al mismo tiempo, para disponer mejor de él, lo ha transgredido. Era preciso que *su propio límite* no le fuera extraño. Se ha apropiado, pues, de su concepto, ha creído dominar el margen de su volumen y pensar su otro" (MA, p. 17, trad. modificada). Y un poco más adelante, esta pregunta: "Si la filosofía ha pretendido siempre, por su parte, estar en contacto con lo no-filosófico, incluso lo antifilosófico, con las prácticas y los saberes, empíricos o no, que constituyen su otro, si se ha constituido según este acuerdo reflexionado con su afuera, si siempre se ha oído hablar, en la misma lengua, de ella misma y de otra cosa, ¿podemos, con todo rigor, asignar un lugar no filosófico, un lugar de exterioridad o de alteridad desde el que se pueda todavía tratar *de la filosofía*? ¿No habrá sido, ese lugar, ocupado anteriormente siempre por la filosofía?" (MA, p. 19).

Ahora bien, que la inversión (escritura en lugar de voz, significante en lugar de significado, cuerpo en lugar de alma, fuerza en lugar de forma, empiria antifilosófica en lugar de filosofía,...) no sea suficiente, no quiere decir que sea prescindible, ni siquiera simplemente superable. Derrida denuncia aquí el riesgo de una neutralización o de una no desinteresada reconciliación: la confirmación, en suma, de un equilibrio establecido sobre una fáctica y encubierta desigualdad de fuerzas. La necesidad estratégica de la inversión es la de no olvidar que el campo en cuestión es internamente conflictivo, y la de subrayar o extraer aquello que resiste a ese equilibrio. "Por eso —se dice en "Fuera de libro"— la desconstrucción implica una fase indispensable de *inversión* (*renversement*). Quedarse en la inversión es operar, ciertamente, dentro de la inmanencia del sistema a destruir. Pero atenerse, para ir *más lejos*, ser más radical o más audaz, a una actitud de indiferencia neutralizante respecto a las oposiciones clásicas, sería dar curso libre a las fuerzas que dominan

efectiva e históricamente el campo. Sería, a falta de haberse apoderado de los medios para *intervenir* en él, confirmar el equilibrio establecido" (DI, pp. 10-11, trad. modificada; cf. también, PO, p. 54).

Sólo sobre la base, pues, de la inversión y sus efectos polémicos, entra en juego, entonces, la estrategia paleonímica, la reinscripción o doble escritura (extracción, injerto y extensión) de un "nombre viejo", que produce sin embargo algo más que un movimiento antagónico, un *desplazamiento* del orden conceptual en que aquel nombre aparecía inicialmente. Así esquematiza Derrida la "lógica de la paleonimia": "Una oposición de conceptos metafísicos [...] nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La desconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, mediante un doble gesto, una doble ciencia, una doble escritura, practicar una *inversión* de la oposición clásica y un *desplazamiento* general del sistema. Sólo con esta condición se dará a la desconstrucción los medios para intervenir en el campo de las oposiciones que critica y que es también un campo de fuerzas no-discursivas. Cada concepto, por otra parte, pertenece a una cadena sistemática y constituye él mismo un sistema de predicados. No hay concepto metafísico en sí mismo. Hay un trabajo —metafísico o no— sobre sistemas conceptuales" (MA, pp. 371-372; cf. PO, p. 93).

La lectura y la producción de uno de los indecibles decisivos, si así puede decirse, —el *fármakon* en el texto platónico—, nos parece algo más que un buen ejemplo de esta reelaboración de la desconstrucción ante la escritura de la filosofía.

4.2. *Filosofema, metáfora, mitema*

Por más de un título, "La farmacia de Platón" (en *La diseminación*) parece más que un ejemplo, una ilustración o una aplicación de la desconstrucción; y debe en cambio, más bien, ser valorado como un trabajo paradigmático en el que

esa operación textual explica prácticamente sus motivos y su horizonte. Cabe entonces atribuirle un cierto privilegio, sobre todo al considerar la desconstrucción en su situación, su aspecto o su madurez de una interpretación "activa" de la filosofía escrita, más allá, pues, de la inversión de la jerarquía logocéntrica, más allá de su simple neutralización, mediante la estrategia paleonómica indicada, y la reinscripción o injerto, en el texto leído, de indecibles. El relativo privilegio de este ensayo puede empezar a justificarse con la anticipación indicativa de algunos de sus motivos mayores.

1. Por lo pronto, esta "lectura" de Platón (ante todo, sin duda, del *Fedro*, diálogo todo él imantado por la escena egipcia del juicio de la escritura, inventada por Theuth y rechazada por Thamus como peligroso *fármakon* o droga, pero que pasa también especialmente por la *República*, *El sofista*, *Filebo*, *Timeo*, y en definitiva abarca, o más bien atrae al foco de sus cuestiones, lo que se suele llamar la totalidad del corpus platónico), medita muy lúcida y en varios momentos de su trayecto la forma o el "método" de lectura que propone (cf. DI, espec. pp. 155-156, 194-195). Y ya en las dos páginas entre el título y el primer capítulo, que Derrida se guarda de llamar "introducción", y que funciona más bien como *exergo*, seguramente uno de los textos de mayor capacidad autoexplicativa del pensamiento del texto. Condición —en todos los sentidos— de éste, dice ahí Derrida, es su sustracción a un campo de presencia, su irreductible resistencia a comparecer a una percepción o a una interpretación que se interprete a sí misma (de acuerdo con los paradigmas vigentes de la Hermenéutica) en analogía con la percepción, como comprensión de un discurso, un querer-decir, o un sentido. La ley del texto es por esencia imperceptible; y de ahí el riesgo de su desaparición para siempre o durante siglos, y de ahí también su imprevisible potencia. Con esa ley y con sus consecuencias, tiene que contar, debe haber contado siempre ya más o menos ciegamente toda lectura. Ésta se explica aquí, se anuncia aquí, coherentemente —frente al empirismo acríptico de añadir cualquier cosa, y frente a la contención de la "prudencia" metodológica clásica— como cierto *acoplamiento*

de lectura y escritura, acoplamiento y no confusión o identidad, a partir de las "metáforas" del texto como tejido técnico y como tejido orgánico: "El ocultamiento del texto puede en todo caso tardar siglos en deshacer su tela. La tela que envuelve la tela. Siglos para deshacer la tela. Restituyéndola así como un organismo. Regenerando indefinidamente su propio tejido tras la huella cortante, la decisión de cada lectura. [...] Si hay una unidad de la lectura y de la escritura, como fácilmente se piensa hoy en día, si la lectura es la escritura, esa unidad no designa ni la confusión indiferenciada ni la identidad de toda quietud; el es que acopla la lectura a la escritura debe descoserlas" (DI, pp. 93-94).

2. El alcance histórico del platonismo, su función o su valor de fundación de la aventura filosófica occidental, recibe aquí una nueva interpretación. Platón lega a Occidente no sólo, y como suele recordarse, el sistema del logos, la correlación de la dialéctica y la verdad, sino también toda una "farmacia", en difícil, antagónica pero necesaria relación con el sistema del logos. Derrida exhuma la composición, el inventario de ese estrato oculto o más oculto del texto platónico, y revela su dispositivo, su juego o su funcionamiento. Ante todo, el *fármakon* que es la escritura según la palabra o la sentencia del dios-juez Thamus, y que Platón repite: la escritura como peligrosa droga que sustituye y tendencialmente destituye al habla plena del alma; pero de ahí, de ese "concepto" platónico farmacéutico de la escritura se deriva toda una cadena de elementos que, explícita o implícitamente actúan con la misma lógica que el *fármakon* escritural: imágenes, iconos, simulacros, técnica, mimesis, discurso parricida del no-ser, mitos, metáforas, en suma, el reino de la representación, y de lo exterior al logos en su íntima y directa relación con la verdad.

En una palabra, y simplificando: lo que Derrida muestra es que si Platón pretende excluir todo ese sistema "farmacéutico", para salvaguardar la pureza natural del logos y el alma, el propio juego textual —más allá, desde luego, de la consciencia del autor, e incluso más allá del sistema de su lengua—, sin embargo, revela que aquel sistema excluido o reprimido resulta ser condición del logos. La posibilidad de pérdida de la

verdad —cuyo índice más significativo es la escritura, incapaz de autodefenderse— llega a aparecer como solidaria de la verdad. *La dialéctica se acopla a la gramática*: esta proposición, de apariencia poco platónica, pero casi literalmente legible en un paso del *Filebo* (18 bd), en el que reaparece bajo otra luz que en el *Fedro* la figura de Theuth, puede usarse como una especie de operador general para recorrer el texto platónico.

En conclusión, pues, “La farmacia de Platón” lleva a una *doble repetición* del platonismo: *por un lado*, como el esfuerzo más grande de dominación del sistema del logos, la verdad y el bien, sobre el sistema farmacéutico de la escritura y de la representación que (se) alejan de la luz solar y el campo eidético; *por otro lado*, como la necesidad experimentada o efectiva de la repetición (la representación, la mimesis, la escritura, la ceguera o la muerte) en el ascenso dialéctico del alma viva a la luz de la verdad (cf. DI, pp. 255-257).

3. Implicación entre la dificultad de la *traducción* en su más amplio sentido, y el problema del *paso a la filosofía*. Una ceguera, bastante extendida, ante aquella dificultad, —o una neutralización de su alcance, en resumen, una creencia tranquila en la posibilidad de la traducción—, sería paralela a la confianza dogmática en el paso platónico a la filosofía, o la repetición ingenua de éste (por ejemplo: paso *del* mito, o la cultura, la lengua, la historia, a la filosofía), o en el paso de la filosofía desde la *doxa* a la *episteme*. El paso a la filosofía se complica, en cambio, hasta el extremo de llegar a aparecer como simplemente imposible —o imposible como paso simple, como liberación del sistema de filosofemas y reducción de su fondo pre-filosófico mítico, lingüístico, histórico y cultural— desde el momento en que, como hace sistemáticamente “La farmacia de Platón”, se atiende a la “temible e irreductible” dificultad de la traducción.

Este problema se plantea aquí especialmente con ocasión del término *fármakon*, con el que, como se ha dicho ya, Thamus y Platón determinan o definen la naturaleza de la escritura. Esa palabra —por otro lado vinculada virtualmente a toda una cadena de otras palabras, citadas o criptocitadas

anagramáticamente en cada instancia del término en el texto griego— significa *tanto* remedio benéfico *como* droga maléfica o al menos peligrosa. Ahora bien, esa ambivalencia, que es básica en el texto platónico como se va a ver, no puede traducirse simplemente, o más bien requiere una transformación del concepto y la práctica de la traducción (cf. DI, pp. 104, 144-149, 203). Y a esa ambivalencia corresponde una resistencia —específicamente subrayada por la desconstrucción— del texto platónico a separar filosofía y no-filosofía.

4. A lo largo del ensayo aparece, con una insistencia “metódica”, el recurso al concepto de *metáfora* (cf. DI, pp. 113-119, 143, 152, 216, 226-227, 243, 248-249), como una especie de operador o de dispositivo de la lectura. Al comienzo, Derrida anuncia su lectura en relación con la serie metafórica de lo textual, lo textil, y lo histológico. La anuncia, y la sitúa o la limita: “Nos mantendremos dentro de los límites de ese *tejido*: entre la metáfora del *histos* y la pregunta sobre el *histos* de la metáfora” (DI, p. 95). Por cierto que en todo esto el término “metáfora” va siempre —visible o invisiblemente— entre comillas. No se trata, en efecto, de individualizar y enfatizar, eventualmente ordenar, las metáforas de Platón, como si ya se supiese qué es y cómo funciona una metáfora, sino más bien de volver a pensar ésta, o de devolver “a la posibilidad metafórica todo su poder de enigma” (DI, p. 152).

Ante el “caso” de la metafórica de parentesco en la que, al final del *Fedro*, Platón parece “comparar” el alma, el discurso hablado y el discurso escrito, con el padre, el hijo legítimo y el hijo bastardo, Derrida propone: «Hay que interrogar incansablemente las “metáforas”» (DI, p. 114). El resultado de esa interrogación es la necesidad de lo que Derrida ha llamado ya (en “Freud y la escena de la escritura”) la “inversión metafórica”. Platón dice, empleando aparentemente una metáfora, una figura clara para iluminar un área confusa o más oscura, que el alma produce discursos *como* el padre engendra hijos. Ahora bien: «Sólo un poder de discurso tiene un padre. El padre es siempre el padre de un ser vivo que habla. Dicho de otro modo, es a partir del logos como se anuncia y se da a pensar algo como la paternidad. Si hubiese una simple

metáfora en la locución "padre del logos", la primera palabra, que parecería la más familiar, recibiría, sin embargo, de la segunda más significación de la que ella le transmitiría. La primera familiaridad tiene siempre alguna relación de cohabitación con el logos. Los seres-vivos, padre e hijo, se nos anuncian, se relacionan mutuamente en la domesticidad del logos. De donde no se sale, a pesar de las apariencias, para pasar, por "metáfora", a un dominio extranjero en que se encontrarían padres, hijos, seres vivos, toda suerte de seres perfectamente cómodos para explicar a quien no lo supiera, y por comparación, lo que pasa con el logos, esa cosa extraña. Aunque ese hogar sea el hogar de toda metafóricidad, "padre del logos" no es una simple metáfora. Habría una para enunciar cómo un ser vivo incapaz del lenguaje, si nos obstinamos aún en creer en algo de esa clase, tiene un padre. Hay, pues, que proceder a la *inversión general de todas las direcciones metafóricas* [subrayado nuestro], no preguntar si un logos puede tener un padre, sino comprender que aquello de lo que el padre pretende ser el padre no puede ir sin la posibilidad esencial del logos» (DI, p. 119).

Este tipo de relevancia de las metáforas, y en general de todos los tropos del discurso (metonimia, sinécdoque, catácre-sis, sinalepsia), desde luego no asimilable a lo que se llama con facilidad una "retórica de la filosofía" —entre otras cosas porque esa retórica seguiría siendo más o menos ciegamente dependiente de la filosofía presuntamente leída—, es, sin duda, uno de los elementos definitorios de la desconstrucción. Visible, esto, ya en las premisas pregramatológicas, en algunos ensayos de *La escritura y la diferencia*, pero sobre todo a partir de la apertura gramatológica, donde se define a la escritura como metafóricidad (DG, pp. 22, 121), en la convergencia de psicoanálisis y desconstrucción, o en la lectura de "La época de Rousseau", en la 2ª parte de *De la gramatología*, que dedica un capítulo muy elaborado al tema de "la metáfora originaria" en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* del ciudadano de Ginebra. Pero sobre todo habría que hacer comunicar este hilo de lo metafórico en "La farmacia de Platón" con la más amplia tematización de la cuestión en un ensayo algo posterior: "La

mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico" (en *Márgenes de la filosofía*). En realidad, éste de la metáfora es "uno de los hilos más continuos" a lo largo de ese volumen (MA, p. 21), como también de *La diseminación* (cf. espec. "La doble sesión", sobre Mallarmé, DI, pp. 387, 421). Y mucho más tarde Derrida elabora de nuevo el problema en relación con la crítica heideggeriana de la metáfora como metafísica (cf. "La retirada de la metáfora", trad. esp. en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*).

Pero volviendo a "La farmacia de Platón", a su concreción del programa destructor, aquí la relación entre el *filosofema* y la *metáfora* o la metafóricidad se vincula con las relaciones entre *mitemas* y filosofemas en el origen del logos occidental. Hay que repensar, al igual que el concepto con la metáfora, la composición de mito y logos en el texto platónico, que sólo desde una determinada interpretación del platonismo puede entenderse como paso del mito al logos. La de las relaciones entre mitemas y filosofemas en el origen del logos en el texto platónico es una historia o la historia "que se ha producido por completo en la diferencia filosófica entre *mythos* y *logos*, hundiéndose ciegamente en ella como en la evidencia natural de su propio elemento" (DI, 128). A eso apunta el propio Platón cuando vincula escritura y mito (DI, pp. 98-99, 109). Derrida comunica, por otra parte, la vieja cuestión mythos-logos con la de las relaciones entre Grecia y Oriente, especialmente Egipto. El ensayo dedica un capítulo muy elaborado (DI, pp. 124-142) a restablecer la cadena de la mitología egipcia: ya ahí se reconoce todo un sistema de oposiciones (habla/escritura, vida/muerte, padre/hijo, día/noche, sol/luna) a cuya necesidad estructural responde también la elaboración platónica del problema de la escritura. Estos motivos, por así decirlo, operadores de la desconstrucción como interpretación de la escritura de la filosofía, podrían vertebrar una lectura de "La farmacia de Platón" atenta a su virtualidad metódica y a su alcance teórico. En una perspectiva más restringida, sigamos todavía el hilo de este ensayo, subrayando algunos temas, aparentemente más locales, pero que, puesto que se trata de Platón, afectan a la filosofía en el

conjunto de su aventura.

El punto de partida, más bien la hipótesis, enunciada en su nivel más formal y pobre, es advertir que el pasaje final del *Fedro* sobre la invención, la naturaleza y el valor de la escritura, más que un apéndice o un epílogo de ese diálogo, como ha tendido a considerar la lectura tradicional, es en realidad la más aguda elaboración del problema que obsesiona a Platón en todo el diálogo: el de las relaciones entre *dialéctica* y *retórica*, o filosofía y lenguaje. Al "fijarse" uno en aquel motivo de la escritura, no sólo se encuentra que su juego en el diálogo es muy otro que el de un apéndice prescindible, o que es más bien lo que organiza su estructura y su movimiento. Sale ahora a la luz una conexión muy significativa entre el tema de la escritura y la forma mítica de tratarlo. Conexión significativa y paradójica. El logos platónico es fundación de la episteme, y así, rechazo, delimitación o secundarización (por ejemplo, a momento didáctico) del mito. En el mismo *Fedro*, al principio, Sócrates "manda a paseo" (230 a) los mitos que evoca el paraje junto al Ilisos en donde tiene lugar la conversación, contraponiéndolos, como alienante delirio fantástico, y ocasión de ruda hermenéutica ilustrada, a la sobria autognosis filosófica. Pero al final, para tratar la escritura, para justificar su exclusión, Platón recurre al mito.

Los dos momentos en que se plantea expresamente el problema de la logografía están presididos por sendos mitos: el de las cigarras y el de Theuth, que son, por cierto, según algunos estudiosos, los dos únicos mitos originales de Platón. Es ya un indicio de que la "esencia" de la escritura, la verdad de la escritura, amenaza al sistema lógico y ontológico del alma que se conoce y que conoce la verdad. La "teoría filosófica" de la escritura es, en Platón, algo así como la interpretación de un mito, de una fábula o una tradición egipcia: "La verdad de la escritura, es decir, vamos a verlo, la no-verdad, no podemos descubrirla en nosotros mismos por nosotros mismos. Y no es objeto de una ciencia, únicamente de una historia recitada, de una fábula repetida. La vinculación de la escritura con el mito se precisa, como su oposición al saber y en especial al saber que uno saca de sí mismo, por sí mismo. Y al mismo tiempo,

por la escritura o por el mito, se significan la ruptura genealógica y el alejamiento del origen. Se observará sobre todo que aquello de lo que la escritura será acusada más tarde —de repetir sin saber— define aquí el recorrido que lleva al enunciado y a la determinación de su estatuto. Se comienza por repetir sin saber —por un mito— la definición de la escritura: repetir sin saber" (DI, p. 109). Así, pues, no sólo el *Fedro*, sino todo el corpus platónico (e incluso el problema de su delimitación, entre otras cosas respecto a la lengua y la cultura griegas) puede leerse entonces a partir del texto que arranca con la escena egipcia de Theuth y Thamus, el inventor y el juez de la escritura.

Derrida muestra en primer lugar la coherencia que da al diálogo esa "hipótesis": tras los tres ejemplos de discursos retóricos (el de Lisias y los dos de Sócrates, acerca de las ventajas y los perjuicios del amor), Sócrates se pregunta en el centro exacto del diálogo (257 c), si, y cómo, puede escribirse honrosamente: «Esta pregunta dibuja la nervadura central, el gran pliegue que divide el diálogo. Entre esta pregunta y la respuesta que retoma sus términos, en la última parte ("[...] saber si justamente es decoroso o indecoroso el escribir, en qué condiciones es bueno que se haga y en cuáles no sería apropiado, ésa es una cuestión que aún nos queda, ¿no?», 274 b), el hilo sigue sólido, si no visible, a través de la fábula de las cigarras, los temas de la psicagogía, de la retórica y de la dialéctica» (DI, p. 100).

La coherencia que permite ver en el diálogo la relevancia del tema de la escritura —o más bien la necesidad estructural de esa relevancia, pues aquí el texto platónico no es tanto el responsable de esta "lógica", como su manifestación o su efecto— se hace más significativa cuando Derrida hace ver que desde el principio (230 d) aparece ya el término con que Thamus calificará, determinará y condenará, el invento de Theuth: la escritura sería un *fármakon*, medicina o droga, esto es, una "sustancia" peligrosamente ambigua, capaz de sustituir "técnicamente" una carencia o un límite del habla, pero también de sustituir y deformar lo "natural" de la voz. Ya hemos subrayado el problema de traducción que plantea esa

palabra. La versión francesa consagrada (la de Leon Robin) recurre a "remedio". Y ésta no es una traducción inexacta sin más. Recoge el significado que quiere darle a la palabra "escritura"; el empleo que quiere darle a la escritura, su inventor y defensor Theuth: «Este declara ante el dios-juez Thamus que su invento hará más sabios a los egipcios, pues es un *fármakon* de la memoria y el saber. Pero la intervención de Thamus desenmascara la relativa superficialidad de sentido del concepto de escritura como "remedio", y descubre su dimensión de droga maléfica o de veneno que produce el efecto contrario al dicho por Theuth, la ignorancia y la ignorancia de la ignorancia. La traducción de *fármakon* por 'remedio' no puede tener en cuenta el punto de vista del juez, que emplea, sin embargo, también, en su discurso, aquella palabra: "la respuesta regia significa que Theuth, por astucia y/o ingenuidad, ha mostrado el reverso del verdadero efecto de la escritura. Para valorizar su invento, Theuth habría así desnaturalizado el *fármakon*, dichò lo contrario de lo que la escritura es capaz. Ha hecho pasar a un veneno por un remedio. De manera que al traducir *fármakon* por *remedio* se respeta, sin duda, más que el querer-decir de Theuth e incluso de Platón, lo que el rey dice que ha dicho Theuth, engañándole o engañándose al hacerlo. Así, pues, dando al texto de Platón la respuesta del rey como la verdad de la producción de Theuth y su habla como la verdad de la escritura, la traducción por *remedio* acusa la ingenuidad o la superchería de Theuth, desde el punto de vista del sol. Desde ese punto de vista, Theuth ha jugado, sin duda, con la palabra, interrumpiendo, en favor de su causa, la comunicación entre los dos valores opuestos. Pero el rey la restituye y la traducción no da cuenta de ello» (DI, p. 145).

Pero la compleja lógica del *fármakon* no se limita a la oscilación semántica entre dos valores —remedio y veneno— adheridos a la palabra griega, oscilación eventualmente borrada o interrumpida por la traducción al francés o al español. El problema está ya en el texto griego. Un fragmento del *Timeo* (89 ad) indica que incluso el "buen" *fármakon* es finalmente nocivo para un ser natural vivo, que debe ser

autónomo, y en el que la misma enfermedad tiene un carácter natural al que habría que dejar su ritmo. Ahora bien, el *Fedro* compara el discurso del saber con un ser vivo: aquél, como éste, debe conservar su interioridad o su identidad. Para uno y para otro lo exterior es principio de muerte. Si algo caracteriza a la escritura, según la palabra de Thamus y el comentario de Platón, es su carácter exterior al alma. De ahí su contraposición, —y aparente incompatibilidad—, con la "palabra viva" del alma en pos de la verdad, palabra que tendría que ser memoria pura, sin signos artificiales, *mneme* sin mezcla alguna de *hypómnesis*, o "técnica" de la memoria, mnemotecnia. Es esa palabra viva, hablada, es esa memoria pura, la que sostiene el verdadero discurso, el único capaz de ser discurso verdadero. El discurso escrito sería imagen, representación, repetición del discurso hablado. Es eso, al menos, lo que dicen Thamus, y Platón. La oposición entre interioridad y exterioridad se refleja en la oposición entre la *mneme* o memoria pura y natural, y la *hypómnesis* o memoria externa y artificial. El "platonismo" sería entonces la reivindicación de una *memoria sin signos*, llena por la presencia eidética, y la secundarización de la memoria que requiere la materialidad gráfica como *fármakon*. Ahora bien, lo que pretende demostrar Derrida a lo largo de su ensayo es que eso es un sueño, es decir, un *sueño imposible* (cf. DI, p. 163). Y es el propio texto platónico el que lo enseña: muy directamente, como hemos subrayado, al aproximar la dialéctica y la gramática, el análisis diferencial del campo eidético y el análisis diferencial de la voz en letras, la imposibilidad de liberar el sistema lógico del sistema "farmacéutico".

Derrida puede insistir en el recurso extraño a la metáfora gráfica o gramática, en el texto fundacional del fonocentrismo, y además precisamente al explicar el ámbito específico del logos y la idea: motivo de la inscripción y la huella en el *Timeo* (48 e-51 a), aproximación de la dialéctica y la gramática como métodos de análisis diferencial en *Filebo* (18 bd), e incluso, precisamente en el pasaje del *Fedro* que condena la escritura, como huérfana y parricida, como hermana ilegítima del logos propiamente dicho, calificación del "verdadero" discurso

como una especie de discurso escrito: el que se escribe en el alma del que aprende (276 a).

Alejándose aparentemente del tema de la escritura, el ensayo analiza otras instancias o transformaciones del *fármakon*. Así, que Sócrates se defina expresamente e insistentemente como un *farmakeus*, como un mago o hechicero (cf. *Menón* 80 ab). Aunque no literalmente, el texto platónico apela virtualmente a otra figuración de Sócrates en su relación con la ciudad: el *fármakos*, es decir, además de mago, *chivo expiatorio*: su muerte (la de Sócrates) se presta entonces a ser comparada con el rito expiatorio por el que la ciudad se purifica periódicamente: reconstituye su unidad, se devuelve a sí el habla homogénea en el ágora, excluyendo violentamente al representante de lo exterior amenazante (cf. DI, pp. 192-202). Pero no sólo el filósofo Sócrates parece tan próximo al fondo ambivalente y peligroso del *fármakon*. Es la misma filosofía la que se define como antídoto, *alexifármakon* frente al error (*Alcibíades*, 132 b; *Leyes*, 957c-958c). La práctica filosófica platónica excluye el ideal de la memoria pura, la relación directa del alma con el ser. Mirar directamente al sol ciego: esta reflexión de Sócrates en el *Fedón* habría que extenderla a la relación del alma con el bien y la verdad. Hay que refugiarse en los conceptos y en los discursos. Pero esa mediación significa la imposibilidad de una correlación simple de logos y ser, la contaminación de la ontología por las imágenes, los signos, el no-ser. Así, la necesidad estructural del parricidio, o transgresión del ser permenídeo, tan articuladamente justificada en *El sofista*, se inscribe en la cadena o en la serie a-lógica de la farmacia de Platón, accesible a partir de la fracasada expulsión de la escritura fuera de la filosofía (cf. DI, pp. 249-252). Y en suma, Derrida puede aducir, como algo más que como "una interpretación arriesgada del platonismo", la exposición o la proposición del logos filosófico "como antídoto, como fuerza inscrita en la economía general y a-lógica del *fármakon*" (DI, p. 187).

4.3. Del sol platónico a la araña de Mallarmé

Pensar, analizar, y extender que "la filosofía se escribe", es algo que no puede hacer sin más la filosofía, o la filosofía sin más: una filosofía sedicente esencialmente homogénea, idéntica consigo misma a través o a pesar de sus transformaciones históricas en su naturaleza presunta de discurso paradigmático de búsqueda y determinación de la verdad: palabra viva del alma, aliento inmortal que, en el camino anamnésico, vuelve, tras la muerte empírica, a su lugar eidético y solar de origen. Que la filosofía se escribe, sólo lo puede pensar una filosofía que se deje alterar por lo otro que ella (más, otra cosa, que "su" otro), y por lo otro que el ser: por todo aquello, en suma, que Platón ha querido, ha creído poder reprimir y relegar en el sistema "farmacéutico" analizado más arriba, por medio de la cadena que uniría la escritura hipomnésica condenada a la repetición y la muerte. Y sin que eso otro venga a interpretarse como "negatividad" en una dialéctica que se apropiaría entonces de ello, enriqueciendo así, más que dislocando, el sistema del logos.

Ahora bien, desde su origen griego, la filosofía se ha visto obligada a explicarse con otro tipo de lenguaje, con la literatura (o con lo que se llamará mucho más tarde literatura): forma de lenguaje que, ya por la materialidad "estética" de sus formas, y por el elemento mimético y ficticio de sus temas, *resiste* a la tendencia filosófica a la verdad del ser, y, en consecuencia, resiste, también, a la específica ceguera de la filosofía a su propia composición retórica y a su raíz escritural. Está claro que la desconstrucción tiene que *interesarse* en la cuestión "filosofía y literatura". La hemos ido señalando en varios momentos del itinerario recorrido, desde la audaz lectura de Husserl con Joyce en la Introducción a *El origen de la geometría*, y luego en el primer diálogo con la crítica literaria estructuralista en "Fuerza y significación", en los trabajos sobre Artaud y Bataille, o también en la atención a ciertas teorías de la literatura (formalismo ruso, glosemática) en *De la gramatología*. Esta cuestión pasa a primer plano en cualquier caso a partir de *Glas* (1974), que lee a Hegel con Genet, el

texto del "saber absoluto" con el del autor de *Diario del ladrón*, a lo largo de un texto dispuesto en doble columna. Desde entonces, Derrida no ha dejado de interrogar obras literarias (señaladamente, E.A. Poe, M. Blanchot, F. Ponge, F. Kafka, J. Joyce, P. Celan), sin que la forma de esa interrogación pueda calificarse de filosofía, ni de teoría o crítica literaria. Y es sin duda significativo por otra parte que el área del saber en que la desconstrucción ha resultado más "influyente" sea la teoría de la literatura. Volveremos a estos movimientos del "desconstruccionismo" americano. En este momento pretendemos sólo situar, manteniéndonos en la fase de "madurez" del texto de Derrida que estamos considerando, el tipo de elaboración que propone la desconstrucción para la cuestión literatura/filosofía: como cuestión que la desconstrucción plantea (de manera inédita, creemos) y como cuestión que se le plantea a la desconstrucción, o que interpela a ésta.

Destacamos, a título preliminar, dos motivos, más bien, *dos direcciones* principales aquí: 1) el impulso que da la literatura a una determinada lectura del texto filosófico; y 2) la resistencia de la literatura a su interpretación filosófica. Estos dos momentos o movimientos, visiblemente complementarios, pueden reconocerse respectivamente en el ensayo sobre Valéry "Qual Cual. Las fuentes de Valéry", (en *Márgenes de la filosofía*) y en el importante y difícil trabajo sobre Mallarmé, "La doble sesión", (in *La diseminación*). De todas formas, el relativo equilibrio de las dos "tesis" o proposiciones anticipadas, no debe engañar respecto al muy diferente alcance o eficacia que han tenido respectivamente las literaturas de Valéry y de Mallarmé en la formación y en la historia de la desconstrucción. En realidad el texto de Mallarmé juega un papel decisivo en todo el itinerario de Derrida. Ese itinerario podría incluso leerse como un esfuerzo sistemático por hacerse cargo del trastorno que han provocado los escritos de Mallarmé en el conjunto de las categorías estéticas, filosóficas e históricas. Es que, todavía, y a pesar del tiempo pasado desde sus publicaciones, no habríamos hecho hasta ahora más que empezar a entrever el efecto de lo que ha "tramado" el autor de *Un coup de dés*. En un breve estudio destinado a una

obra colectiva de historia de la literatura francesa empieza Derrida preguntándose: «¿Hay un *puesto* para Mallarmé en una "historia de la literatura"? Dicho de otro modo, y ante todo: ¿su texto tiene lugar, su lugar, en algún cuadro de la literatura francesa? ¿En un cuadro? ¿De la literatura? ¿Francesa? Casi un siglo ya y sólo estamos empezando a entrever que algo ha sido tramado (¿por Mallarmé?, en todo caso según lo que *por* él pasa, como a su través) para burlar las categorías de la historia y de las clasificaciones literarias, de la crítica literaria, de las filosofías y de las hermenéuticas de toda especie. Comenzamos a saber que el trastorno de estas categorías habrá sido también efecto de lo escrito por Mallarmé» (trad. esp. en *Suplementos Anthropos* n° 13, p. 30).

El interés de Derrida por Valéry ha sido sin duda más limitado. Incluso relativamente tardío ("No había releído a Valéry desde hacía tiempo. Hace tiempo había estado lejos de leer todo Valéry. Es verdad todavía hoy", MA, p. 318). De hecho, el ensayo mencionado, "Qual cual", es más bien una lectura o una relectura de Valéry a partir del "envenenamiento" de la cuestión del sentido inferido a los textos por el pensamiento de la escritura, que un camino hacia éste. Ahora bien, desde ese pensamiento, todo un estrato de la profunda meditación crítica de Valéry sobre el lenguaje, la poesía, la creación estética y la consciencia, puede interpretarse como una original y potente anticipación de algunos de los movimientos críticos de desconstrucción. Es cierto que Derrida se interesa en principio por su rechazo "irritado" de dos de los nombres propios que han impulsado más fuertemente aquellos movimientos: los de Nietzsche y Freud. Extraño rechazo, puesto que Valéry ha insistido en motivos esenciales de estas hermenéuticas de la sospecha: redefinición del yo como efecto de un sistema, narcisismo y pulsión de muerte, crítica de la consciencia, desconfianza respecto a la metafísica y al valor de la verdad, interés por cuestiones filológicas y retóricas... La hipótesis de Derrida ante esto es que Valéry rechazó más que leyó, rechazó antes de leerlos, a Freud y a Nietzsche —aparte razones históricas pertinentes al estado de la recepción de uno y otro en la Francia de la época— porque entrevió en ellos, en

la rapidez de un reflejo en el espejo, su amenazante proximidad a ellos; de ahí "el corte de fuente", las "fuentes desechadas" de Valéry como tema.

La crítica formalista de Valéry al sentido propio y lo originario, la crítica al semantismo y la hermenéutica, podrían haber encontrado en Freud y en Nietzsche unos aliados naturales. Pero esa proximidad abrigaba también una amenaza: es que en un cierto punto, la reinterpretación de la interpretación, propuesta por Freud y Nietzsche, denuncia el límite del formalismo, su equilibrio, incluso su complicidad con el semantismo. El intelectualismo irreductible de Monsieur Teste no puede finalmente pensar el conflicto entre la fuerza y la forma, o entre la fuerza y el sentido. En la fina y paciente meditación valeryana del yo reflejado en el agua, escindido de su origen, no puede tener lugar, por ejemplo, un concepto energético o económico como el de represión en el sentido del psicoanálisis (cf. MA, p. 344). El punto de vista formalista, que Valéry opone al punto de vista semántico o simbólico, y más específicamente al simbolismo sexual psicoanalítico, produce un efecto oscurantista (cf. MA, p. 340). Para marcar el límite de la crítica de Valéry a la metafísica, al semantismo y al mito del origen simple, Derrida localiza en este texto un concepto, una palabra, al que le atribuye el valor de constituir "un foco de gran densidad económica". Se trata de la palabra y del concepto *implexo* (del latín *implectere*: entrelazar). En cualquier caso, con esa palabra Valéry se refiere a la implicación de no-presente en el presente, la alteridad en el origen. Ahora bien, y ahí está el límite de la fuerza crítica de ese concepto, en él la no-consciencia, la no-presencia, está definida como "capacidad", como virtualidad dinámica de presencia y consciencia. El *implexo* sigue, pues, cogido en el sistema tradicional de filosofemas, concretamente en el concepto clásico de potencia o *dynamis*. En cambio —subraya Derrida esta diferencia—, el inconsciente de Freud nombra una alteridad irreductible a consciencia virtual o latente (MA, pp. 343-344).

Y sin embargo, Derrida evalúa, y reafirma, atraviesa más bien, todo un trayecto del itinerario de Valéry: el que lleva

desde la crisis del yo simple y originario y el tema de la *diferencia en la voz* (cuestión, por cierto, cuyo inmenso alcance Valéry habría reconocido mejor que la tradición filosófica, incluidos Hegel y Husserl, cf. MA, p. 327), al problema o a la tarea de una *escritura de la filosofía*. Por su "solicitud crítica del discurso filosófico, [Valéry] recuerda al filósofo que la filosofía se escribe. Y que el filósofo es filósofo en tanto lo olvida" (MA, p. 331). De ahí tres consecuencias. En primer lugar, "ruptura con el régimen circular del oírse-hablar": fracaso, dice Valéry, de toda tentativa filosófica de "hacer hablar a su pensamiento". Las palabras filosóficas son en realidad *cifras*. Al escribirse, la filosofía se aleja de la voz (de la presencia, del origen), pero además descifra en ésta ya la heterogeneidad, la discontinuidad. En segundo lugar, y puesto que la escritura revela la instancia formal del pensamiento filosófico, prescripción de un programa de estudio de la *retórica de la filosofía*, o de la filosofía como género literario; propuesta ésta, como se sabe ahora habitualmente, más que esbozada ya por Nietzsche, cosa no reconocida por Valéry. La tarea sería entonces: "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 se llamaba en otros tiempos los géneros—, en el espacio también de sus puestas en escena y en una sintaxis que no sea solamente 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 coloca en él. En breve, considerar también la filosofía como "un género literario particular", que bebe de la reserva de una lengua, que dispone, fuerza o aparta un conjunto de recursos trópicos más viejos que la filosofía" (MA, pp. 333-334). En tercer lugar, si la filosofía se escribe, entonces es que "sus operaciones y sus formas ya no están solamente 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 el pozo" (MA, p. 335).

Esa última tercera consecuencia de la filosofía escrita la reconoce Valéry, la reconoce Derrida en Valéry, en el curso de

Poesía y metáfora

Épica o lírica, relato o canto, el habla arcaica es necesariamente poética. La poesía, primera forma de la literatura, es de esencia metafórica. Rousseau pertenece —no podía ser de otra manera y su comprobación es más que trivial— a la tradición que determina la escritura literaria a partir del habla presente en el relato o en el canto; la literalidad literaria sería un accesorio suplementario que fija o que coagula el poema, representando la metáfora. Lo literario no tendría ninguna especificidad; a lo más, la de un desventurado negativo de lo poético. A pesar de lo que hemos dicho de la urgencia literaria tal cual la ha vivido, Rousseau está a sus anchas dentro de esa tradición. Todo lo que se podría llamar la *modernidad literaria* se empeña, al contrario, en *marcar la especificidad literaria contra el sojuzgamiento a lo poético*, es decir, a lo *metafórico*, a lo que el mismo Rousseau analiza como el lenguaje espontáneo. Si hay una originalidad literaria, lo que sin duda no es simplemente seguro, ésta debe emanciparse si no de la metáfora, que también la tradición ha juzgado reductible, al menos de la espontaneidad salvaje de la figura tal cual aparece dentro del lenguaje no-literario. Esta protesta moderna puede ser triunfante o, a la manera de *Kafka*, estar despojada de toda ilusión, desesperada e indudablemente más lúcida: la literatura, que vive de estar fuera de sí misma, en las figuras de un lenguaje que, en primer lugar, no es el suyo, moriría asimismo si volviese a entrar en sí dentro de la no-metáfora.

J. Derrida, *De la gramatología*.

su ciertamente poco convencional, poco "filosófica" en el sentido habitual, lectura del *Cogito* cartesiano: según esa lectura, *cogito ergo sum* no tendría ningún sentido, como que dice lo mismo que "no existo". El propio Derrida, como se recordará, había interpretado también a su manera, tras otras premisas, la equivalencia entre el "yo soy" y el "yo estoy muerto" en *La voz y el fenómeno*: esta interpretación por cierto no procede de la de Valéry, pero podría cruzarse con ella (cf. MA, p. 335, nota). El punto de cruce de esas dos interpretaciones convergentes más que paralelas del cogito podría determinarse así: en la proposición que paradigmáticamente inaugura el racionalismo moderno es más importante que su sentido, el *timbre* de la voz que la dice, o el *estilo* del texto que la escribe. Timbre y estilo: Valéry los asocia a la singularidad en el lenguaje, al momento de *acontecimiento* puro en el discurso, y así, a la imposibilidad de su reflejo en un yo autoespecular o reflexivo. Así, el timbre y el estilo interrumpen el círculo de la autopresencia: "El timbre de mi voz, el estilo de mi escritura, es lo que para (un) yo no habría estado nunca presente. Yo no oigo ni reconozco el timbre de mi voz. Si mi estilo se marca, es sólo sobre una cara que me es invisible, ilegible. Nada de *speculum*: yo soy ciego a mi estilo, sordo a lo más espontáneo de mi voz" (MA, p. 337). El *cogito* cartesiano, leído como "poesía" o como literatura, y ésa es su verdad puesto que la filosofía se escribe, se transforma paradójicamente en una de las señales más eficaces contra el mito de la reflexividad de la consciencia, contra el mito de una fuente originaria.

Si al repetir algunos trayectos de Valéry, Derrida sitúa el alcance y el límite de una lectura literaria de la filosofía, su interés mayor al leer y releer a Mallarmé se cifra, por decirlo por lo pronto de una forma simple, en aproximarse a la "esencia" misma de la literatura. Un momento importante de esa aproximación es la localización de lo que ya se ha anticipado como "resistencia" de la literatura a la filosofía, y resistencia, incluso, ya a la pregunta filosófica por su esencia: *la forma esencialista y ontológica de la pregunta "qué es*

literatura es ya de por sí violenta. Por eso Derrida la cita y la tacha al comienzo de "La doble sesión", en donde denuncia la "inocencia militante" de aquella pregunta, su sometimiento previo a una "verdad" o a una interpretación ontológica de la mimesis, que la literatura por su parte hace temblar. La mencionada dificultad de este texto, su complejidad no en último término ella misma literaria —recreación de la escritura mallarmeana en más de un enclave—, harían vano, cuando no irrisorio, un intento, por mi parte, de "exposición" del sentido de ese ensayo con pretensiones hermenéuticas. Vano, o contradictorio: como que "La doble sesión" trabaja activamente contra "la" pretensión hermenéutica en cuanto tal, pone prácticamente en duda el axioma hermenéutico de que un texto se reúne, o se constituye en unidad, en la medida en que es expresión de un *sentido*, todo lo rico, plural, o polisémico que se quiera. Ahora bien, a la hipótesis hermenéutica de la *polisemia*, la desconstrucción o pone aquí la *diseminación*. En esto podrá reconocerse la limitación de la hermenéutica: en que para ésta, la diseminación, el juego o el fuego de azar y necesidad en las palabras, sólo podrá ser caos, puro sin-sentido.

A lo largo de todo el trabajo, una obsesión: el antitematismo, el *antisemantismo* de Mallarmé. Como eminentemente "sintaxero" se autocalificaba el poeta. Esa obsesión o ese motivo conduce la réplica sistemática —sin polemismo estéril— que propone Derrida a un clásico de la interpretación de Mallarmé: *El universo imaginario de Mallarmé* (1960) de J.P. Richard. Como horizonte más amplio de esa réplica, en la segunda parte (espec. DI, pp. 367 y ss) se encuentran las bases para una formalización de una *crítica de la crítica* literaria: una de-limitación de la crítica temática, simbólica, "hermenéutica", filosófica, en suma, o cargada de una herencia filosófica a veces no advertida por quienes la reciben y la transmiten. Pero la eficacia mayor de "La doble sesión" no reside, creemos, en su *vis* polémica o crítica (de la crítica), sino en ser una especie de visita orientada al *taller* de Mallarmé, una aproximación o una serie de aproximaciones al modo de trabajar el poeta con las palabras en su "antro", o en su gruta, en el "teatro de su

glosario" (DI, p. 318). Recordemos un paralelo: en *Glas* (pp. 93 y ss) Derrida se interesa por un ensayo "teórico" de Genet: *El taller de Giacometti*.

La lectura derridiana de Mallarmé empieza o hace empezar con la cuestión de la *mimesis*. De hecho, Derrida toma su primer apoyo en el juego de relaciones —más allá o más acá de una simple contraposición— entre un texto del *Filebo* platónico que "ilustra" la concepción ontológica de la mimesis, y un fragmento de la *Mímica* de Mallarmé: un "comentario", en *Apuntes en el teatro*, a un mimo o pantomima de la época, "Pierrot asesino de su mujer", de Paul Margueritte. El análisis de su composición o su génesis permite discernir en ese escrito la idea de una mimesis que no imita nada, de un doble que no redobla ningún simple: una alusión que no rompe el espejo o la luna. Esta mimesis no se cierra ya —como le ocurría a la mimesis ontológica o a la mimesis interpretada ontológicamente— con la "verdad" de una referencia (ideas, experiencia vivida, realidad); más bien abre un espacio de *ficción*. Tránsito, así, del *sol* platónico, o condición de (la posibilidad de ver y comprender) el campo eidético, a la *araña* de Mallarmé, lámpara de mil cristales tallados que fragmentan la luz (cf. DI, p. 315, 82). Este desplazamiento en el concepto y en la operación de la mimesis —o en terminología platónica, paso antiplatónico del icono al fantasma, o *de la imagen al espectro*— es solidaria del exceso de lo sintáctico sobre lo semántico (DI, p. 331).

Derrida privilegia como operadores, en cierto modo, de su lectura, y para precisar aquel esquema, dos "significantes" cuya importancia ya la crítica temática, simbólica o hermenéutica —como la de J.P. Richard— había señalado: el *blanco* y el *pliegue*. Uno y otro motivos —metáforas, y metáforas escriturales o textuales, se diría en principio, pero en rigor nada en el texto de Mallarmé sería sentido *propio*, o éste no tendría lugar en él, lo cual pone en crisis el concepto mismo de metáfora (cf. DI, p. 387)— permiten determinar la textualidad —la "literariedad"— del texto, precisamente como la imposibilidad de buscar un sentido más allá de la cadena trópica de instancias textuales, en un mundo imaginario, una intencionalidad o una

vivencia (DI, p. 376). O también como legibilidad sin significado, como cierta "ilegibilidad" (DI, p. 379).

En su conjunto esta lectura es muy "concreta" en su aplicación o su atención a los escritos poéticos de Mallarmé; pero es también muy audaz "especulativamente" en su explicación general de ese corpus. Así, los objetos y las palabras que obsesionan o que encantan las páginas de Mallarmé —los oros, crepúsculos, abanicos, mariposas, alas, pasos y cuerpos en danza— comparecen aquí, y repiten, aquí, en el texto de Derrida, su plena capacidad poética, esto es, su poder de interpretación órfica de la tierra. Pero también, por otro lado, y siguiendo el hilo de algunos de los escritos más "teóricos" de Mallarmé —*Crisis de verso*, *Apuntes en el teatro*, *Las palabras inglesas*, y sobre todo *En cuanto al libro*— Derrida deja ver el alcance de lo que el poeta *pensó*: sobre las lenguas y sobre la literatura, sobre la vida y la muerte de las palabras, sustraídas, éstas ya, al mito típicamente filosófico de su representación organicista como presuntos átomos de sentido y sometidas, más bien, a una nueva gramática, la del *sesgo* y la *contingencia*, la del azar vencido. Es así, jugando con asociaciones sonoras, formales y semánticas, con relaciones laterales entre los términos, con la homonimia o con el gozne que deja en suspenso los sentidos posibles de un significante, como el *verso*, decía Mallarmé, "de varios vocablos rehace una palabra total, nueva, extraña a la lengua".

4.4. Iterabilidad y acontecimiento

"El acontecimiento [es lo que] desconstruye"
«Tener oído para la filosofía» (en *Suplementos*
Anthropos, 13, p. 91.)

La desconstrucción no es una filosofía del lenguaje, menos todavía una manifestación representativa de lo que algunos consideran críticamente como una "inflación" lingüística característica de la filosofía contemporánea, y una renuncia de ésta a tratar los problemas, dicen, "reales". Ahora bien, como se ha subrayado ya en distintos momentos, y especialmente en

el momento estratégicamente clave de la hipótesis gramatológica, el lenguaje es para la desconstrucción un problema decisivo. Por cierto que ya lo era para la filosofía tradicional, desde Platón a Husserl, pero de lo que se trata ahora es de liberar al lenguaje de su interpretación logocéntrica. Y eso quiere decir también: mostrar que *el lenguaje no puede dar cuenta de sí mismo*. El mito de una autonomía funcional de la lengua como sistema o código formal de significación —a pesar de su posible apertura al principio crítico de la diferencialidad de los signos como condición previa del significado o la referencia— es finalmente dependiente del mito "metafísico" de un lenguaje ordenado a la verdad y regido por la presencia del ser. De ahí la complicidad profunda, en el plano de las más silenciosas y operativas presuposiciones, entre la lingüística "científica" y la tradición metafísica. El pensamiento de la escritura pudo localizar como foco de esas presuposiciones compartidas un fonocentrismo casi congénito al discurso sobre el discurso. Derrida insiste en la solidaridad sistemática de ese fonocentrismo más o menos implícito, y la orientación, típicamente semántica y objetivista, en la interpretación dominante en la filosofía contemporánea del lenguaje: éste sería finalmente un instrumento para expresar significados, y para referirse a objetos. Tales supuestos, en los que se condensa una, no por ignorada menos pesada, herencia secular, pueden reconocerse, por ejemplo, en el concepto de *comunicación* habitual en investigaciones semiolingüísticas o de filosofía del lenguaje: la comunicación como trasmisión de un sentido, tendencialmente o teleológicamente unívoco, constituido en el uso que hace el hablante del sistema o código lingüístico en un contexto "real" determinado o saturado.

El interés mostrado por Derrida a partir de un cierto momento —a partir, más precisamente, de un ensayo de gran resonancia polémica, "Firma, acontecimiento, contexto" (1971)— en la teoría austiniana de los performativos o *realizativos*, y en general, en la problemática de los *actos de habla*, proviene en parte de la notable capacidad crítica de elementos de ese importante movimiento para solicitar o

poner en cuestión una interpretación semántica, "lingüística", "idealista", de los usos del lenguaje. Éste —argumenta en su línea central el clásico *How to do things with words* de Austin— no "dice", más bien "hace": pregunta, duda, juzga, declara, instituye, jura, promete. En suma, realiza algo, más que refleja, enuncia, representa, o significa. Esta atención sistemática a los realizativos determina una reorientación importante en el estudio del lenguaje¹. Al que hay que sustraer —en contra de una tradición tanto más eficaz cuanto que casi siempre inadvertida— a un análisis lingüístico-gramático, lógico y epistemológico, para situarlo más bien en el centro de una teoría de la acción humana.

A diferencia de los enunciados constatativos que parecen requerir el concepto de verdad como adecuación a un referente objetivo y un significado estable y universal como medium de esa referencia, los realizativos transforman la situación en la que actúan o se emiten. «El realizativo —nota Derrida— es una "comunicación" que no se limita esencialmente a transportar un contenido semántico ya constituido y cuidado por una intención (*visée*) de verdad (de *develamiento* de lo que es un ser o de *adecuación* entre un enunciado judicativo y la cosa misma)» (MA, p. 363; trad. modificada). Así, Austin habría puesto los medios para superar la filosofía idealista y semántica del lenguaje. Derrida subraya especialmente la virtualidad crítica del concepto austiniano de *fuerza ilocucionaria*: ésta somete o subordina a un lugar secundario la oposición verdadero/falso que domina en cambio el "sector" constatativo del lenguaje. Derrida llega incluso a sugerir incluso una afinidad, ciertamente poco previsible, de esa relativa secundarización del valor de verdad en el filósofo de Oxford, y en Nietzsche. Al margen de esta valoración general, y del reconocimiento en Austin de un "análisis paciente, abierto, aporético, en constante transformación, a menudo

1.— Cf. J.J. Acero, *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Cincel, 1985; espec. pp. 191 y ss. Acero es autor también de un artículo sobre la polémica a la que nos referimos más adelante: "Derrida vs. Austin-Searle: ¿dos tradiciones en pugna?", en *Suplementos Anthropos*, 13, pp. 123 y ss.

más fecundo en el reconocimiento de sus callejones sin salida que en sus posiciones", Derrida puntualiza que lo que más le ha "interesado" y "convencido" en el filósofo inglés es su crítica del lingüisticismo y de la autoridad del código (MA, p. 370).

Ahora bien, por otra parte, leída desde el pensamiento de la escritura, la teoría austiniana no habría conseguido finalmente liberarse de la axiomática inconfesada que subordina el lenguaje al significado y la verdad. Ante ciertas dificultades o males del lenguaje, ante algunas instancias de lo que él mismo llama las *infelicités* del realizativo —por ejemplo, en la ocasión de las expresiones "citadas" o emitidas en una escena teatral, un poema o un soliloquio— Austin repite el gesto metafísico clásico de regular normativamente el campo de experiencia, aquí el campo de los usos lingüísticos, distribuyendo jerárquicamente lo *normal* y lo *anormal*, lo esencial y lo accidental, lo natural y lo parasitario, el éxito y el fracaso, lo serio y lo no-serio. Los ejemplos aludidos —mencionados como de paso por Austin, pero muy significativos para Derrida por su implícita conexión con la escritura en el sentido de expresión separada de su emisor originario— son colocados dentro de esa jerarquía como instancias de una negatividad tan aberrante como no significativa. Austin excluye así, como un riesgo circunstancial, los "casos" que interrumpen el funcionamiento "normal" del llamado lenguaje ordinario, es decir, finalmente, de un lenguaje ordinario determinado idealmente o normativamente como sistema unívoco y serio, invulnerable a la posibilidad de *infelicités*, fracasos, parasitismos o descoloraciones (*etiologies*)². Ahora bien, argumenta desde otro lado

2.— La crítica de Derrida en este ensayo se refiere a *Cómo hacer cosas con palabras* (trad. esp. Barcelona, Paidós, 1982). En otros lugares Austin parece más atento a la problematización de la jerarquía entre lo "normal" y lo "anormal", y más crítico frente al mito del "lenguaje ordinario". Dice, así, en "El significado de una palabra": "El lenguaje ordinario ciega la ya feble imaginación"; y en "Un alegato en pro de las excusas": "[...] como ocurre tan a menudo, lo anormal arrojará luz sobre lo normal, nos ayudará a penetrar el velo cegador de lo fácil y lo obvio que oculta los mecanismos del acto natural

Derrida, esa posibilidad es solidaria de la posibilidad esencial que tiene toda emisión lingüística de ser *citada*, repetida fuera de su contexto inicial, *cortada* de su fuente presunta en el sujeto hablante que la habría emitido seriamente, conscientemente, con una intencionalidad sin lugar a equívocos. Derrida plantea entonces su cuestión: "¿Es esta posibilidad general [la del parasitismo, lo no-serio, etc.] forzosamente la de un fracaso o de una trampa en la que puede caer el lenguaje o perderse como en un abismo situado fuera o delante de él? ¿Qué pasa con el parasitismo? En otros términos, la generalidad del riesgo admitida por Austin, ¿rodea el lenguaje como una especie de foso, de lugar de perdición externo del que la locución podría siempre no salir, cosa que podría evitar quedándose en su casa, al abrigo de su esencia o de su *telos*? ¿O bien este riesgo es, por el contrario, su condición de posibilidad interna y positiva?, ¿este afuera su adentro?, ¿la fuerza misma y la ley de su surgimiento? En este último caso, ¿qué significaría un lenguaje "ordinario" definido por la exclusión de la ley misma del lenguaje?" (MA, p. 367; trad. modificada).

Todas estas paradojas y aporías se dejan pensar mejor, y como dificultades intrínsecas, no accidentales, del lenguaje, cuando se proyecta en éste sistemáticamente el concepto de escritura elaborado por Derrida en obras anteriores. La inatención a lo que liga por principio el lenguaje a la escritura, como a su fondo o a su reserva, y la dependencia acrítica respecto a un concepto restringido, fonético y fonocentrista, de escritura, vuelven a ser descifradas en este contexto por Derrida como la parte de *ceguera* dogmática en un discurso teórico, sin embargo tan lúcido y crítico en momentos, tan inventivo, como el de Austin. Más precisamente, Derrida insiste en el curso de su argumentación en la vulnerabilidad de *dos dogmas* de la teoría austiniana de los realizativos: el de la determinabilidad total o *saturabilidad* del contexto de los actos de habla, y la atribución a la consciencia del hablante de un

exitoso"; J.L. Austin, *Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 81 y 173.

valor y una función de *fuerza* singular y original del acto.

En rigor, esos dos dogmas son más bien dos aspectos de una misma creencia acrítica en la posibilidad de un criterio para separar el "verdadero" realizativo, de sus formas parasitarias o "infelices", como las emisiones citadas fuera de su contexto original. En efecto, creer en la posibilidad de que el contexto propio de una expresión es exhaustivamente definible viene a ser lo mismo que creer que ese contexto se organiza como un campo total en torno a la intencionalidad del hablante. De acuerdo con esto, un realizativo funciona bien cuando el que lo emite sabe que lo que dice es adecuado, se ajusta a su contexto. En la serie de condiciones que Austin estipula para definir el éxito de un enunciado realizativo, en los valores de "convencionalidad", "corrección" e "integralidad" implicados en esas condiciones, Derrida encuentra también los valores de "contexto exhaustivamente definible, de consciencia libre y presente en la totalidad de la operación, de querer-decir absolutamente pleno y señor de sí mismo: jurisdicción teleológica de un campo total en el que la *intención* sigue siendo el centro organizador". (MA, p. 364).

Para revelar esa ceguera dogmática —por la que Austin resulta más próximo de lo que podría parecer a la tradición metafísica en general, y a ciertas corrientes "continentales" como la Fenomenología y la Hermenéutica en especial—, Derrida recurre a una notablemente original —respecto a trabajos suyos precedentes— reelaboración del problema de la escritura. En el centro de la cual, el concepto fundamental de *iterabilidad*. Éste es, creemos, el motivo principal de "Firma acontecimiento contexto", al margen o por encima de la discusión crítica con Austin. Es esa iterabilidad, deducida, primero, del funcionamiento de la escritura en sentido restringido, proyectada, después, como ley del lenguaje como tal, e incluso de la experiencia, lo que impide detener, delimitar o definir, el acto de habla como acto intencional con el que un yo-fuente organiza y determina un contexto sin resto de opacidad.

Como en otras ocasiones —en sus lecturas de Husserl, Saussure, Rousseau o Platón— Derrida se apoya en un viejo

concepto de escritura, de acuerdo con lo que se ha comentado más arriba como estrategia paleonímica, para transformar y desplazar después ese concepto a base de subrayar ciertos predicados pertinentes a ese concepto, pero sometidos o reprimidos, en la "vieja" organización o economía a un rango menor o insignificante. Aquí Derrida examina brevemente, y a título de ejemplo, en esa perspectiva, la teoría de Condillac del lenguaje como comunicación de "ideas", y de la escritura como extensión homogénea y mecánica de esa función representativa y expresiva del lenguaje. La escritura sería una especie de (la) comunicación en general, y su diferencia específica sería su funcionamiento en *ausencia* del emisor y el destinatario. Lo propio de la escritura, frente al círculo del habla y el oído, es su legibilidad autónoma, materializada en señales cortadas o separadas de su autor, en la posibilidad de la muerte de éste: el escrito como tal, evidenciado sin apelación *La voz y el fenómeno*, tiene un carácter testamentario.

Se trata de ver cómo ese rasgo de ausencia, predicado atribuido habitualmente a la escritura, adquiere un valor y una relevancia sistemática que obligan a cambiar el concepto de escritura y la "idea" habitual de la relación entre habla y escritura. La estructura de ésta, más acá de su efecto determinado o su apariencia empírica en un escrito en sentido corriente, más allá de la ausencia como modificación, degradación o pérdida de la presencia de las palabras habladas a quien las dice y a quien las escucha, se constituye en un "cierto absoluto de la ausencia". Es esa ausencia no derivable de la presencia, esa *différance*, lo que se registra en el concepto de iterabilidad, en el que Derrida reúne o acopla los de *repetición* y *alteridad*, o los de citabilidad y posibilidad de injerto, es decir, en suma, *repetición que (se) altera (con) cada nuevo contexto* en que reaparece la "misma" marca o señal: «Es preciso [...] que mi "comunicación escrita" siga siendo legible a pesar de la desaparición absoluta de todo destinatario determinado en general para que posea su función de escritura, es decir, su legibilidad. Es preciso que sea repetible —iterable— en la ausencia absoluta del destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios. Esta

iterabilidad (*iter*, de nuevo, vendría de *itara*, 'otro' en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de la escritura misma, cualquiera que sea además el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías). Una escritura que no fuese estructuralmente legible —iterable— más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura» (MA, p. 356).

En principio, es la idea de *código* la que podría parecer orientativa aquí. Pero el concepto de código, precisamente, no le parece a Derrida "seguro" (cf. MA, p. 359). En realidad, pensar la iterabilidad como fondo grafemático del lenguaje requiere usar y desmontar el concepto de código. Es el código en el que está cifrado un mensaje escrito, por ejemplo, en una *lengua muerta*, lo que permite descifrar, leer, repetir ese mensaje. Pero la iterabilidad rompe con el contexto original de la comunicación, al mismo tiempo que le arrebató su secreto. En definitiva, *es imposible un secreto en el lenguaje*: "no hay código —órganon de iterabilidad— que sea estructuralmente secreto" (MA, p. 356). Pero junto al uso del código como instrumento de la iteración en el sentido de repetición (cita como lectura y reescritura en sentido corriente), hay que solicitar o cuestionar la autoridad del código como sistema finito de reglas y destruir todo contexto como protocolo de código (cf. MA, p. 357). Es esa relación conflictual con el código la que sostiene la iteración en el sentido de repetición acoplada a alteración: lectura como escritura o injerto. El código es aquí "la posibilidad y la imposibilidad de la escritura, de su iterabilidad esencial (repetición/alteridad)" (MA, p. 358).³

A partir del concepto de iterabilidad, y de la escritura empírica como caso privilegiado de la iterabilidad, Derrida

3.— Acerca del concepto de código, y en relación con Saussure y Chomski, cf. "Algunas preguntas y respuestas" de J. Derrida en el contexto de un debate sobre Lingüística de la escritura, en *La balsa de la medusa*, 9 (1989), pp. 45 y ss.

define entonces tres predicados de una *escritura general* en la que toda forma de lenguaje, también el lenguaje hablado, estaría comprendida o incluida. En primer lugar, la iterabilidad del signo escrito en ausencia del que lo ha producido hace de aquél una marca que *queda (reste)* más allá del presente de su inscripción. En segundo lugar, "un signo escrito comporta una fuerza de ruptura con su contexto, es decir, 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" (MA, p. 358; trad. modificada). Y se trata aquí tanto del contexto "real" —lo presente al escritor, la esfera y el horizonte de su experiencia, y sobre todo su intencionalidad al escribir— como del contexto semiótico —la cadena sintagmática en que está dado o cogido el escrito. En tercer lugar, la posibilidad de la escritura depende del espaciamiento que separa a los signos escritos unos de otros, así como de su origen subjetivo y de su referente objetivo. Esos tres predicados se patentizan en la escritura, pero son generalizables a todo lenguaje: la iterabilidad del signo gráfico remite a la iterabilidad de toda forma significativa.

De las tres consecuencias de la iterabilidad, en lo que más insiste Derrida es en la de la *ruptura del contexto*, en la imposibilidad de que un contexto rodee totalmente, o cierre, una emisión semiótica. En el comienzo del ensayo, la "cuestión más general" se anuncia en estos términos: "¿Existe un concepto riguroso y científico del *contexto*? ¿No da cobijo la noción de contexto, tras una cierta confusión, a presuposiciones filosóficas muy determinadas? Para decirlo, desde ahora, de la forma más escueta, querría demostrar por qué un contexto no es nunca absolutamente determinable, o más bien, en qué no está nunca asegurada o saturada su determinación" (MA, p. 351). Y por otra parte, es este motivo, esa crítica del concepto corriente y aparentemente fácil del contexto, el que conduce estratégicamente a la confrontación crítica con la teoría austiniana de los realizativos. Precisemos, no es que Derrida pretenda descalificar el concepto en general de contexto, o que lo considere irrelevante. Más bien precisamente todo lo contrario. Si toda la señal lingüística

puede (debe poder: necesidad esencial) ser separada de su fuente y su contexto, engendrar nuevos contextos, eso no significa que valga o funcione fuera de todo contexto, sino justo lo contrario: significa que "no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto" (MA, p. 362. Subrayado nuestro). Es la "inconsciencia estructural" del acto de habla, su parte necesaria de opacidad intencional, lo que "prohíbe toda saturación del contexto" (MA, p. 369).

El blanco de la crítica derridiana a Austin es, precisamente, la correlación que éste supone, como criterio de acto de habla feliz, entre, por un lado, un centro de *anclaje* absoluto, suficientemente seguro, y, por otro lado, la determinabilidad del "*contexto total*" que rodea el acto de habla. Austin recurre expresamente, en efecto, a ese término en *Cómo hacer cosas con palabras*, y apela, como a un elemento esencial para la determinación de ese contexto, a la intención consciente del sujeto hablante. Pero esos criterios fallan, decíamos más arriba, ante las emisiones lingüísticas producidas, por ejemplo, —y son ejemplos de Austin—, en una obra de teatro, en un poema, o en un soliloquio. Fallan, esos criterios, en el sentido de que ante esos casos, Austin recurre a declararlos —con un gesto mucho más normativo y esencialista que empírico— simplemente fallidos, *infelicités*, casos anómalos, parasitarios, no-serios. Los cuales, en cualquier caso, no afectarían a una zona central del lenguaje, caracterizada como posibilidad lograda de comunicación unívoca, y de realizativos puros.

Muy otra, como sabemos ya, ante esos "casos", la estrategia de la desconstrucción: más que excepciones irrelevantes, ésta ve en ellos ocasiones reveladoras de la situación en que se encuentra *todo* realizativo. Y el propio Austin tendría que reconocerlo a partir de las dificultades que él mismo reconoce para determinar un realizativo puro. En suma, lo aparentemente "negativo" —riesgo de pérdida de origen y ruptura de contexto por la iterabilidad del acto de habla, imposibilidad de identificar como acontecimiento singular el acto de habla— viene a ser entonces la base asimétrica de la posibilidad "positiva" del realizativo logrado o "feliz".

Cabe objetar: pero al fin y al cabo esa posibilidad positiva

está *dada*, parece la ley misma del lenguaje ordinario. En éste se producen continuamente realizativos logrados (que inauguran congresos, apuestan, prometen, casan...), aparentemente, pues, libres de la iterabilidad, válidos en cuanto mantienen o retienen su identidad de acontecimiento puro de acto de habla o mediante habla, no escindible y no repetible. El problema del estatuto del *acontecimiento* en los actos de habla es efectivamente un punto "fundamental" para Derrida (MA, p. 368). Pero de nuevo sometido por su trabajo a la misma sospecha que los valores de contexto total y de intención consciente. Una emisión realizativa lograda, lo es, en cualquier caso, en la medida en que sea conforme, en que esté de acuerdo, con un código, con un modelo iterable. Desde luego, Derrida no confunde aquí —como se ha creído poder reprocharle por parte de algún crítico— esa iterabilidad general, y la iterabilidad propia o típica de un acto de habla *citado*, por ejemplo, representado en una obra de teatro. Derrida reconoce, con expresivos términos del propio Austin, una "pureza relativa" en los realizativos logrados. "Pero esta pureza relativa no se levanta *contra* la citacionalidad o la iterabilidad, sino *contra* otras especies de iteración en el interior de una iterabilidad general que produce una fractura en la pureza pretendidamente rigurosa de todo acontecimiento de discurso o de todo *speech act*" (MA, p. 368).

La dificultad para determinar, y producir, un acto de habla como puro acontecimiento, es correlativa de la dificultad (en rigor, imposibilidad, si se acepta, al menos, la hipótesis mencionada de una inconsciencia estructural) de localizar un foco de intención consciente organizadora del contexto total. Pero Derrida precisa finalmente el problema en relación con la naturaleza de la *firma*, la rúbrica, a la que el propio Austin recurre expresamente en un momento de su argumentación. Concretamente, al justificar la preferencia, como ejemplos de realizativo, por las formas en primera persona singular del presente de indicativo en voz activa: es que en esas formas, *creo* Austin, la fuente singular, propia del enunciado, está presente en la enunciación. Obviamente, no es necesaria esa forma gramatical expresa para que la implicación de la fuente,

del yo, esté presente en la enunciación: el hablante es la fuente en el lenguaje hablado. Y en la enunciación escrita, seguiría diciendo Austin, la implicación de la "fuente" o del yo se produciría con, en la firma. Ahora bien, ante ésta, más bien desde ésta, vuelve a comparecer toda la aporética de la iterabilidad. No es sólo que la firma, como todo escrito, implique la no-presencia del firmante. Además, el efecto de la firma es indisoluble de su repetibilidad o reproducibilidad (y eventualmente falsificación). Para que la firma autentifique un escrito, vincule singularmente éste a su origen-yo, es necesario que en ella se dé "la singularidad absoluta de un acontecimiento de firma y de una forma de firma: la reproductibilidad pura de un acontecimiento puro" (MA, p. 370). Que esto sea imposible no quiere decir que no haya firmas "verdaderas", "auténticas". Del mismo modo que el que la iterabilidad amenace a todo acto de habla no quiere decir que no haya realizativos logrados. Por eso, "los efectos de firma son la cosa más corriente del mundo. Pero la condición de posibilidad de estos efectos es simultáneamente, una vez más, la condición de su imposibilidad, de la imposibilidad de su pureza rigurosa. Para funcionar, es decir, para ser legible, una firma debe poseer una forma repetible, iterable, imitable; debe poder desprenderse de la intención presente y singular de su producción" (MA, p. 371).

Hemos indicado al principio de este comentario que "Firma acontecimiento contexto" ha tenido, sigue teniendo, una resonancia polémica con vicisitudes, sintomáticamente o teóricamente, "interesantes", pero que no se van a poder analizar aquí. La polémica empezó con la traducción inglesa del trabajo en el primer número de la revista *Glyph*, en 1977. En el segundo número se publicó una violenta crítica de John Searle, en presunta réplica a las críticas de Derrida a Austin: "Reiterating the Differences". Desgraciadamente, esta crítica tiene un carácter esencialmente reactivo: es más bien la defensa de un legado —Searle había sido discípulo de Austin— frente a lo que considera un sistemático malentendimiento de aquél por parte de Derrida, en lugar de alguna tentativa de respuesta, analítica y argumentativa, a las "complicaciones" que éste efectivamente introduce en la

problemática de los actos de habla. El tono arrogante y de superioridad académica del artículo de Searle, provocó, y alimentó, el tono irónico de la respuesta de Derrida a su vez en *Limited inc*: más que una argumentación simplemente teórica, una puesta en escena de las categorías en cuestión —diferencia del juego y lo serio, y de lo esencial y lo parasitario, citabilidad y *copyright*, desplazamientos de contextos, iterabilidad, en suma— a partir del discurso de Searle⁴. Pero el estilo, y la “escena” de este escrito pertenecen a otra fase, y a otro lugar de la deconstrucción: la deconstrucción en América.

4.— La primera edición de ese texto apareció en el mismo número 2 de *Gliph*. Se ha reeditado como libro, *Limited inc*, Northwestern Univ. Press, 1988, en el que Derrida incluye un amplio epílogo, “Toward an Ethic of Discussion”, en respuesta a algunos de sus críticos más típicos, y del que algo tendría que aprender más de un apóstol fanático de la llamada “comunidad de comunicación”.

5. Deconstrucción en América

5.1. *Les mots anglais de J. Derrida*

Habíamos señalado al principio, como uno de los índices relevantes de la heterogeneidad de la deconstrucción, su “pertenencia” a tradiciones teóricas, culturales y lingüísticas diversas. En la hipótesis más simple, habría que tener en cuenta su composición o su articulación germano-franco-anglo-americana. Hay ahí algo más que una dificultad tanto de apropiación cognoscitiva como de exposición coherente de ese movimiento o esos movimientos: es una ley interna de éstos, que están, que estén, en una mayor o menor lucidez al respecto, en *situación de traducción*.

Privilegiar, como hemos hecho hasta aquí, la referencia a algunos trayectos del pensamiento de Derrida, no se justificaba sólo como estrategia hermenéutica para una orientación general como la que pretende este ensayo. Es también porque ese corpus textual no está cerrado, y no sólo por la vitalidad creativa de su autor, sino porque desde muy pronto se sustrajo al marco de una identidad teórica cultural e incluso lingüística francesa. En algunos momentos, Derrida se ha explicado “autobiográficamente” a propósito de su relación de distancia respecto a la lengua francesa a partir de su origen argelino, lejos del francés de la Metrópoli. En el simulacro de correspondencia que son los “Envíos” de *La tarjeta postal* se puede seguir ese motivo, que se transforma a veces en una determinada agresividad. Por otro lado, son significativas desde esta perspectiva diversas polémicas mantenidas con

autores, o con "autoridades" de la cultura teórica, y "ético-política" francesa de los últimos años. De esas polémicas, que sería inadecuado considerar domésticas, las más resonantes han sido las que en forma directa concernían al existencialismo y humanismo sartrianos, a la "ontofenomenología de la liberación" (cf. el ensayo sobre Bataille, en *La escritura y la diferencia*; "Los fines del hombre", en *Márgenes de la filosofía*, y la explicación con la interpretación psicoanalítico-existencial de Genet en la columna derecha de *Glas*), y a la persistencia de esquemas fenomenológicos y metafísicos en el psicoanálisis estructural "epistemológico" de Lacan (cf. *Posiciones*, pp. 108-116 y "El cartero de la verdad" en *La tarjeta postal*). Probablemente el punto de mayor convergencia de Derrida con la situación del pensamiento francés contemporáneo sea la importante "recepción" de Nietzsche en los últimos años 60 y primeros de los 70 (Deleuze, Foucault, Klossowski). Pero las lecturas derridianas de textos cruciales para la elaboración de la problemática deconstructiva, como los de Hegel, Heidegger y Freud, responden poco a las respectivas descodificaciones francesas dominantes en el momento o en los momentos en que se escribieron aquellas lecturas. En éstas los *topoi* fenomenológicos y estructuralistas se someten a una elaboración tal que precisamente entran en discusión con referencias quasi-canónicas de unos y otros, con Merleau-Ponty y con Lévi-Strauss sobre todo. Quizá la trayectoria más próxima en lengua francesa y filosófica al *iter* de Derrida sea la del pensador ucraniano judío Emmanuel Levinas.

Pero si la originalidad de la relación entre la desconstrucción "formalizada" en el francés de la gramatología derridiana, y sus raíces en una cultura filosófica, y no sólo filosófica alemana, está fuera de duda, no menos importante parece la *promesa* descifrable en este texto de una desconstrucción que se cruce con la lengua y la cultura inglesas. Quisiéramos saber sugerir que la fascinación de Derrida por *Les mots anglais* de Mallarmé es mucho más que un motivo puntual y delimitable en el interior de sus lecturas del autor de *Le coup de dés*. A propósito del juego homonímico y diseminal del significante *or* en el poeta francés, por ejemplo, Derrida advierte la implícita

cita de la disyunción en inglés: "¿Por qué el tratamiento crítico de este *or* (oro) no habría de jugar a distancia con su homónimo o, más bien, con su homógrafo inglés, el *versus* disyuntivo que en él se enuncia? Es bien sabido, y no sólo por su biografía, que la lengua de Mallarmé se deja elaborar siempre por el inglés, que se intercambia regularmente con él, y que el problema de este intercambio queda explícitamente recogido en *Les mots anglais*. Razón que nos advierte que "Mallarmé" no pertenece enteramente a la "literatura francesa" (Suplementos *Anthropos*, n. 13, p. 35; cf. también, *DI*, pp. 423 y ss).

El gran mediador de esa mediación, para Mallarmé, de esa comunicación o más bien injerto anglo-francés, es Edgar Allan Poe: "el caso literario absoluto". Y por su parte Derrida se ha dejado obsesionar en momentos decisivos de su pensamiento por ese "caso": en el epígrafe, y en el último capítulo, de *La voz y el fenómeno* (a propósito de "La historia del señor Valdemar"), en *Glas* (que comenta largamente "The bells"), o más directamente en *El Cartero de la verdad* (interpretación de "La carta robada") y en "Mes chances" (sobre "El doble asesinato en la calle Morgue"), o el comentario más general de sus lecturas *con* Poe, más que *de* Poe, en la entrevista "Entre corchetes" (*Suplementos Anthropos*, n. 13, pp. 100 y ss.).

El segundo texto literario inglés —él mismo a su vez fanáticamente babélico hasta la proximidad del caos— que "importa" en el texto de Derrida es el de Joyce. Desde la Introducción a *El origen de la geometría*, hasta ensayos posteriores: "Scribble" (a propósito del ensayo de Warburton sobre los jeroglíficos), las importantes intervenciones sobre el problema de la traducción en *L'oreille de l'autre*, y desde luego, *Ulises gramófono* (1987). Y "La farmacia de Platon" habría sido, según una nota algo provocadora, "como se habrá comprendido en seguida", "una lectura de *Finnegans Wake*" (*DI*, p. 130).

Desde la perspectiva que sugiero, —en suma, simplemente, que algunos "noms anglais" sustraen el texto de Derrida a una identidad cultural francesa—, cabría valorar la relevancia de otras referencias teóricas o filosóficas: la semiótica de Peirce

Método y crítica

En cualquier caso, pese a las apariencias, la desconstrucción no es ni un *análisis* ni una *crítica*, y la traducción debería tener esto en cuenta. No es un análisis, sobre todo porque el desmontaje de una estructura no es una regresión hacia el *elemento simple*, hacia un *origen indiscomponible*. Estos valores, como el de análisis, son, ellos mismos, filosofemas sometidos a la desconstrucción. Tampoco es una crítica, en un sentido general o en un sentido kantiano. La instancia misma del *krinein* o de la *krisis* (decisión, elección, juicio, discernimiento) es, como lo es por otra parte todo el aparato de la crítica trascendental, uno de los «temas» o de los «objetos» esenciales de la desconstrucción.

Lo mismo diré con respecto al *método*. La desconstrucción no es un método y no puede ser transformada en método. Sobre todo si se acentúa, en aquella palabra, la significación sumarial o técnica. Ciertamente es que, en ciertos medios (universitarios o culturales, pienso en particular en Estados Unidos), la «metáfora» técnica y metodológica, que parece necesariamente unida a la palabra misma de «deconstrucción», ha podido seducir o despistar. De ahí el debate que se ha desarrollado en estos mismos medios: ¿puede convertirse la desconstrucción en una metodología de la lectura y de la interpretación? ¿Puede, de este modo, dejarse reapropiar y domesticar por las instituciones académicas?

J. Derrida, *Suplementos Anthropos*, n. 13.

en *De la gramatología* (en una época en que no era todavía un tópico), el psicoanálisis de Melanie Klein (cf. ED, p. 316), la gran investigación que acabamos de recordar de Warburton sobre la escritura egipcia, o Matthew Arnold (cuya *Culture and anarchy* es citada en el epígrafe del ensayo sobre Levinas de *La escritura y la diferencia*, y al que *De l'esprit* dedica una larga y reveladora nota, pp. 114-116). Y habría que tener en cuenta, en este contexto, sobre todo a partir de "Firma acontecimiento contexto", a Austin. Un Austin mucho más crítico que sus herederos oficiales o intérpretes autolegitimados. En *Memorias para Paul de Man*, Derrida cita "The meaning of a word", donde Austin se refiere a la existencia de una "curiosa creencia de que todas las palabras son nombres, es más, de hecho nombres *proprios*, y que por lo tanto son representativas de algo o lo designan de la forma en que lo hace un nombre propio". Pues bien, ese gesto de Austin, el de extrañeza ante esa curiosa, y tan extendida creencia, dice Derrida, habría sido "un gesto esencial de la desconstrucción", "quizá su primer gesto" (p. 123).

Así, pues, la llamada "recepción" de la desconstrucción y del pensamiento de Derrida en la cultura teórica angloamericana, especialmente a partir de los últimos años 70, habría sido largamente "preparada" por un interés previo de lo que desencadena la formalización más rigurosa de este movimiento, en elementos significativos de la teoría, la filosofía y la literatura en lengua inglesa. Dicho sea para matizar, o desestimar, habituales opiniones según las cuales, o bien la desconstrucción en lo que pudiera tener de serio habría sido un fenómeno esencialmente europeo-continental, que luego habría degenerado en su viaje a América, o bien, la desconstrucción sería un fenómeno típicamente americano, sintomático por lo demás de la confusión teórica posmoderna transmitida por algunos escritores franceses sin suficiente respeto por la *Aufklärung* y sus tareas pendientes. Ambos tipos de "opiniones" —habrá que subrayar su carácter de *doxa* sin ciencia— proceden de la misma raíz, un eurocentrismo delirante que, precisamente, no puede dejar de ser él mismo blanco, en algún momento, de la desconstrucción.

En cualquier caso, aquella recepción no se limita, como se tiende a interpretar, interesadamente, al ámbito de los estudios literarios. Elaboraciones recientes de la filosofía analítica del lenguaje han sido sensibles a la nueva problemática que provoca el pensamiento de la escritura en la teoría de los actos de habla. Se han propuesto aproximaciones significativas de la desconstrucción a la filosofía del lenguaje ordinario, a Quine y a Wittgenstein (cf. por ejemplo, Ch. Norris, 1989). H. Staten ha explorado, y confirmado, la fecundidad hermenéutica de la hipótesis de un paralelismo: entre la crítica de Derrida al significado trascendental de Husserl, y el paso de la teoría representacionista del *Tractatus* a la teoría pragmática del significado en las *Investigaciones filosóficas*. "Wittgenstein deconstructs", dice (cf. H. Staten, 1985, p. 64). G. Ulmer es el adelantado de un ambicioso proyecto de "aplicar" las tesis del pensamiento de la escritura a la estética práctica (J. Beuys, S. Eisenstein) y a la pedagogía, en *Applied Grammatology*. R. Rorty ha mostrado la significación, para una posible, necesaria, reedición del pragmatismo filosófico, de la concepción y la práctica de la filosofía "as a kind of writing". El conocido sociólogo Anthony Giddens sitúa la aportación de Derrida, en el marco del llamado "postestructuralismo", junto con Foucault y otros, a la renovación de la teoría social (cf. A. Giddens, 1987).

Pero sin duda, hasta ahora, ha sido desde el área de los estudios literarios, —junto con el del psicoanálisis—, desde donde más consistentemente, más activamente, se han interpretado los problemas de la desconstrucción; lo que ha llevado a ésta a una nueva escena, a un estadio original.

5.2. Desconstrucción y teoría literaria

En una primera aproximación al complejo fenómeno de la desconstrucción en la teoría, la historia y la crítica literarias, cabe destacar dos fechas significativas. En 1966 tiene lugar en Baltimore un amplio coloquio bajo el título sugerente de "Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre". Cualificados representantes de los estudios de Humanidades en las Univer-

sidades norteamericanas se encuentran allí con algunos de los más conocidos filósofos y teóricos franceses, unidos o reunidos en principio éstos por compartir todos ellos, de una manera u otra, la problemática estructuralista. Junto a un entonces más bien desconocido Derrida, intervienen allí R. Barthes, J. Lacan, R. Girard, J. Hyppolite, y otros. Desde luego, algunos de los ausentes —como M. Foucault, C. Lévi-Strauss, o R. Jacobson— formaron parte de los debates del coloquio, directa o indirectamente. En rigor, lo que trasmitió (de Europa a América) este coloquio no fue tanto el estructuralismo, como más bien justamente su puesta en cuestión. Lo que se llamó poco después "post-estructuralismo" (en términos de una historia de las ideas que habría que usar con cautela) se configura en esa situación, más que compleja, híbrida, en que una teoría, un paradigma, entra en relación con otra tradición metodológica y cultural, en el momento en que aquél experimenta una potente autocrítica. Lo cierto es que sobre la base incierta o móvil de esa situación histórico-cultural, fueron cobrando cuerpo varios trayectos teóricos en el terreno de la crítica literaria americana, los cuales en un cierto momento reconocieron su recíproca proximidad, y su interés explícito compartido por los trabajos y la escritura de Derrida.

Lo anterior nos lleva a la segunda fecha a retener: en 1979 se publica una obra colectiva bajo el título *Deconstruction and criticism*, con estudios de H. Bloom, G. Hartman, P. de Man, J. Hillis Miller, y del propio J. Derrida. Como un elemento relativamente artificial de unificación, todos los trabajos se refieren, de una forma u otra, al poema de Shelley *The triumph of life*. Con alguna simplificación suplementaria se denomina a este grupo a veces "Escuela de Yale", en cuya universidad colaboraban efectivamente, desde mediados de los años 70, los cinco autores del libro. (Por otra parte Derrida divide su actividad docente, desde 1972, entre París y varias universidades norteamericanas; y paradójicamente ha sido en éstas donde ha tenido mayor alcance la proyección de su docencia. Significativo también en esa línea el que varias importantes publicaciones suyas hayan aparecido antes en inglés que en francés). Pero no sólo sería inadecuado hablar

aquí de "escuela", dadas las diferencias entre unos y otros, diferencias en las que insiste G. Hartman en un breve prólogo a la obra: tampoco tendría sentido unificar a estos críticos como presuñtos discípulos de Derrida, que "aplicarían" a la historia y la teoría de la literatura el "método" desconstruccionista. En primer lugar, todos ellos tenían tras de sí, en el momento de aquella colaboración editorial, una obra madura y reconocida en los medios académicos, realizada en buena parte con independencia, o incluso muy lejos de las cuestiones suscitadas por Derrida. Habría que recordar los trabajos importantes de H. Bloom, G. Hartman y Paul de Man sobre la poesía romántica, y los de J. Hillis Miller sobre las estructuras narrativas. En segundo lugar, la desconstrucción practicada por Derrida —sobre todo hasta 1972— con textos filosóficos, no podía "aplicarse" a la literatura como si aquella pudiera ser, o dár lugar a, un dispositivo metodológico. Quizá, sobre todo cuando "lee" literatura, la desconstrucción se resiste a esa conversión o esa regresión metodologista. Esto hay que entenderlo, sin embargo, como todo lo contrario de una opción escéptica y subjetivista por la presunta libertad lúdica o anarquista de las lecturas simplemente, ingenuamente, ametódicas. La resistencia de la desconstrucción al método en cuanto tal requiere precisamente más rigor —en el pensamiento, y en la lectura, que ha de hacerse *closer* que la *close reading* del *New Criticism*— que los métodos que creen abrir o descifrar el lenguaje literario con unas u otras técnicas. Este no-metodismo se funda en un respeto a las leyes de la textualidad que impiden a toda lectura cerrarse y fijar, en una totalidad estructural o hermenéutica, el significado de los textos. La heterogeneidad del sentido está en el texto mismo: no es, desde luego, un perverso invento de la desconstrucción para destruir la literatura y la posibilidad de la lectura. Y aquella heterogeneidad no se la supera o se la cancela a base de identificar la intencionalidad del autor y/o el llamado contexto histórico-cultural de una obra. En fin, en tercer lugar, la unidad problemática de estos autores no reside, como quiere un vasto rumor extendido por sus numerosos y poderosos detractores en el mundo académico de la Aldea Global, en su

actitud nihilista, y concretamente destructora de la literatura y las Humanidades. Esta desconstrucción no destruye —tampoco ella— nada; y lo que desconstruye no es, en cualquier caso, la literatura, sino el conjunto de esquemas —metafísicos, idealistas, humanistas, formalistas— con que diversas tradiciones han interpretado sin inocencia ideológica la historia literaria. En estas formas angloamericanas de desconstrucción, es habitualmente un determinado texto literario el que deshace o disloca los supuestos ontológicos de las interpretaciones que aquel texto engendra, como "objeto" y al mismo tiempo fuente de sus lecturas. Lo cual no quiere decir que estas lecturas o interpretaciones sean simplemente ciegas, o que lo sean de una manera homogénea.

Pero estas precipitadas y parciales precisiones —que se imponen dada la amplitud y la equivocidad del rumor en torno a la "Escuela de Yale"— no deben llevarnos a negar o aminorar el fenómeno de una convergencia de cuestiones e intereses entre los autores de *Deconstruction and criticism*. Se trataba de algo más que una puntual y circunstancial colaboración editorial. Cabe leer ahí, por lo pronto, un síntoma —como tal, incompleto, parcial y equívoco— de un proceso histórico en curso, iniciado en los últimos años 60, y que se ha manifestado sobre todo en este decenio. La "originalidad" de esta desconstrucción, su no simple derivabilidad o continuidad respecto a los escritos de Derrida, permiten identificar aquí, como decíamos, un nuevo estadio de este movimiento.

Probablemente la más coherente y potente formalización de ese nuevo estadio se encuentre en la obra de Paul de Man, en su alegorización de la lectura, y su extensión del análisis retórico a todas las formas de lenguaje. Antes de proponer el esquema de una posible interpretación más específica de esa obra, sin embargo, aventuramos una caracterización genérica del grupo, o de lo que comparte. En el que por otra parte habría que incluir otros nombres, asociados más tarde directamente al tipo de trabajo teórico y crítico de los participantes en la obra colectiva del año 1979: B. Johnson, J. Culler, D. Carroll, A. Ronell, S. Weber... Éstos, como los anteriores, se mueven casi siempre en la proximidad de lo que académico-

institucionalmente se llama "Literatura comparada": un marco disciplinar que se ha revelado muy acogedor e impulsor de la *theory*, más allá del análisis especializado, histórico o estético, de determinadas obras, épocas y estilos.

Éste es un *primer* rasgo común del grupo: el interés, en el marco de la teoría y la crítica literaria, por cuestiones, o por un nivel de planteamiento de éstas, que obligan a una explicación filosófica o con la filosofía, y ante las que un formalismo metódicamente austero como el que caracterizaba al *New Criticism*, o a la crítica literaria clásica europea, parecía esencialmente impotente. Cuestiones como la de la naturaleza del lenguaje literario y su relación con el lenguaje en general, o sobre el tipo de historicidad que constituye la historia de la literatura, o sobre la relación entre las interpretaciones —diversas, heterogéneas, "heterodoxas"— y los textos de la tradición "canónica": todas ellas cuestiones centrales para el "deconstruccionismo". Claro está, son centrales, de hecho, para toda crítica literaria, pero aquí esa centralidad es asumida como tal, de derecho, en un plano teórico responsable: aquellos problemas no se los relega a la zona de sombra de los supuestos, o al impreciso horizonte, eventual, de una posterior "filosofía de la literatura".

Cuestiones teóricas como las apuntadas no puede afrontarlas, por otra parte, tampoco, un discurso filosófico de tipo tradicional. Es que la estética mimetológica fundada por Platón y Aristóteles, que entró en crisis general con el romanticismo, es justamente uno de los elementos constitutivos de la tradición logocéntrica que requiere, o reclama, deconstrucción. Como quedó indicado más arriba a propósito de la *Mimica* de Mallarmé. El tipo de explicación con la filosofía que exige la práctica de la deconstrucción en la teoría y la crítica literarias es otra cosa que un tranquilo encuadre de categorías estético-formales en una o varias conceptualizaciones filosóficas. Por lo pronto, porque las "referencias" filosóficas más frecuentes en este campo están ya de por sí "cogidas" o movidas por un proceso de deconstrucción de la filosofía como tal (Nietzsche, Heidegger, Benjamin... y el propio Derrida); pero además, y de nuevo en ruptura con el

formalismo del *New Criticism*, porque estas prácticas hacen entrar de forma sistemática, en la interpretación de las obras literarias, el legado teórico de las ciencias humanas (psicoanálisis, sociología, lingüística, historia). En esto —que constituiría, pues, un *segundo* rasgo de este movimiento— el deconstruccionismo americano hereda una tradición europea compartida por figuras y tendencias tan diferentes entre sí como Lukacs, Sartre, la fenomenología o el estructuralismo. La irrupción en la teoría literaria de unas y otras tradiciones, el conflicto entre éstas y los métodos formalistas, no son sólo una premisa de la deconstrucción americana, sino que han sido también objeto de una notable interpretación histórica, especialmente por parte de G. Hartman en *Criticism in the Wilderness*, y de Paul de Man en *Blindness and Insight*.

Un *tercer* rasgo, compartido por los escritores considerados, más especificativo quizás, es la asunción de una cierta continuidad entre los comentarios críticos y las obras literarias, la interpretación y el texto. No se trata tanto de confundir tipos, niveles, o "regímenes" de discurso, como más bien de complicar la línea de división entre ellos, puesto que la heterogeneidad "intrínseca" del texto impide una inmanencia de la obra, y prohíbe en última instancia que se vea ésta como un objeto. La obra literaria no es objeto: ni de conocimiento, ni de admiración estética. Una vez más: éste no es un gesto destructivo o escéptico respecto a la racionalidad o a la especificidad artística de la literatura, sino la apelación a una reflexión sobre la naturaleza del conocimiento y el juicio estéticos. El tema de las alegorías de las lecturas como engendradas por el texto en Paul de Man, la reivindicación por G. Hartman de la crítica literaria como literatura, o la reflexión de J. Hillis Miller sobre la lógica del huésped y el parásito como relación paradójica entre texto y crítica, son instancias significativas al respecto.

Quizá todo lo anterior se resume en una identificación de la fuerza propia de la literatura en su estructura esencialmente conflictual, antagónica, agónica. Y en pensar que ese *agonismo* (la expresión es recurrente en los trabajos de H. Bloom) de la lengua literaria revela, a su vez, un elemento constitutivo

del lenguaje como tal, y de la experiencia y la historia humanas. En esa perspectiva, cobran una inédita relevancia, como elementos del lenguaje o la lengua literaria, las diferencias que impiden la totalización coherente de ese lenguaje: diferencias entre símbolo e idea, entre lo figurado y lo propio, entre lenguaje y significado, entre retoricidad y referencia ontológica.

Habría que recordar, en fin, la observación de un interés común a todos estos teóricos por el romanticismo inglés. Precisamente es la interpretación sistemática de las interpretaciones del romanticismo uno de los enclaves problemáticos decisivos en la trayectoria más rigurosa de la desconstrucción en América: la de Paul de Man.

5.3. Paul de Man: la retórica de la teoría

De origen belga, y con una vasta cultura histórica, literaria, y filosófica, de raíces fundamentalmente europeo-continental, Paul de Man desarrolló sin embargo su investigación de madurez y su magisterio en el área de las instituciones académicas americanas, en donde ocupó una activa posición, al mismo tiempo preeminente y fuertemente polémica, desde los últimos años 60 hasta su muerte en 1983. Habitualmente se reconoce en su obra la configuración al mismo tiempo más original y más conceptualmente rigurosa de la desconstrucción en el campo de la teoría literaria. Sin duda, su encuentro intelectual con Derrida, a partir de una lectura esencialmente identificativa, pero también crítica, de la segunda parte de *De la gramatología*, ("Naturaleza, Cultura, Escritura": sobre Rousseau), fue ciertamente determinante en la orientación de su trabajo, como vamos a precisar enseguida. Pero sería muy inadecuado interpretar el sentido del conjunto de sus investigaciones como, de nuevo, aplicación o proyección de las "teorías filosóficas" de Derrida a la crítica literaria. Los textos de Derrida juegan por cierto un papel no marginable en los escritos de Paul de Man, y para medir el alcance de esa presencia sería ingenuo atenerse exclusivamente a referencias explícitas a aquéllos, o dejarse orientar por la inscripción de la

palabra "desconstrucción". En cualquier caso, si bien ésta aparece en Paul de Man, primero, como cita de una operación textual en otro corpus, a partir de un cierto momento, sobre todo en *Alegorías de la lectura* (1979), se convierte en un concepto metódico organizador de su investigación, una vez "traducido" o traspuesto a su propio lenguaje conceptual (dominado, como vamos a ver, por la noción o la transformación de la noción de lectura), y adecuado a sus intereses temáticos fundamentales (dominados por la cuestión de la retórica de los textos). Pero al mismo tiempo importa advertir que el "juego" que da en esta obra la recepción y apropiación de la problemática de la desconstrucción desencadenada por el pensamiento de la escritura, depende justamente de que aquélla permite, más bien impulsa y requiere, una profundización en una línea de búsqueda iniciada con otros medios, con otro lenguaje, y con motivos peculiares, por el propio Paul de Man. El sentido de esa búsqueda cabe definirlo, genéricamente y preliminarmente, como el de una exploración sistemática, y arriesgada en más de un momento, de la retoricidad del lenguaje.

La inquisición de las estructuras retóricas propuesta y practicada por Paul de Man se manifiesta sobre todo en relación con textos literarios y con interpretaciones de textos literarios. El motivo inicial, aparentemente o conscientemente principal, habría sido la elaboración de una teoría del lenguaje literario (cf. P. de Man, 1983, p. viii). Pero el interés privilegiado o privilegiable de la literatura y de sus "lecturas" más orgánicamente articuladas o codificadas, reside en que pone de manifiesto a su vez paradojas y dificultades propias del lenguaje como tal, y de las relaciones de éste con la experiencia, la historia, la política y la verdad. Esta originalidad, esta novedad y trascendencia de la contribución de Paul de Man, la ha reconocido expresamente, e interpretado, a su vez, el propio Derrida en *Memorias para Paul de Man*; en donde aquél se pregunta, y se contesta: «Al hablar hoy a ustedes de Paul de Man, al hablar en memoria de Paul de Man, no callaré del todo, pues, en cuanto a la "desconstrucción en los Estados Unidos". ¿Qué habría sido sin él? Nada; o

algo totalmente diferente. Esto es demasiado evidente para que yo insista en ello» (MPM, p. 33).

Junto a esa originalidad demaniana, en relación con ella, subrayábase hace un momento su rigor. Rigor epistemológico y filosófico, *por un lado*, en el uso de conceptos teóricos. Paul de Man muestra un conocimiento crítico muy seguro de una buena parte de las tradiciones y los paradigmas metodológicos relevantes en el pensamiento contemporáneo: desde Kant y Hegel, y Nietzsche, a las fenomenologías, la semiótica de Peirce, y la teoría austiniana de los actos de habla, pasando por los estructuralismos, la estética dialéctica, y desde luego, la tradición angloamericana del *New Criticism*, cuyo *close reading* evalúa estratégicamente Paul de Man en ciertos momentos. Rigor histórico y literario-textual, *por otro lado*: Paul de Man no "hace filosofía", no aplica la filosofía a, o a costa de, los textos literarios cuando lee o transforma la lectura de Rousseau, Hölderlin, Coleridge, Shelley, Yeats o Baudelaire. En todo caso hay en su obra una dialéctica intrincada entre el plano de la reflexión teórica, y el de la lectura efectiva de determinados textos. En algún momento, significativamente, Paul de Man reconoce su propia dificultad para objetivar los principios y los resultados de sus lecturas de una forma sumaria o sistemática (cf. P. de Man, 1979, p. ix). Cabe ver un índice de esa dificultad, que es también un signo de la resistencia de una riqueza textual a un esquema conceptual, en la relativa brevedad, y a veces estilo elíptico, e irónico, de los tres prefacios a sus libros que pudo escribir.

Paul de Man publicó dos libros que han estado en el centro de las últimas discusiones teóricas en el campo de las ciencias de la literatura: *Ceguera y visión* (1971; 2ª ed. ampliada 1983) y *Alegorías de la lectura* (1979). Dejó también preparada la edición de *La retórica del romanticismo* (1984). Se había doctorado con un trabajo sobre *Mallarmé, Yeats y el posromanticismo* (1960), que ha quedado inédito casi totalmente, pero cuyo título es ya bastante indicativo de un enclave histórico y problemático, en el marco de la "literatura comparada", que siguió siendo de un interés central para el conjunto de su pensamiento. Buena parte de su obra se

encuentra finalmente en una numerosa serie de artículos en revistas americanas y francesas (*Glyph, Critical Inquiry, Poétique, Critique*), en contribuciones a obras colectivas, y en prólogos. Algunos de estos materiales han sido editados por su discípulo Wlad Godzich bajo el título, tomado del de un ensayo polémico sobre las políticas de la enseñanza de la literatura, de *La resistencia a la teoría* (1986).

La obra de Paul de Man, como todas, más que otras, truncada, quedó cerrada, o abierta, en un momento particularmente preñado de inquietudes y promesas que, si nos orientamos por una entrevista tenida poco antes de su muerte —e incluida en el último libro citado—, se movían hacia una reflexión explícita sobre la política y la historia, en significativa proximidad con Benjamin y Adorno, y que requería una relectura de Hegel, y de los dos mejores lectores de éste, según Paul de Man, Kierkegaard y Marx. Por cierto que este tema histórico-político no es, o no habría sido un giro, simplemente, o una novedad: habría estado más bien en el horizonte más o menos directamente nombrado de toda esta obra. A la que difícilmente podría reprochársele entonces —como sin embargo se hace tan frecuentemente y acriticamente— una irresponsabilidad política, un nihilismo ético, un desinterés histórico o un neoformalismo estético.

Destacamos a título indicativo, y arriesgando una violenta abstracción económica, tres tópicos fundamentales en el pensamiento demaniano: la retórica de la crítica literaria, el primado de la alegoría sobre el símbolo en el sistema tropológico, y las implicaciones ontológicas de una retoricidad general del lenguaje. La vinculación entre esos temas puede interpretarse en términos de una secuencia cronológica, pero también como un encadenamiento quasi-sistemático. El primer tópico, la teorización de la retórica de la crítica literaria contemporánea, está nombrado expresamente en el subtítulo de *Ceguera y visión*, pero podría seguirse como un hilo conductor, si no como un esquema general, a través de buena parte del conjunto de esta obra, más allá del marco de aquel primer libro. Haciéndose eco del célebre mallarmeano "on a touché le vers", Paul de Man se refiere a la renovación

metodológica en teoría literaria a partir de 1960 en estos términos: "on a touché la critique" (P. de Man, 1983, p. 3). Pero junto a esa comparación honrosa, tras ese diagnóstico se perfila en De Man un gesto de resistencia ante el momento de ceguera que lastra los discursos críticos contemporáneos, y especialmente cuando subrayan su propio novum y su presunta capacidad desmitificadora del idealismo literario. En Paul de Man es una obsesión la idea de que la literatura no requiere desmitificación alguna, como que ella misma "constituye la fuente primera de conocimiento" (*ibid.* p. 19). La concepción de la crítica literaria como desmitificación es el mito más peligroso (*ibid.* p. 14), en la medida en que ignora que el lenguaje literario es "la única forma de lenguaje libre de la falacia de la expresión inmediata" (*ibid.* p. 17). Resulta claro ya, a partir de ahí, que lo que interesa, tras los análisis de los diversos tipos de lenguajes o retóricas críticas (*New Criticism*, estructuralismos, fenomenología, materialismo histórico de Lukacs, psicoanálisis o gramatología) que componen el libro, es la especificidad del lenguaje literario. Pero para acceder a éste, y más concretamente para aprehender su resistencia a las falacias de la inmediatez y de la presencia, hay que detenerse en las complejidades del proceso de la *lectura*. Y las lecturas propuestas por los *verdaderos* críticos literarios son aquellas que hacen aparecer tales complejidades (*ibid.*, p. viii).

Por otra parte, Paul de Man se aproxima a algunos trabajos de naturaleza teórica de creadores (Yeats, Mallarmé, Baudelaire), al mismo tiempo que subraya la dimensión narrativa, literaria, "ficticia", de los discursos críticos. Sobre esa base, Paul de Man articula la hipótesis de una *retórica de la ceguera*, como ley que se repite de una manera u otra en los discursos de teoría y crítica literaria. Éstos —en algunos casos paradigmáticos al menos— leen, y dejan leer, los textos literarios precisamente en su textualidad literaria, pero esa lucidez o esa visión lectora coexiste con una ceguera teórica acerca del lenguaje literario y de la relación crítica. La "demostración" de esa discrepancia entre visión y ceguera es particularmente brillante a propósito de la teoría lukacsiana de la novela (cf. *ibid.*, pp. 51-59, 104). Pero el paso en que esa hipótesis

muestra mejor sus implicaciones (y su problematicidad) es el de la lectura que hace De Man de la interpretación derridiana de Rousseau en la segunda parte de *De la gramatología* (*ibid.*, cap. 7, pp. 102-142). El prólogo llama la atención sobre ese capítulo como el más sistemático del libro, y a pesar de algunos desenfoces, reconocidos autocriticamente por Paul de Man en el prólogo a la segunda edición, sigue siendo una contribución imprescindible para la comprensión de aquella obra de Derrida. El valor de ésta, en términos generales, reside en haber elevado "las complejidades de la lectura a la dignidad de una cuestión filosófica" (*ibid.*, p. 110). De ahí que aquel texto sea "uno de los lugares donde se está decidiendo la posibilidad futura de la crítica literaria" (*ibid.*, p. 111).

Más específicamente, lo que marca la originalidad de la interpretación derridiana de Rousseau es que ve en éste, en su filosofía del lenguaje sobre todo, pero también en su reflexión sobre la historia, la política y la moral, un enclave o un momento necesario de la historia del pensamiento occidental, entendida como historia del logocentrismo, o idealización de la voz y represión de la escritura. Esa historia es finalmente la historia de una contradicción: el lenguaje expresa el deseo de presencia, de verdad como inmediatez, pero él mismo, su insuperable retoricidad, es la imposibilidad de ese deseo. Ese movimiento de ceguera y de visión es lo que habría reconocido —según Paul de Man— Derrida en su lectura de Rousseau. La lucidez de ésta es indisociable de la concreta asignación de esa potencia, de esa complejidad o discrepancia interna, al texto de Rousseau; potencia crítica negada, en cambio, a la tradición de sus intérpretes, y más concretamente, al "primitivismo" de un presunto rousseauiano como el Lévi-Strauss de *Tristes trópicos*. En el discurso crítico de Derrida subsistiría, sin embargo, una parte de ceguera: en relación con el estatuto epistemológico del lenguaje de Rousseau. En una palabra, para Paul de Man el texto de Rousseau es más lúcido respecto a sus propias tensiones de lo que reconoce Derrida. Más específicamente, aquél critica el tratamiento que éste hace de los conceptos rousseauianos de *mimesis* y *metáfora*. La tesis explícita de Rousseau acerca del lenguaje figurado como

lenguaje primero es leída por Derrida como reafirmación del origen, de la presencia, de lo "propio" en la metáfora originaria. Paul de Man interpreta, en cambio, por su parte, esa tesis de la metafóricidad o retoricidad primordial, como reconocimiento por parte de Rousseau, de que finalmente el significado remite a un *vacío* ontológico, a una ausencia y no a una plenitud (*ibid.*, p. 127). Si esto es así, Rousseau no necesitaría ser desconstruido (*ibid.*, p. 139), puesto que, como todo texto literario, él mismo significa y muestra su naturaleza retórica.

No entramos aquí, por nuestra parte, en una discusión de esta interpretación; pero en cualquier caso Paul de Man deja planteada en este contexto una cuestión esencial: la de la relación entre la desconstrucción explícita ejercida sobre un texto, y la *autodesconstrucción* implícita que conmueve internamente ciertos textos, quizá todo texto complejo. En un lenguaje más elaborado, con una más madura consciencia de la dificultad implicada en esa última posibilidad, De Man volverá a este tema más adelante. Por ejemplo: "La desconstrucción no es algo que hayamos añadido al texto, sino que constituía al texto en primer término. Un texto literario afirma y niega simultáneamente la autoridad de su propio modo retórico, y cuando leemos el texto como lo hemos hecho, lo único que hacíamos era intentar acercarnos lo más posible a ser tan rigurosos lectores, como el autor tuvo que serlo, para escribir la frase en primer término. La escritura poética es el modo superior y más refinado de desconstrucción; puede diferir de la escritura crítica o discursiva en la economía de su articulación, pero no en el género (P. de Man, 1979, p. 17).

Un *segundo* motivo recurrente en Paul de Man es el primado de la alegoría sobre el símbolo. La primera, y seguramente más clara, explicación del tema se encuentra en el ensayo "La retórica de la temporalidad", incluido en la segunda edición de *Ceguera y visión*. En el prólogo a esa edición se pondera el valor de aquel ensayo como señal de un giro, de un desplazamiento en la trayectoria teórica de este pensamiento. Paul de Man saluda allí la recuperación, visible en diversas investigaciones de la época, de un estudio no formalista, ni

normativo, sino *intencional*, de las figuras retóricas. Pero entre éstas, la dualidad, el más o menos latente antagonismo, del *símbolo* y la *alegoría*, habrían ocupado un lugar central en la literatura y en la teorías contemporáneas. El primado del símbolo (reconocible en toda una tradición de interpretaciones del romanticismo, y codificado en la hermenéutica de Gadamer) se hiergue en una interpretación organicista del lenguaje como armonía de signo y significado, y de significado y plenitud de la experiencia o verdad. Frente a la unidad natural, orgánica, de imagen y concepto, propia del símbolo, la alegoría aparece desde esa perspectiva como conexión extrínseca y "racionalista" del signo y el significado, o de la imagen y el sentido.

Paul de Man polemiza sistemáticamente con la interpretación simbolista del romanticismo, según la cual éste se definiría como reconciliación entre espíritu y naturaleza, alma y paisaje, sujeto y objeto. Al abandonar el esquema teórico hermenéutico simbolista, se impone una revisión de la historia literaria, y se detecta entonces que en los poetas románticos (en Coleridge, Wordsworth, o Blake, como en Hölderlin y Schlegel, quien decía: "Alle Schönheit ist Allegorie") el tema de la alegoría resiste al símbolo. El sentido del alegorismo es el reconocimiento de una separación de lenguaje y sustancia, que remite a su vez al desvelamiento de una temporalidad insuperable: "En el mundo del símbolo sería posible que la imagen coincidiese con la sustancia, puesto que la sustancia y su representación no difieren en su esencia, sino sólo en su extensión: son la parte y el todo de un mismo conjunto de categorías. Su relación es de simultaneidad, la cual, en realidad, es una relación de tipo espacial, y en la que la intervención del tiempo es un asunto de mera contingencia, mientras que en el mundo de la alegoría el tiempo es la categoría originaria constitutiva" (P. de Man, 1983, p. 207). En ese sentido, en esa línea, los primeros románticos de finales del siglo XVIII, se habrían mantenido más lúcidos que la mayor parte de las tradiciones literarias y teóricas, analogistas o simbolistas, del siglo XIX. Al primado de la alegoría está asociado, históricamente y sistemáticamente, el tema de la

Desconstrucción y arquitectura.

La desconstrucción no es demolición o disimulación. Si bien hace evidentes ciertos fallos estructurales dentro de estructuras aparentemente estables, estos fallos no llevan al colapso de la estructura. Por el contrario la desconstrucción obtiene toda su fuerza de su desafío a los valores mismos de la armonía, la unidad y la estabilidad, proponiendo a cambio una visión diferente de la estructura: en ella los fallos son vistos como inherentes a la estructura. No pueden ser eliminados sin destruirla. Son, de hecho, estructurales.

Un arquitecto desconstruccionista no es por lo tanto aquel que desmonta edificios, sino el que localiza los dilemas inherentes dentro de ellos. El arquitecto desconstruccionista deja de lado las formas puras de la tradición arquitectónica e identifica los síntomas de una impureza reprimida. La impureza la hace manifiesta por medio de una mezcla de suave convencimiento y violenta tortura: la forma es sometida a un interrogatorio.

M. Wigley, *Arquitectura Desconstruccionista*.

ironía: ambos modos tropológicos desacreditan el mito simbólico de un mundo orgánico y analógico en que ficción y realidad concordarían finalmente (cf. *ibid.*, p. 222), al mismo tiempo que abren la historia literaria a la experiencia de la temporalidad.

El escrutinio de la ceguera intrínseca de los lenguajes críticos y del mito simbolista lleva coherentemente al tópico en el que se resume el interés teórico principal de *Alegorías de la lectura*, y *tercero* de los tópicos destacados aquí como índices del pensamiento de Paul de Man: una proyección de las implicaciones epistemológicas y ontológicas de la retoricidad del lenguaje. En aquel libro es muy frecuente el uso del término "desconstrucción", a pesar de que el autor reconoce el riesgo de confusión que implica, dada la fáctica multiplicación de críticas aberrantes a ese "método", y críticas simétricamente antagonicas: su descalificación bien como juego académico formalista inofensivo, bien como terrorismo destructivo. En cualquier caso, el uso recurrente de "desconstrucción" en *Alegorías de la lectura* tiene un sentido técnico, constructivo, más que polémico (P. de Man, 1979, p.x.). De nuevo aquí, Paul de Man formula, avanza, se diría, su reflexión teórica, en estrecha articulación con lecturas de textos literarios (Proust, Rilke, Nietzsche y Rousseau), pero esas lecturas, y la teoría de la lectura que configuran, están impulsadas por motivos filosóficos acerca del lenguaje, la historia, la experiencia y la posibilidad de la verdad. El capítulo "Semiología y retórica" (pp. 3-19), el más teórico y "metodológico", empieza señalando el valor irreversible de la aportación del estructuralismo a la ciencia de la literatura: la aplicación de un modelo de explicación semiológica que desacredita eficazmente el mito de una correspondencia entre el signo y el significado, la forma y la sustancia. Ahora bien, los enfoques elaborados desde esa perspectiva se caracterizan por la insistencia en las estructuras gramaticales, especialmente sintácticas, de las obras estudiadas. Dentro de esas estructuras se sitúan y clasifican los tropos, sin que se tome conciencia de la diferencia problemática entre una perspectiva gramatical y una perspectiva retórica. En suma, esa diferencia reside en que la primera está sostenida

teleológicamente por la lógica y la univocidad del significado, mientras que la retórica "suspende radicalmente la lógica, y se abre a vertiginosas posibilidades de aberración referencial" (*ibid.*, p. 10).

A la gramaticalización de la retórica, que sigue logocéntrica-mente dominada por el telos de una verdad plena, Paul de Man opone una retorización de la gramática, que asume la indeterminación significante de los textos que lee, y que engendra, en la historia, transformaciones imprevisibles, nuevas alegorías de la lectura.

BIBLIOGRAFIA

A) Obras de J. DERRIDA

- «Introduction à *L'origine de la geometrie*», de E. Husserl, París, P.U.F., 1962.
De la gramatología, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
La voz y el fenómeno, Valencia, Pretextos, 1985.
La escritura y la diferencia, Barcelona, Anthropos, 1989.
Posiciones, Valencia, Pretextos, 1977.
La diseminación, Madrid, Fundamentos, 1975.
Márgenes de la filosofía, Madrid, Cátedra, 1989.
La filosofía como institución, Barcelona, Granica, 1984.
Glas, París, Galilée, 1974.
Schibboleth. Pour Paul Celan. París, Galilée, 1986.
Memorias para Paul de Man, Barcelona, Gedisa, 1989.
De l'esprit, París, Galilée, 1987.
Ulyse gramophone, París, Galilée 1987.
Limited Inc., Chicago, Northwestern Univ. Press, 1988.
La desconstrucción en las fronteras de la filosofía, Barcelona, Paidós, 1989.
Cómo no hablar, y otros textos, *Suplementos Anthropos*, 13 (1989).

B) Otros estudios

- Anthropos*, 93, febrero, 1989 (número monográfico sobre Derrida. Contiene de éste "El tiempo de una tesis. Puntuaciones"). .

BLOOM, H., DE MAN, P., DERRIDA, J., HARTMAN, G., HILLIS MILLER, J., *De-construction and criticism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979.

CULLER, J., *Sobre la deconstrucción*, Madrid, Cátedra, 1984.

DE MAN, P. *Blindness and Insight*, Londres, Methuen, 1983.

— *Alegories of reading*, Yale Univ. Press, 1979.

— *The Rhetoric of Romanticism*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1984.

— *The Resistance to Theory*, Manchester Univ. Press, 1986.

FERRARIS, M. *La svolta testuale*, Milán, Unicopli, 1986.

FOSTER, H (ed.) *La Posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.

GASCHE, R., *The tain of the mirror*, Harvard Univ. Press., 1986.

GIDDENS, A. & TURNER, J., *Social Theory Today*, Cambridge, Polity Press, 1987.

HARTMAN, G., *Saving the text*, Baltimore, The Johns Hopkins Univ. Press, 1981.

— *Criticism in the Wilderness*, Yale Univ. Press, 1980.

JOHNSON, B., *The critical difference*, Londres, The Johns Hopkins Press, 1982.

KOFMAN, S., *Lectures de Derrida*, París, Galilée, 1984.

LACOUÉ LABARTHE, Ph y NANCY, J.L., (eds.), *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, París, Galilée, 1981.

LEVESQUE, Cl., *L'étrangeté du texte*, París, U.G.Ed., 1978.

LLEWELYN, J., *Derrida on the threshold of Sense*, Londres, Macmillan, 1986.

NORRIS, CH. *The deconstructive turn*, Londres, Routledge, 1989.

— *Derrida*, Londres, Harvard Univ. Pres, 1988

Nuova Corrente, XXXI, 93-94.

PEÑALVER GOMEZ, P., *Critica de la teoría fenomenológica del sentido*, Univ. de Granada, 1979.

PERETTI DELLA ROCA, C., *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.

RORTY, R. *Consequences of Pragmatism*, Univ. of Minnesota Press, 1982.

SALLIS, J. (ed.) *Deconstruction and Philosophy*, Univ. of Chicago Press, 1987.

SMITH, J.H., y KERRIGAN, W. (eds.) *Taking chances. Derrida, psychoanalysis and Literature*, Londres, The Johns Hopkins Press, 1984.

STATEN, H., *Wittgenstein and Derrida*, Londres, Blackwell, 1985.

ULMER, G., *Applied Gramatology*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1984.

WIGLEY, M. & JOHNSON, Ph., *Arquitectura deconstructivista*, Barcelona, Gustavo Gili, 1988.

Índice

INTRODUCCION	11
1. PREMISAS DE LA DESCONSTRUCCION.....	22
1.1. Inquietud del lenguaje	22
1.2. Crisis del estructuralismo	24
1.3. Lenguaje filosófico y pensamiento heterológico ...	34
2. LA FENOMENOLOGIA Y LA CLAUSURA DE LA METAFISICA	44
2.1. Historicidad, lenguaje, escritura.....	44
2.2. La voz de la consciencia y la escritura de la diferencia	55
3. LA HIPOTESIS GRAMATOLOGICA	69
3.1. Escritura y desconstrucción	69
3.2. De la lingüística a la gramatología	77
3.3. La huella en el origen del sentido	86
3.4. Psicoanálisis y desconstrucción	88
3.5. Inversión metafórica de psyche y texto	94
4. LA ESCRITURA DE LA FILOSOFIA	105
4.1. Inversión, palenimia, diseminación	105
4.2. Filosofema, metáfora, mitema	115
4.3. Del sol platónico a la araña de Mallarmé	127
4.4. Iterabilidad y acontecimiento	136
5. DESCONSTRUCCION EN AMERICA	149
5.1. <i>Les mots anglais</i> de J. Derrida.....	149
5.2. Desconstrucción y teoría literaria	154
5.3. Paul de Man: la retórica de la teoría	160
BIBLIOGRAFIA	171