

© Amalia Quevedo – “De Foucault a Derrida” (2001)

Edición digital de Derrida en Castellano

Fuente: <http://jacquesderrida.com.ar/comentarios/quevedo.htm>

DERRIDA

1. BIOGRAFÍA, OBRAS

Jacques Derrida nace en El-Biar, Argelia, en 1930. Judío sefardita de familia de clase media-baja, durante la infancia es objeto de discriminación, en la escuela, por su condición de judío. El joven Jacques sueña con ser futbolista profesional. Con todo, a los 17 años lee a Rousseau, Nietzsche [i], Camus, Gide y Valéry, y sigue su primer curso de filosofía en el liceo Gauthier de Argel. Se sabe destinado a escribir, quizás literatura. Pero entre los 18 y los 19 años de edad consolida su orientación hacia la filosofía; lee a Kierkegaard y a Heidegger y, en los años siguientes, a Simone Weil, Sartre, Marcel, Merleau-Ponty.

1950-51 son años difíciles para Derrida: su salud es frágil, padece de insomnio, sufre un colapso nervioso. Del 52 al 56 estudia filosofía en París, en la École Normale Supérieure, con Jean Hyppolite, el especialista en Marx y Hegel que fuera maestro de Foucault, y con Althusser, con quien traba amistad desde el primer día. Entre el 53 y el 54 escribe su memoria de grado sobre Husserl, se hace amigo de Foucault y asiste a sus cursos.

En el curso 1956-57 recibe una beca de Harvard para trabajar sobre Husserl, contrae matrimonio, lee a Joyce. Planea hacer su tesis doctoral sobre Husserl, pero abandona este proyecto, pues quiere cuestionar el modo académico de escribir sobre filosofía. En plena guerra de independencia regresa a Argelia, donde presta el servicio militar dando clases a los hijos de los soldados. Está allí del 57 al 59. En 1959-60 se establece definitivamente en Francia.

Derrida, que al comienzo había estado bajo la influencia de Sartre, se dedicará en los próximos años al estudio de Husserl, y se embarcará en encuentros críticos con la filosofía, la literatura y la teoría, en «diálogos» y «revisiones». En filosofía: Platón, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Lévinas; en literatura: Mallarmé, Artaud, Kafka, Joyce, Blanchot, Ponge; en teoría contemporánea-estructuralismo, psicoanálisis, marxismo-: Barthes, Kristeva, Freud, Saussure, Foucault.

De 1960 a 1964 Derrida enseña, en La Sorbona, «Filosofía general y lógica». En 1962 recibe el Prix Cavailles, de epistemología moderna, por su Introducción a El origen de la geometría de Edmund Husserl.

Entre 1965 y 1972 mantiene contacto con el grupo Tel Quel. Desde 1964 hasta 1984, a instancias de Hyppolite y Althusser, trabaja como profesor ayudante en la École Normale Supérieure.

En 1966 participa en un coloquio que llegará a ser famoso, en la John Hopkins University, donde conoce a Paul de Man y a Lacan. En 1967 publica sus tres primeros libros. En el 68 mantiene frecuentes encuentros con Maurice Blanchot, a quien Derrida admira y aprecia de modo singular. Dicta seminarios en Berlín, hace varios viajes.

A partir del 68, Derrida encuentra una creciente acogida internacional (se le conceden varios doctorados honoris causa), mientras que en Francia sólo halla cerrazón y bloqueo. En el 72 es nombrado profesor visitante de la John Hopkins University, en el 75 de Yale.

En 1982 emprende los primeros viajes a Japón, México y Marruecos. Dicta cursos en Cornell y en San Sebastián.

En 1983 ayuda a fundar el Collège International de Philosophie y se convierte en su primer director. A partir del 84 es Director de estudios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París).

Obras:

En 1962 publica la introducción y traducción de L'origine de la géométrie de Husserl.

En 1967 publica tres obras que lo dan a conocer como el nuevo pensador post-estructuralista (Foucault ya era entonces famoso):

- De la grammatologie, la más orgánica de las tres, donde analiza la filosofía del lenguaje de Lévy-Strauss y Rousseau.

- L'Écriture et la différence, una colección de brillantes ensayos, en los que, en oposición al logocentrismo, desarrolla su nueva concepción de la escritura, que no es ya el sustituto del habla. En esta obra Derrida se beneficia además de la tradición judía: Lévinas, Jabés.

- La Voix et le Phénomène, sobre el signo en Husserl.

En estas tres obras de 1967 se contiene todo Derrida in nuce. Son obras capitales, brillantes, en las que la estrategia derridiana despliega todo su poder, con una claridad y organicidad que no se encontrará siempre en sus escritos posteriores.

En 1972, las «estrategias» y «coloquios» de Derrida aparecen recogidos en tres volúmenes de ensayos:

- La Dissémination (contiene, entre otros, La pharmacie de Platon).

- Marges de la philosophie (contiene: La différence, La mythologie blanche, etc.).

- Positions (contiene coloquios, entrevistas, de los años 67 a 72, y es especialmente claro).

Derrida entra en la discusión sobre el desarme nuclear, el racismo, el feminismo, las identidades nacionales, la autoridad de las instituciones de enseñanza. En las décadas de los setenta y ochenta recibe gran publicidad. Algunas de las obras de esa época son:

-Glas (1974).

-Éperons: les Styles de Nietzsche (1978).

-La Vérité en peinture (1978).

-La carte postale. De Socrates à Freud et au-delà (1980), donde Derrida analiza la categoría del sujeto a través de fingidas cartas de amor, y recoge dos ensayos sobre el psicoanálisis.

-D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie (1982).

-Signéponge / Signsponge, sobre Ponge (1982).

-Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre (1984).

-De l'esprit. Heidegger et la question (1987).

-Feu la cendre (1987).

-Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce (1987).

-Mémoires d'aveugle (1990).

-Donner le temps (1990).

-«Circonfession» (1991).

-L'autre cap, suivi de La démocratie ajournée (1991).

-Khôra (1993).

-Spectres de Marx (1993).

-Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger (1994).

-Résistances -de la psychanalyse (1996).

-Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité (1996).

-Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine (1996).

-Adieu - à Emmanuel Lévinas (1997).

-Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! (1997).

-Du droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique (1997).

-Donner la mort (2000).

Derrida goza de gran influencia, no sólo en el ámbito de la filosofía, sino también en el de la crítica literaria, sobre todo en Norteamérica: la deconstrucción derridiana aporta un nuevo modo de leer y criticar los textos literarios.

Para unos, Derrida es el mayor pensador postmoderno; para otros, un corruptor de todo valor intelectual o un charlatán. En cualquier caso, es indiscutiblemente el principal representante de la deconstrucción. Uno de sus principales opositores es el alemán Jürgen Habermas, que tilda a los pensadores que hemos estudiado aquí de neo-nietzscheanos, y califica el pensamiento de Derrida de misticismo judaizante, a lo que él replica:

«Yo no soy místico ni hay nada místico en mi trabajo»

Su escritura:

Derrida busca ir «más allá» de la tradición occidental. Casi todos sus escritos son lecturas de los textos de filósofos y escritores tradicionales. Su estilo, complejo y tortuoso, ha ido complicándose con el tiempo. A sabiendas de que sus escritos son tachados de «ilegibles», Derrida se justifica en los siguientes términos:

«Un trabajo de este tipo, que es aquél en el que estoy más comprometido, está calculado lo más posible para escapar a la consciencia cursiva y discursiva del lector plasmado por la escuela».

Los escritos de Derrida son difícilmente comprensibles y no se dejan resumir; rompen todos los esquemas, quieren ser algo radicalmente distinto y alternativo respecto a las tesis doctorales y los ensayos científico-académicos. La academia se inserta en el sistema onto-enciclopédico, ontológico y logocéntrico, que es precisamente el blanco de las críticas y deconstrucciones derridianas.

El estilo de Derrida se caracteriza por el rechazo del procedimiento discursivo ordinario y por los juegos de palabras, que según él no son juegos:

«No son juegos de palabras. Los juegos de palabras no me han interesado nunca. Más bien son fuegos de palabras: consumir los signos hasta las cenizas, pero sobre todo, y con mayor violencia, a través de un brío dislocado, dislocar la unidad verbal, la integridad de la voz, quebrar o romper la superficie “tranquila” de las palabras, sometiendo su cuerpo a una ceremonia gimnástica (...) al mismo tiempo alegre, irreligiosa y cruel».

Sus escritos subvierten la concepción corriente de los textos, las identidades, los significados, los conceptos. Algunos ven la escritura derridiana como tejida por dos hilos: comunicación descarrilada (sin rieles) e indecidibilidad [ii], que la asemejarían a un virus. El virus, por una parte, introduce desorden en la comunicación, incluso en la esfera biológica: el virus descarrila el codificar y decodificar. Por otra parte, el virus no es un microbio; no es un ser vivo, ni es un ser no vivo; no está ni vivo ni muerto, es indecidible. Los indecidibles son una amenaza: agujonean la comodidad de creer que habitamos un mundo gobernado por categorías decidibles, sacuden la tranquilidad que procura el orden.

Derrida hace ver cómo las oposiciones binarias establecen un orden conceptual, clasifican y organizan todo lo que hay y acontece en el mundo, rigiendo el pensamiento en la vida diaria, en la filosofía, en la teoría y en la ciencia. Los opuestos establecen ciertamente categorías claras, permanentes y estables. Son las oposiciones binarias las que hacen posible la decisión: *au/aut, entwede/oder, either/or*. Los indecibles rompen en cambio esta lógica de opuestos: se encuadran en ambos opuestos a la vez y no se adaptan enteramente a ninguno. Los indecibles cuestionan el principio mismo de la oposición y rompen el orden clasificatorio, señalando así los límites de este orden.

Según Derrida, la indecibilidad habita la filosofía occidental, que se niega sin embargo a reconocerla, para poder seguir siendo «filosofía» como hasta ahora. La indecibilidad es una «verdad que tenemos que renunciar a creer»; sin embargo, ya en los escritos de Platón estaba en juego esta indecibilidad.

2. LOGOCENTRISMO O METAFÍSICA DE LA PRESENCIA

Aunque ya había hablado de ello en sus obras del 67, en el ensayo *La Pharmacie de Platon* Derrida formula su tesis del logocentrismo o metafísica de la presencia como hilo conductor de toda la filosofía occidental. Inspirado en Nietzsche y Heidegger, Derrida busca superar tanto la metafísica onto-teológica (platonismo y cristianismo) como el racionalismo subjetivista (Kant y la fenomenología). Siguiendo a Heidegger, considera que la metafísica ha decaído en onto-teología al postular un fundamento último y causa primera del ente, y ve la filosofía occidental enraizada en la epistémé griega como lógos que da razón del ser como presencia.

La base de la construcción metafísica occidental, que alcanza su punto culminante en Hegel, es según Derrida, el logocentrismo, soporte de todo idealismo. El logocentrismo se origina a partir del fonocentrismo, que privilegia la foné: la voz, el habla, porque entiende que la voz es la consciencia, con todos sus contenidos ideales, anteriores a la experiencia.

La farmacia de Platón (1969)

Derrida examina en este escrito el conocido mito del origen de la escritura, que aparece al final del Fedro, y donde Sócrates -que no escribió nada- convence a Fedro de la superioridad del habla sobre la escritura, no con argumentos, sino con la invocación del mito egipcio sobre el origen de la escritura.

El dios-inventor Theuth inventa los números, el cálculo, la geometría, la astronomía, los dados, la escritura. Theuth tiene que justificar sus inventos ante el dios-rey Thamus, que representa a Ammon, rey de los dioses, rey de los reyes y dios de los dioses. La escritura, según su inventor, es un «phármakon» para la memoria y la sabiduría, que hará a los egipcios más sabios y mejorará su memoria. «Phármakon» es una poción mágica, una cura, un remedio, una receta, un específico. Derrida hace notar la ambigüedad del término griego phármakon, que significa a la vez cura y veneno. Aunque las traducciones se inclinen por una u otra versión, el phármakon es indecible: es cura y es veneno, sana e infecta.

Theuth ofrece la escritura como phármakon, como remedio para la memoria deficiente y la sabiduría limitada. Pero el rey prevé que sus efectos serán los contrarios: que la

escritura hará a los hombres olvidadizos, que éstos se apoyarán en las marcas externas de la escritura y no en su interna capacidad de recordar. La escritura es un *phármakon* para el recordar, para la rememoración, mas no para la auténtica memoria. La escritura ofrece una mera apariencia de sabiduría, no su realidad. La escritura carece de vida, es como un retrato que no puede responder, no discierne a quién hablar, es incapaz de defenderse, necesita de su padre para que la defienda de abusos y malinterpretaciones. Derrida observa que, en este mito, la escritura es condenada como la que hará declinar la auténtica memoria, corromperá la verdadera educación, suplantará la sabiduría con el falso conocimiento. La escritura está muerta, es huérfana y desvalida.

Theuth ofrece la escritura como *phármakon*; Thamus, con su autoridad de dios de los dioses y rey de los reyes, la decide como veneno. El indecible ha sido decidido por el poder. Derrida hace ver que el argumento de Platón descansa sobre oposiciones: bueno/malo, interior/exterior, verdadero/falso, esencia/apariencia, vida/muerte. La escritura es insertada en estas oposiciones: el habla es buena, la escritura mala; la verdadera memoria es interna, el recordatorio escrito es externo; el habla porta la esencia de la sabiduría, la escritura sólo su apariencia; los signos del habla son vivos, las marcas escritas están muertas. Derrida observa asimismo que la escritura tiene características que no pueden ser decididas en el seno de estas oposiciones. La escritura rompe las oposiciones, pues es buena y mala, es curativa y letal. No hay ni pura cura ni puro veneno. La escritura ocupa la memoria interior y es a la vez externa; por lo demás, el habla viva participa ineludiblemente de las características de la escritura muerta.

La escritura como *phármakon* no puede ser fijada según las oposiciones platónicas. El *phármakon* no tiene un carácter propio y determinado, es el juego de posibilidades, el movimiento adelante y atrás, dentro y fuera de los opuestos. La aberrante lógica del *phármakon*, una vez puesta en libertad, envenena la fijeza y claridad de las otras oposiciones. El argumento de Platón descansa sobre las oposiciones padre/hijo, egipcio/griego, original/derivado, etc.

Derrida se dirige ahora al mito original egipcio, en el que los caracteres son el dios-rey, el dios-sol Amon-Rê y su hijo Thot. Aparece ahora la noción de «suplemento», que Derrida había tomado de Rousseau en *De la gramatología*: Thot es el suplemento de Rê. El vocablo francés *supplément* significa dos cosas: adición y reemplazo. El suplemento extiende y reemplaza.

Ahora bien, el suplemento obedece a una extraña lógica:

- se añade a algo completo: el hijo se añade al rey.
- aquello a lo que se añade -el rey-, por un lado está completo, pero por otro, no lo está si necesita un añadido.
- el suplemento extiende porque repite: el hijo del rey tiene la misma sangre y es la extensión del rey.
- el suplemento opone porque reemplaza: el hijo del rey usurpará al rey, tomará su lugar.

La declaración «el rey ha muerto, ¡viva el rey!» escapa a la lógica convencional y sigue la lógica del suplemento [iii]. El rey tiene que ser el mismo pero distinto: está figurado dos veces, como el rey-padre y el rey-suplemento. Así, Thot se opone a su rey-padre, se opone a lo que él mismo repite, se opone a sí mismo. Thot, el semidiós, es por lo tanto indecible. Como lo es su versión griega Theuth. También Theuth es el otro que el padre, el padre y él mismo; no se le puede asignar un lugar fijo en este juego. Taimado, escurridizo y enmascarado, un intrigador y una carta, no es ni rey ni sota, sino más bien una suerte de comodín, un significativo flotante, una carta salvaje, que pone en juego al juego mismo. Y este comodín es el inventor del juego, de los dados.

Todos sus actos están marcados por una ambivalencia inestable. Por un lado es el dios del cálculo, de la aritmética y de la ciencia racional, por otro, reina sobre las ciencias ocultas, la astrología y la alquimia; es el dios de las fórmulas mágicas, de los secretos, de los textos ocultos. Theuth es también el dios de la medicina. El dios de la escritura es el dios del *phármakon*. Cabe preguntarse entonces si él entendió la escritura sólo como remedio o si más bien el indecible semidiós estaba condenado a inventar indecibles como él, no simples curas sino *phármaka*. Derrida se pregunta si el deseo de la escritura es en Theuth el deseo de la orfandad y de la subversión parricida. ¿No es este *phármakon* algo criminal, un regalo envenenado?

«El fármakon no es ni el remedio ni el veneno, ni el bien ni el mal, ni el adentro ni el afuera, ni la voz ni la escritura, el suplemento no es ni un más ni un menos, ni un afuera ni el complemento de un adentro, ni un accidente ni una ausencia, etc.» [iv].

El intento de Platón de fijar los opuestos es el intento de fijar la filosofía. Pero la filosofía no tiene una solución fácil para los indecibles.

Derrida toma ahora términos relacionados:

Pharmakeús: mago, encantador, que es aplicado a Sócrates por sus enemigos y acusadores. ¿Acaso obra Sócrates por encantamiento?, ¿está el sortilegio en el interior de la filosofía, formando parte ineludiblemente del método filosófico?

Pharmakós: chivo expiatorio. Un mal que se encuentra en la ciudad y que debe ser expulsado de ella para mantener su pureza. El chivo expiatorio debe pertenecer adentro y debe asimismo pertenecer afuera, es un indecible. La escritura es el *pharmakós* indecible de la filosofía. Hallada en el interior de la filosofía (Platón escribe), debe ser expulsada (Platón condena la escritura). La filosofía es puesta contra sí misma. La oposición adentro/afuera asegura el orden. En este orden, Platón dice lo que está propiamente dentro de la filosofía; pero Derrida subvierte, desfija el orden.

Derrida no refuta a Platón, ni lo expone en forma convencional; obrar así sería tanto como atenerse a la lógica platónica de manejo y dominio de la indecibilidad. Derrida no aprueba, ni modifica, ni refuta el argumento de Platón, sino que insiste en sus inestabilidades, en la indecibilidad que lo cruza y que éste no consigue superar. Derrida desfija el texto platónico. A los platonistas esto puede parecerles filosóficamente insignificante, falta de rigor y claridad, contaminante; algo así como sacar de la filosofía los textos de Platón y trivializarlos.

A mi juicio, Derrida hace -aunque sea en forma dislocada y nada convencional- lo que los platonistas y demás especialistas no hacen, a saber, auténtica filosofía.

El sometimiento de la escritura al lógos, a la palabra hablada, a la razón, alcanza su máxima expresión en la expulsión de los poetas que Platón propone en la República. Con todo, en Platón y otros filósofos tradicionales se encuentran textos que parecen indicar una cierta soberanía de la escritura, que no sería ya la mera apariencia de la sabiduría real. Platón, en efecto, acude a metáforas de la escritura para describir la verdadera sabiduría y la memoria interna, como cuando afirma que los únicos discursos dignos de atención son aquellos que están escritos en el alma.

Pero Derrida no se deja despistar por ese tipo de textos que a primera vista revalúan la escritura cuando hablan de la verdad escrita en el alma, de la ley moral impresa en el corazón, y de la ley natural en general. Según el análisis derridiano, la escritura natural de la que se trata en esos textos está inmediatamente unida a la voz y al aliento. Esta escritura natural no es tanto «gramatológica» cuanto «neumatológica». De este modo, la metáfora de la escritura que consignan aquellos textos, lejos de revaluar la escritura, confirma su subordinación a la voz.

En La tarjeta postal (1980), Derrida lleva a cabo una «relectura» de la relación Sócrates-Platón. Basándose en una miniatura medieval encontrada en Oxford, Derrida muestra cómo esta relación se ha invertido, en el sentido de que ahora es Platón quien habla y Sócrates quien escribe.

Según Derrida, Platón y la entera filosofía occidental se basan en oposiciones binarias. De los dos opuestos, uno es siempre privilegiado; es el término positivo al que se da prioridad, es el fundamento, el principio, el origen, que está del lado del lógos. El segundo término de la oposición ha de ser por fuerza negativo, derivado; es carencia, deficiencia: es el enemigo del lógos. Todos los metafísicos parten de un origen que es visto como simple, intacto, normal, puro, idéntico a sí mismo. Lo bueno está sobre lo malo, lo puro sobre lo impuro, lo simple sobre lo complejo, lo positivo sobre lo negativo, etc. Este privilegiar no es un simple gesto metafísico entre otros; es la exigencia metafísica por excelencia, el procedimiento más constante, profundo y potente.

Derrida se propone entonces socavar el pensamiento metafísico, romper sus fundamentos, dislocar sus certezas, desechar su exigencia de un punto indiviso de origen: el lógos. Precedentes de este empeño son Nietzsche y Heidegger, pero también en ellos Derrida descubre un residuo de presupuestos metafísicos. Derrida es consciente de que ni siquiera su propia crítica puede dejar de ser deudora de la metafísica; ninguna crítica puede escapar completamente de aquello que critica. Pero es posible efectuar algunos movimientos, como invertir y dislocar (trastocar). Diré entonces, con mis propias palabras, que las piedras que se arrojan contra la metafísica son siempre piedras prestadas... de la propia metafísica.

Derrida muestra que es posible invertir el binarismo metafísico, trastocar la jerarquía, privilegiando el segundo término de la oposición: el cuerpo sobre la mente, el hombre sobre Dios, lo complejo sobre lo simple, la ausencia sobre la presencia. El propio Derrida lo hace;

pero, para desestabilizar el binarismo y dislocar la oposición, apela a algo que funciona de modo distinto, a los indecibles.

La indecibilidad destruye las estructuras binarias del pensamiento metafísico, disloca la estructura aut-aut de la oposición. Lo indecible juega de todas las maneras, no está de ningún lado, no puede ser fijado. Lo indecible no enfrenta un término fundacional privilegiado con un término inferior subordinado. Desfijar esta certeza es desfijar la metafísica.

La filosofía derridiana ha sido llamada antifundacionalismo. Pero Derrida no está simplemente en contra de los fundamentos; él sabe que son ineludibles, y quiere sacudirlos. Hace un movimiento de sollicitation (vocablo francés, del latín sollicitare: sacudir por completo), los sacude desde dentro y a fondo.

El mito del Fedro expone el carácter fundamental de toda la filosofía occidental de Platón en adelante, lo que hace que ésta sea definida como logocentrismo o fonocentrismo o metafísica de la presencia. El mito afirma que la palabra oral, el habla, es presencia, mientras que la escritura es ausencia, negación de la presencia. En el discurso hablado el alma tiene inmediatamente presente la verdad; en el escrito no se da esa inmediatez. En el hablar el alma está presente, en el escrito ya no lo está. El lógos necesita la presencia de su padre y goza de esa presencia en el habla; la escritura, en cambio, sólo existe en ausencia del padre que debería responder por ella. Éste es el sentido en el que la escritura es «huérfana»; la escritura está separada de su origen, respecto al cual comete «parricidio». Lo negativo y el mal se asignan

«a la escritura, que Platón definía como un huérfano o un bastardo, oponiéndola a la palabra, hijo legítimo y bien nacido del “padre del lógos”» [v].

Humillación de la escritura (graphé) y preeminencia de la voz (phoné), de la palabra oral, han sido, según Derrida, los caracteres fundamentales de la filosofía occidental desde Platón hasta hoy. Por esto es un logocentrismo, una metafísica basada en la preeminencia del lógos y de la presencia.

«La phoné es la sustancia significante que se presenta a la consciencia como íntimamente unida al pensamiento del concepto significado. La voz es, desde este punto de vista, la consciencia misma. Cuando hablo, no solamente tengo consciencia de estar presente en lo que pienso, sino también de guardar en lo más íntimo de mi pensamiento o del “concepto” un significante que no cabe en el mundo, que oigo tan pronto como emito, que parece depender de mi pura y libre espontaneidad, no exigir el uso de ningún instrumento, de ningún accesorio, de ninguna fuerza establecida en el mundo (...). El significante parece borrarse o hacerse transparente para dejar al concepto presentarse a sí mismo, como lo que es, no remitiendo a nada más que a su presencia. La exterioridad del significante parece reducida. Naturalmente, esta experiencia es una ilusión, pero sobre la necesidad de esta ilusión está organizada toda una estructura, o toda una época» [vi].

Al hablar, en efecto, uno no sólo es consciente de la presencia de lo pensado, sino que está máximamente cercano a sus pensamientos, que son algo ideal, alejado de todo significativo. De ahí que Occidente haya despreciado el significativo, la cosa, el mundo, lo

exterior, para privilegiar en cambio lo interior. El lenguaje ha sido entendido así como expresión -cuerpo- de un sentido -alma-, como exteriorización de un significado interior. El fonocentrismo que está en la base del logocentrismo es un idealismo que privilegia el contenido inteligible -idea, significado, concepto- sobre lo que se nos da -forma, significante-, consagrando así el dualismo.

Inspirado en Heidegger, Derrida señala que las oposiciones binarias de la metafísica se basan en asunciones de presencia. El primer término, el privilegiado, porta la presencia completa; el segundo, el subordinado, es el término de la ausencia, o acaso de la presencia mediatizada o atenuada. En el pensamiento occidental el sentido del ser ha estado determinado por la presencia, entendida ya como espacial, ya como temporal. Presencia espacial es por ejemplo la proximidad, la cercanía o la adyacencia, y también la inmediatez: el tener contacto directo o real, el carecer de mediación, el que no haya ningún agente, ninguna materia ni ningún objeto que se interponga. La presencia temporal es el presente como el momento singular presente, el ahora; y es el ocurrir sin retraso, lapso o aplazamiento.

La presencia organiza las concepciones metafísicas del ser. Es así como todos los términos fundamentales de la metafísica designan una presencia: presencia de la cosa ante la vista como eídos; presencia como sustancia / esencia / existencia (ousía); presencia temporal como punto (stigmé) del ahora o del instante (nûn); presencia ante sí del cogito, la consciencia, la subjetividad; co-presencia del otro y de sí, la intersubjetividad como fenómeno intencional del ego; etc. La presencia opera en toda la filosofía occidental: en todos los empirismos, los racionalismos, los idealismos, los realismos. Ni el psicoanálisis, ni la fenomenología, ni el estructuralismo han logrado escapar a la presencia.

La tradición logocéntrica domina aún; los filósofos más significativos de nuestro tiempo la han recorrido de nuevo o «repetido»:

«Recientemente y después de Hegel, en su inmensa sombra, las dos grandes voces que nos han sugerido esta repetición total, que nos han vuelto a llamar a ella, que la han recorrido como la primera necesidad filosófica son, sin ninguna duda, las de Husserl y Heidegger» [vii].

Según Derrida, Occidente privilegia el habla, la voz, sobre la escritura; y este privilegiar el habla sobre la escritura (hija bastarda y parricida del lógos) es el gesto que inaugura la filosofía occidental. Esto es fonocentrismo, es la voz como medio privilegiado de significado, y la escritura en cambio como derivada, como un pobre sustituto, una débil extensión, algo inesencial. La escritura es rebajada a mera copia, a disfraz de la lengua, a representación suplementaria o vicaria de la palabra viva, que es la palabra oral, la voz. La escritura no es interior sino exterior al espíritu, está del lado de lo sensible, del cuerpo, de la materia.

En la mejor tradición occidental el habla representa el pensamiento y la escritura representa el habla, es una mediación más.

- Para Aristóteles las palabras habladas son signo de los conceptos, las palabras escritas lo son de las habladas.

- Para Rousseau los lenguajes están para ser hablados. La escritura sirve sólo de suplemento añadido a la voz.

- Para Saussure sólo la palabra hablada es objeto de la lingüística. La escritura es una trampa; sus acciones son viciosas y tiránicas, todos sus casos son monstruos.

- Para Lévy-Strauss la introducción de la escritura constituye un acto violento, inauténtico, no natural.

Este privilegiar el habla sobre la escritura es una necesidad de la metafísica de la presencia:

- El habla porta la presencia completa. Los conceptos metafísicos del ser exigen la presencia en el espacio y en el tiempo.

- La escritura depende en cambio de la ausencia; sus características contravienen la presencia. El pensamiento metafísico tiene por tanto que expulsar la escritura o subordinarla.

En el habla, el hablante y el oyente tienen que estar presentes al menos en dos sentidos:

- presentes a las palabras en un sentido espacial.

- presentes en un momento concreto de tiempo en el que las palabras son proferidas.

Así, los pensamientos del hablante están lo más cerca posible de las palabras; los pensamientos están presentes a las palabras. Por esto el habla ofrece el acceso más directo a la consciencia. La voz parece ser ella misma consciencia.

«Cuando yo hablo, soy consciente de estar presente para lo que pienso, pero también de mantener lo más cerca posible a mi pensamiento una sustancia significativa, un sonido sustentado por mi aliento... Yo lo oigo en cuanto lo emito. Parece depender tan sólo de mi pura y libre espontaneidad, sin que requiera el uso de ningún instrumento, de ningún accesorio, de ninguna fuerza extraída del mundo. Esta sustancia significativa, este sonido, parece unirse con mi pensamiento... de modo que el sonido parece borrarse a sí mismo, volverse transparente... permitiendo al concepto presentarse a sí mismo como lo que es, refiriéndose a nada más que a su presencia».

El habla es transparente, es un velo diáfano a través del cual se ve la consciencia. No hay nada entre el habla y el pensamiento: ningún lapso de tiempo, ninguna superficie, ningún vacío o grieta. La presencia asiste a las palabras orales, no así a las escritas. La escritura opera sobre la ausencia. No necesita la presencia del escritor ni de la consciencia del escritor:

«Las marcas escritas están abandonadas, desgajadas del escritor; continúan sin embargo produciendo efectos más allá de la presencia del escritor y más allá de la actualidad presente de su sentido, o sea, más allá de la vida misma del escritor».

«Escribir es producir una marca que constituirá una clase de máquina que a su vez es productiva... La desaparición del escritor no evitará que siga funcionando».

Mi mortalidad, esto es, mi finitud, está inscrita en todo lo que escribo. Siempre es posible leer los escritos tras la muerte del autor. Esta posibilidad es denominada por Derrida posibilidad «esencial» o «necesaria» y vale igualmente para el lector:

«Toda escritura, para poder ser lo que es, tiene que ser capaz de funcionar en radical ausencia de todo destinatario empíricamente determinado en general... Esto no es una modificación de la presencia, sino una fractura de la presencia, la “muerte” o la posibilidad de la “muerte” del destinatario».

La escritura no es tal si no funciona en estas dos ausencias: la muerte del escritor y la del destinatario. Todo texto, si bien supone un destinatario, funciona independientemente de la existencia de éste o aquel destinatario empírico. Escribir es saber a priori que soy mortal y que también lo es el destinatario de mi escritura; leer es saber a priori que el autor es mortal y que también yo, el lector, lo soy.

Pero Derrida borra también las fronteras que separan al autor del lector, al emisor del receptor o destinatario. El autor, en su calidad de autor, en el momento en que escribe, es «ya» destinatario de su obra. Para escribir debo leerme a mí mismo, aunque sea mínimamente, mientras escribo; de lo contrario no podría escribir. (Me ocurriría algo así como lo que, según Nietzsche, sucede al animal: que no habla porque, en el momento de responder a la pregunta, ya ha olvidado lo que quería decir). Hay en el escribir una cierta complicidad con la lectura, que derriba la oposición estricta entre escritura y lectura y, por extensión, entre actividad y pasividad. Una cierta pasividad fundamental precede a la oposición actividad/pasividad.

Para Derrida (como para Saussure) la lengua y sus sedimentos están ya dados, están ahí. Hay una prioridad de la escritura; es la escritura que leo y que me «sopla» lo que escribo. Me lo «sopla» en el doble sentido de que me lo dicta -es la inspiración- y de que me lo quita-me desposee de mi escritura en su acto antes de que empiece-. La escritura tiene consigo misma una relación de lectura que divide su acto y que impide cualquier inspiración pura.

La unidad del acto de escribir, así como la del acto de leer, queda dividida, y divididos quedan tanto el remitente como el destinatario. Esto comporta que la escritura no pueda nunca «expresar» plenamente un pensamiento o lograr una intención. Toda expresión y toda intención están «siempre ya» arrebatadas por la escritura, han sido arrastradas por ella.

La posibilidad necesaria de la muerte del escritor hace de todo remitente un destinatario y viceversa. La muerte, por un lado, abre el escrito a la alteridad de su destino, pero, por otro, impide su llegada plena y garantizada. La presunta unidad de un texto, que viene dada por la firma del autor, espera el refrendo del otro, del receptor. Pero no hay refrendo definitivo, refrendo final que selle el texto, pues la muerte atañe no sólo al autor, sino también al lector. Todo acto de lectura está afectado por la misma muerte, todo refrendo espera otros, y así indefinidamente. La lectura no tiene fin, está siempre por venir, el texto no encuentra reposo. Pero es esto lo que hace que el texto tenga «vida», o mejor dicho, «supervivencia». El texto es indiferente a la muerte del autor y a la muerte del otro, a saber, del lector (todo lector, cualquier lector). El texto es inhumano, es una máquina.

La represión de la escritura:

Lo propio de la escritura es la distancia, el retraso, la opacidad, la ambigüedad y la muerte [viii]. Muerte porque no es el sentido vivo de un hablante presente. «Las palabras escritas, en su estado de miseria indefensa» tienen que poder ser abandonadas a su vagar esencial. La escritura es falsificable de suyo: el autor no puede estar seguro a priori de llegar al destinatario correcto; tampoco el destinatario puede estar seguro a priori de la identidad del remitente.

El fonocentrismo es paradójicamente una «historia del silencio», una represión de la escritura que lleva aparejado un inequívoco etnocentrismo. Para Saussure, el habla y la escritura constituyen dos sistemas diversos de signos, y la razón de ser de la segunda es representar a la primera. Pero esto vale tan sólo para la escritura fonética, que es aquella que representa sonidos; no vale en cambio para otros tipos de escritura, como son las ideográficas y las algebraicas, que no guardan relación con los sonidos. El fonologismo comporta así un cierto etnocentrismo, pues sólo considera la escritura fonética, que es la occidental.

«El logocentrismo -declara Derrida- es la metafísica de la escritura fonética, etnocéntrica» [ix].

La supresión de la escritura le es necesaria a la filosofía occidental y al pensamiento que de ella depende. Socavar la prioridad del habla sobre la escritura -que es lo que Derrida intenta- es socavar los fundamentos de la filosofía occidental. Para ello, en un primer momento, Derrida invierte estratégicamente la oposición, concediendo primacía a la escritura y poniendo al significante de la graphé, esto es a la escritura, como fundamento del significado. La phoné no sería más que un aspecto de la graphé. Con ello asesta un duro golpe al lógos y a la teoría de la verdad aneja. Pero Derrida no se limita a invertir, lo que sería tanto como permanecer aprisionado en el esquema logocéntrico, trocando simplemente el fonocentrismo por un grafocentrismo. No hay que conformarse con desplazar o dislocar el centro; hay que descentrar.

Los mejores intentos por salir del logocentrismo, aparte de los del pensador judío Lévinas y los de los escritores Artaud y Bataille, han sido los de Nietzsche, Freud y Heidegger:

«La crítica nietzscheana de la metafísica, de los conceptos de ser y de verdad, que vienen a ser sustituidos por los conceptos de juego, de interpretación y de signo (de signo sin verdad presente); la crítica freudiana de la presencia a sí, es decir, de la consciencia, del sujeto, de la identidad consigo, de la proximidad o de la propiedad de sí; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia» [x]

Ahora bien, estos intentos fracasan por estar situados en la misma metafísica que critican:

«Todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: no tiene ningún sentido prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje -de ninguna sintaxis ni de ningún léxico- que sea ajeno a esta

historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que ella querría cuestionar» [xi].

Somos prisioneros del lenguaje y las categorías del lógos; nuestros ataques o refutaciones, al no poder configurarse más que en este lenguaje, reafirman, por una especie de ineludible efecto perverso, aquello que quieren abolir. En contra de sus intenciones, tanto Nietzsche como Freud y Heidegger permanecieron en el interior de lo que pretendían destruir:

«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 (...) como el último metafísico, el último “platónico”» [xii].

De igual manera, el intento de Foucault de salir de la metafísica racionalista occidental está frustrado de antemano:

«La revolución contra la razón sólo puede hacerse en ella, según una dimensión hegeliana (...). Al no poder operar sino en el interior de la razón desde el momento en que ésta se profiere, la revolución contra la razón siempre tiene la extensión limitada de lo que se llama, en el lenguaje del ministro del interior, una agitación» [xiii].

Derrida dedica a la razón palabras bellas y desesperadas, que evocan el ansia y el rechazo de Kant por la metafísica:

«Contra ella no podemos apelar sino a ella, contra ella no podemos protestar sino con ella, no nos deja, en su propio terreno, sino el recurso a la estratagema y a la estrategia» [xiv]

Derrida habla del cierre o clausura de la metafísica, cierre que según algunos no hay que asimilar prematuramente al final de la metafísica, situando a la deconstrucción en un espacio postmetafísico en el que ya no se hace filosofía [xv]

«De lo que hay que desconfiar es del concepto metafísico de historia. Es el concepto de la historia como historia del sentido (...), historia del sentido produciéndose, desarrollándose, cumpliéndose. Linealmente, en línea recta o circular. Ésta es la razón, por otra parte, por la que la “clausura” de la metafísica no podría revestir la forma de una línea, es decir, la forma que la filosofía le reconoce y en la que se reconoce. La clausura de la metafísica no es sobre todo un círculo rodeando un campo homogéneo, homogéneo a sí en su interior, y cuyo exterior también lo sería por tanto» [xvi].

Tras quemar todos los puentes a sus espaldas, Derrida se enfrenta con el problema de ir más allá de la filosofía. La estrategia derridiana de la deconstrucción consistirá justamente en situarse en los límites o márgenes del discurso filosófico para intentar desbordarlo, para traspasarlo.

«Aquello que quiero subrayar es solamente que el paso más allá de la filosofía no consiste en girar la página de la filosofía (lo cual equivale casi siempre al mal filosofar), sino en seguir leyendo a los filósofos de un cierto modo» [xvii].

3. FENOMENOLOGÍA Y ESTRUCTURALISMO

En los años sesenta la fenomenología y el estructuralismo son vistos como filosofías opuestas, rivales, siendo la fenomenología una filosofía de la consciencia y la intuición, y el estructuralismo una filosofía que entiende el lenguaje, la cultura y la sociedad como estructuras, como sistemas constituidos por relaciones. Para la fenomenología el sentido surge en el interior de la consciencia, para el estructuralismo en las relaciones entre unidades de la lengua.

Las obras en las que Derrida se ocupa tanto de la fenomenología como del estructuralismo ven la luz en 1967 y son: *La voz y el fenómeno*, *La escritura y la diferencia*. De la gramatología. Ninguna de ellas expone o refuta en la forma convencional. Derrida se pasea por los textos de la fenomenología y el estructuralismo rastreando los puntos débiles para desestabilizarlos, detectando dónde opera la indecidibilidad (suplemento, huella, etc.) y empleándola para sacudir los fundamentos metafísicos. Por eso su estilo resulta enmarañado y difícil.

La postura de Derrida frente al estructuralismo no se limita sin embargo a la crítica. Saussure, y por otro lado Heidegger, influyen decisivamente en el pensamiento derridiano, que es un pensar en y desde la diferencia, situado en los límites o márgenes de la filosofía, en un ámbito de incertidumbre y ambigüedad. Derrida busca abandonar el planteamiento de lo mismo y abrir caminos nuevos en lo otro, producir una nueva racionalidad.

La concepción saussureana del lenguaje (la *langue* [xviii]) como un sistema formal constituido por meras diferencias, y en el que la constitución del sentido viene dada por diferencias formales entre signos sincrónicos, influye claramente en Derrida, para quien la diferencia es el origen, la fuente productora de todo sentido, y para quien el entero proceso de significación no es más que un juego formal de diferencias. Igualmente importante para Derrida es la idea según la cual el significante y el significado son como las dos caras de una hoja de papel, pues esta metáfora concede importancia al significante en la producción del sentido, que no bascula ni exclusiva ni preferencialmente sobre el significado.

La producción de sentido exige, además de la unión de significante y significado, la operación de la diferencia. Retomando su metáfora de la hoja de papel cuyas dos caras son el significante y el significado, Saussure explica que, al cortar o rasgar la hoja en formas diferentes, cada una de estas formas puede ser identificada por su diferencia respecto a las otras. Cada forma asume una identidad en relación con las otras formas, adquiere un determinado «valor». Al cortar la hoja, ambas caras de ella son cortadas a la vez, de modo que las distintas formas del lado del significante son las distintas formas del lado del significado; significantes y conceptos son producidos de este modo en un sistema de diferencias.

Para Saussure, la estructura del lenguaje (langue) es puramente diferencial: ya sea que tomemos el significado o el significante, el lenguaje no tiene ni ideas ni sonidos que existieran antes que el sistema lingüístico, sino tan sólo diferencias conceptuales y fónicas que han surgido del sistema mismo. La significación no es entonces una simple correlación de significante y significado; todo depende de las diferencias. «La lengua es un sistema de valores constituidos por meras diferencias».

Por su parte, la idea derridiana del logocentrismo se inspira -como es sabido- en Heidegger, en su visión de la filosofía occidental como un pensamiento enraizado en la concepción griega del ser como presencia que se manifiesta en el lógos. Igualmente, la diferencia derridiana debe mucho a la diferencia óntico-ontológica heideggeriana (entre el ser y el ente) y al Ereignis como lugar de donación originaria de todo sentido.

A pesar de los puntos comunes con el estructuralismo, Derrida acomete la tarea de socavarlo y desestabilizarlo, y lo mismo hace con la fenomenología.

Para el estructuralismo, todo signo encierra dos aspectos, uno sensible y otro inteligible: lo que se percibe (se ve, se oye) y lo significado (el concepto), que es aquello a lo que lo percibido remite. Estos dos aspectos o dimensiones del signo son respectivamente el significante y el significado, que son inseparables como las dos caras de una hoja de papel, donde lo sensible (visto, oído) es el reverso, y el pensamiento el anverso [xix]. Derrida encuentra sospechosa esta tesis, basada en un binarismo:

«La diferencia entre significante y significado es sin duda el patrón dominante en el que el platonismo se instituye a sí mismo como filosofía», declara.

A su juicio, la filosofía occidental bascula sobre la anterioridad del significado respecto al significante. El significado, el concepto, es prioritario y trascendente, y no se deja reducir al significante. Esto comporta la anterioridad de la verdad, que es previa al decir, pues hay un significado trascendental que se expresa en diversos significantes. Derrida sigue a Heidegger en su interpretación del ser como presencia, desde los griegos hasta hoy. El ser es la presencia originaria, idéntica, previa. Y la verdad consiste en re-presentar, en volver a presentar en el habla esta presencia originaria e idéntica. Se puede decir la verdad porque la verdad preexiste como significado, antes de ser expresada por significantes diversos.

Aun afirmando la inseparabilidad de significante y significado en el signo, Saussure atribuye prioridad a éste sobre aquél, que es arbitrario. El significado, el contenido inteligible, puede ser conocido con independencia del significante, lo que supone que hay un contenido ideal que es previo, y que bien puede ser expresado por significantes diversos. Éste es, según Derrida, el prejuicio metafísico que está en la base de la metafísica idealista logocéntrica.

En interpretación de Derrida, conviven en Saussure principios críticos que deben ser aceptados (la inseparabilidad de significado y significante y el carácter diferencial y formal del lenguaje -langue-) y prejuicios metafísicos que deben ser rechazados (prioridad del significado, prioridad del habla).

En la fenomenología el sentido está presente a sí mismo y el fundamento de la estructura universal de la mente es la metafísica de la presencia. En *La voz y el fenómeno*, Derrida hace bascular la fenomenología sobre el siguiente principio:

«Todo lo que se nos presenta en la intuición de una manera originaria debe ser recibido simplemente porque se da».

Ahora bien, esta presencia originaria ante la consciencia se corresponde con la primacía del habla, de la «viva voz», que «simula ser el custodio de la presencia».

La entera fenomenología descansa, a juicio de Derrida, sobre la oposición adentro/afuera. La relación pensamiento-lenguaje está gobernada en Husserl por la oposición binaria expresivo/indicativo. En la jerarquía, expresivo es el término positivo: el signo expresivo es el propiamente significante porque porta una fuerza intencional, una intención de significar. En el signo expresivo, en la expresión (Ausdruck), se da la presencia inmediata y plena de lo significado. El signo indicativo, la indicación (Anzeichen), en cambio, carece de intención que lo anime; es el caso de señales, notas, distintivos, etc., que de suyo no expresan nada. El signo indicativo puede ser o bien natural, como el humo y los canales de Marte, o bien artificial, como la marca de tiza y la inscripción del estigma.

Si la intención viva es la que anima al signo expresivo, éste requiere la presencia de su productor vivo; el signo expresivo privilegiado es por tanto la voz. La viva voz es superior a los demás signos por ser presente, próxima, inmediata a la silenciosa consciencia interior. La consciencia misma no es más que una determinada representación de esta viva voz como un oírse a sí mismo. Husserl reproduce así la prioridad fonocéntrica. Para él, expresarse a sí mismo es estar detrás del signo, asistir al propio discurso, atender a la propia habla. Sólo el lenguaje hablado es capaz de asistirse a sí mismo; sólo el habla viva es expresión y no mero signo servil.

A juicio de Derrida, el de Husserl es el intento más riguroso de mantener la unidad de la voz y la consciencia en la presencia del presente viviente. La suya es una metafísica logocéntrica en la que el lenguaje es expresión -representación- de una vivencia originaria -presentación-, exteriorización de una interioridad según la oposición binaria afuera/adentro. Para Derrida, sin embargo, el lenguaje como expresión no sería más que una ilusión trascendental.

Derrida usa la inseparabilidad de significante y significado del estructuralismo contra la fenomenología, contra su presunta pureza interior, contra la pretensión de independizar el concepto o significado del significante, contra la consideración del significante (sonidos físicos, marcas escritas, etc.) como irrelevante. Derrida asesta así un golpe a la postura clásica de Occidente, sintetizada como supresión del significante. En el pensamiento occidental el significado ha sido siempre el término fundamental; el significante ha sido en cambio inesencial, un obstáculo que corrompe el concepto. En esta línea, Husserl evapora el significante para obtener pensamiento puro, un significado trascendental. Donde tal evaporación es más completa es en la voz humana, que se evapora y se diluye bajo la fuerza de la consciencia expresada.

4. LA HUELLA

A juicio de Derrida, Saussure no lleva el carácter formal y diferencial del lenguaje (langue) hasta sus últimas consecuencias, y no se da cuenta por tanto de que el lenguaje es «un juego formal de diferencias y oposiciones», donde la primacía correspondería más bien al significante, que es el que produce el sentido. Los sonidos no significan nada en sí mismos, pero podemos diferenciarlos, y esta diferencia hace posible distintos significados, distintos conceptos. Así por ejemplo: pera, pena, peca, peña.

Una palabra pronunciada verbalmente, para tener sentido y ser identificable depende, de algún modo, de todos los demás sonidos que no son ella y de los que ella difiere; sin esos otros sonidos, que no aparecen en ella, estaría perdida. Esos otros sonidos están presentes entonces en cierto modo, no estándolo. La palabra los lleva como una huella, necesariamente presente en su necesaria ausencia.

Cada uno de los elementos del lenguaje tiene identidad por su diferencia con los demás. Ello implica que cada uno está marcado entonces por los otros elementos que no son él. Esta marca es la huella o traza [xx]. Ya sea oral, ya sea escrito, ningún elemento del lenguaje puede funcionar sin relacionarse con (diferenciarse de) otro elemento que no está presente él mismo; cada elemento se constituye sobre la base de la huella que hay en él de los restantes elementos del sistema. La mismidad requiere y entrafña alteridad, diferencia, que es su condición. La huella inscribe así la diferencia en lo mismo, señalando la «presencia» (ausente) de lo otro.

Si cada signo lleva inscrito el juego formal de diferencias que lo constituye-la huella-, está claro que en cada uno de los elementos del lenguaje (langue) está inscrita una huella de los otros elementos por los que éste se constituye y se diferencia a la vez. En efecto, cada elemento del lenguaje se constituye «a partir de la huella dejada en él por los demás», sin que haya nada detrás. Es así como cada elemento depende de los otros, pero no hay un origen absoluto del sentido.

El sentido viene dado, pues, por el sistema de diferencias que constituyen el texto, el cual remite a su vez a otros textos. Hay significación porque hay síntesis de diferencias y de textos. No hay conceptos que tengan significado en sí mismos, como pretende el prejuicio metafísico. Todo signo es indivisible; todo signo remite a otros que están ausentes, siendo así producto de la huella que hay en él de los restantes elementos del sistema; en una palabra, todo signo es significante de otro significante.

«El significado ya está siempre en posición de significante», dirá Derrida.

Si las diferencias generadoras de todo sentido- están inscritas en cada elemento del lenguaje mediante una huella que remite a otros elementos del sistema, de modo que todo elemento funciona o significa remitiendo a otro anterior o posterior a él, la huella se constituye en texto que no necesita de algo trascendente que lo explique o justifique:

«El juego de las diferencias supone, en efecto, síntesis y remisiones que prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté presente en sí mismo y no remita más que a sí mismo. Ya sea en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que tampoco él mismo está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada “elemento” -fonema o grafema- se constituya a partir de la huella que han dejado en él otros elementos de la cadena o del sistema. Este encadenamiento, este tejido, es el texto, que sólo se produce en la transformación de otro texto. No hay nada, ni en los elementos ni en el sistema, simplemente presente o ausente. No hay, de parte a parte, más que diferencias y huellas de huellas» [xxi].

La huella es la huella de la ausencia del otro elemento; pero ausente no quiere decir «presente en otro lugar» sino hecho, él también, de huellas. Ningún elemento está jamás presente en ninguna parte, ningún elemento está nunca completamente ausente. Nada, ni en los elementos ni en el sistema, está nunca simplemente presente o simplemente ausente; no hay más que huellas. La «presentación» de la ausencia como tal, que se verifica con la huella, no la convierte en una presencia; por el contrario, burla la oposición presencia/ausencia. La huella «no consigue más que borrarse».

Todo sentido, todo origen, toda verdad, toda idealidad son remitidos a la inscripción; los elementos del lenguaje funcionan o significan tan sólo porque remiten a otros elementos anteriores o posteriores. De este modo Derrida penetra (y socava) el signo de Saussure con la huella, una indecible presencia-ausencia que está en el origen de la significación. El lenguaje queda así montado sobre el movimiento que oscila entre lo presente y lo ausente, en un entretejerse de ambos que no es, sin embargo, ninguno de los dos.

La huella no es ni presente ni ausente; es indecible. El relevo de diferencias (pera, pena, poro, pato...) depende de una indecidibilidad estructural: el juego de presencia y ausencia que está en el origen de la significación. La noción derridiana de huella establece así que el lenguaje está sujeto a indecidibilidad.

El juego de la huella es una suerte de deslizamiento deformador-reformador, una inestabilidad intrínseca, a la que el lenguaje no se puede sustraer. Esto vale igualmente para el lenguaje filosófico; el vocabulario de la metafísica es un conjunto de palabras que tampoco escapan al juego de la huella. Si la huella es un continuo resbalar entre presencia y ausencia, las palabras filosóficas no pueden establecer una presencia llena, completa, lo que atenta claramente contra las raíces de la filosofía occidental, cuyos conceptos y procedimientos descansan sobre la exigencia de una presencia colmada.

De acuerdo con la lógica del lógos, el signo es signo de alguna cosa. El signo ocupa el lugar de la cosa significada en ausencia de ésta, la representa en espera de su regreso. El signo se halla así entre dos presentes, y no se entiende si no es por la prioridad de la presencia de los presentes; en el principio está la presencia. Para Derrida, en cambio, en el principio está el signo, lo cual implica que ya no haya cosa, ni signo, ni principio.

Derrida observa que el signo ha de estar suficientemente separado de la cosa como para hacerla presente -para representarla- en su ausencia, y suficientemente unido a la cosa como para ser su signo, para remitir a ella y no a otra. El tiempo del signo se reduce así al

tiempo en que remite a la cosa; cuando la cosa se hace presente, desaparece el signo. La aludida relación de unión/separación es cuando menos problemática. No hay un nexo natural entre la cosa o referente y el significante que es parte del signo; por esto el signo es «arbitrario o inmotivado», es decir, convencional.

Si consideramos el significado de un signo, esto es, su aspecto inteligible, el concepto, veremos que abre algo así como un ámbito ideal intermedio, limitado a ambos lados por lo material: de una parte la cosa, el mundo, la realidad, y de otra, el significante, la marca gráfica o fónica («imagen acústica»). En esta estructura especular se puede dar la primacía o bien a lo ideal -como es el caso de Platón, que sitúa las ideas sobre las cosas- o bien a lo material: la cosa y, por peligrosa extensión, el significante. Los valores de verdad e ilusión pueden distribuirse así de maneras opuestas, pero se conserva invariable el esquema que explica el signo con base en la distinción sensible/inteligible. Según esta descripción clásica -nunca se ha pensado el signo de otra manera-, el signo tiene el privilegio y corre a la vez el riesgo de unir ambos mundos, el sensible y el inteligible, el material y el ideal.

Ahora bien, Derrida subvierte la irreductibilidad de lo sensible y lo inteligible -su oposición-, y con ello la distinción tradicional, haciendo ver que uno y otro están mutuamente contaminados. De acuerdo con sus observaciones, si hubiera que contar sólo con la materialidad del signo no podríamos identificarlo a través de sus repeticiones no exactamente idénticas: variaciones en la grafía, en la voz, el tono, el acento, etc. Si, a pesar de esas variaciones, lo reconocemos, es porque hay una idealidad que garantiza la mismidad del signo a través de sus repeticiones. Lo que implica que el significante no es nunca pura ni esencialmente sensible.

Ahora bien, esta cierta «idealidad» no le confiere al signo una «identidad». La idealidad en la repetición se combina con la diferencia en las repeticiones. La identidad del signo, ya lo sabemos, sólo se garantiza por su diferencia respecto a otros: el signo se identifica por su diferencia respecto a los demás signos del sistema. Esta diferencia entre unidades aparentemente sensibles no puede ser a su vez sensible: la diferencia como tal no puede ser vista, ni oída, ni tocada. La consecuencia de esto es que la materia, en la que se suponían recortados los signos, desaparece de la definición esencial del signo, desaparece incluso de su dimensión significante. Así las cosas, ya no tiene sentido privilegiar una «sustancia de expresión» -la voz- sobre otra -la escritura-. Ya no hay base alguna para la presunta prioridad de la voz sobre la escritura.

Pero queda la prioridad que Derrida había concedido al significante sobre el significado. Derrida había mostrado ya, en efecto, que el significado está siempre en posición de significante. En el sistema de diferencias que es la lengua, todo significante funciona con referencia a otros significantes, sin que conduzca nunca a un significado. Cuando se busca en el diccionario el significado de un significante desconocido, lo que se encuentra son otros significantes que están por él, pero ningún significado. Y es que el significado no es otra cosa que un significante que es puesto en la posición de significado por otros significantes, de modo que no hay significado o sentido, sino sólo sus «efectos».

Ahora bien, el privilegio otorgado al significante se destruye de inmediato, pues el significante que está en posición de significante no puede significar si no es en relación con

aquél que está en posición de significado, con lo cual devuelve a este último la prioridad. No podemos evitar que significante implique siempre significado.

En la interpretación derridiana, el concepto metafísico de signo funda la distinción significante/significado sobre la distinción basilar sensible/inteligible, con la pretensión de reducir la oposición en favor de lo inteligible. Es así como difumina o borra el signo, que pasa a ser algo secundario. El intento contrario, de reducir la oposición a favor de lo sensible, opera con la misma lógica y, queriendo convertir lo inteligible en sensible, no hace más que convertir lo sensible en inteligible, según lo que Derrida llama «contrabanda trascendental».

La deconstrucción que, en contra de la reducción metafísica, intenta «mantener» el signo, acaba también por reducirlo. El «mantenimiento» del signo se lleva a cabo invirtiendo por un lado la prioridad del referente sobre el signo y poniendo a éste por encima de aquél, lo cual implica que no hay cosas que existan en sí mismas fuera de las redes de referencias en las que funcionan los signos [xxii]. Y por otro lado invirtiendo, en el signo mismo, la tradicional prioridad del significado sobre el significante, con la consecuencia de que ya no hay significado y, al no haberlo, no habrá tampoco significante (porque el significante es significante de significado). Está claro que el «mantenimiento» mantiene (valga la redundancia) algo insostenible, a saber, «la originalidad de lo secundario». Un origen secundario ni es origen ni es secundario. De modo que no hay origen; no hay ni origen, ni principio, ni cosa, ni signo.

No puede extrañar entonces que se acuse a Derrida de nihilismo, acusación que sin embargo él rechaza enérgicamente [xxiii]. Ni nihilismo ni virtuosos y sofisticados juegos de palabras, ni ejercicio «artístico» de la filosofía, ni esteticismo literario. En lugar de todo eso, una reivindicación del juego y la danza. En este sentido Derrida quizás sea quien mejor toma el palitroque de Nietzsche, para continuar con su *mit dem Hammer philosophieren* [xxiv]. Una cosa parece cierta: Derrida es auténtico filósofo en el sentido hegeliano, por cuanto eleva a concepto su propia época (deconstruyendo el concepto, paradójicamente).

Tras la deconstrucción derridiana del signo no quedan entonces significados ni tampoco significantes, que ya no son la dimensión material del signo. Esta deconstrucción sacude las piedras basilares del edificio de la metafísica. La metafísica «ha terminado mal», pero no porque haya sido arruinada desde fuera, ni porque se haya descompuesto lentamente en virtud de un declinar intrínseco a ella.

«La metafísica no existía, desde su inicio, más que gracias a esta deconstrucción» [xxv].

La metafísica no vive sino de morir por causa de la deconstrucción. La metafísica vive en una incoherencia que no puede ser corregida porque es ella la que da la medida de toda coherencia. Posibilidad e imposibilidad se implican mutuamente. La crítica del signo, su deconstrucción, no puede más que hacerse en el lenguaje de la metafísica del signo y con los conceptos que le son propios. Esta complicidad con la metafísica es insoslayable; nos hallamos en una situación necesaria, ineludible.

5. LA DIFFÉRENCE

El ensayo *La différance* aparece en 1968 y es recogido después en *Márgenes de la filosofía* en 1972. En este ensayo, a diferencia de la mayoría, Derrida no sólo practica su tarea deconstructora, sino que en cierto modo la explica, al extenderse sobre lo que él entiende por «différance» [i]. Términos clave son: «différance», «deconstrucción», «diseminación», «suplemento», «huella», «margen».

Derrida sustituye la e del vocablo francés «différence» por una a, para formar así el término «différance», que no existe en francés; es un neologismo. Practicando una etimología que recuerda a Heidegger, Derrida se remonta a la diferencia de usos y significados del término griego *diaphéreîn* y del latino *differre*, en el origen de los correspondientes verbos franceses emparentados con la «différance». Mientras que el verbo griego *diaphéreîn* significa sólo una cosa, a saber, diferir, en la acepción de ser diferente, el verbo latino *differre* significa por un lado diferir en el sentido de ser diferente y por otro lado diferir en el sentido de aplazar. Igualmente, el verbo francés *différer* significa diferir en el sentido de aplazar y en el sentido de ser diferente. Derrida carga estas dos acepciones de características lingüístico-filosóficas relacionadas con el tiempo -temporalisation (temporalización), retrasar, aplazar- y con el espacio- *espacement* (espaciamiento), ser diferente-.

La *différance*, de la que Derrida habla casi en los términos de una «teología negativa», pues no es un concepto, ni tampoco una palabra, reúne los dos sentidos de aplazamiento y diferencia, y tiene por tanto un valor temporal-espacial. La temporalización es el intervalo entre dos, el retrasar, diferir, aplazar. El espaciamiento es la producción de intervalos; señala lo otro (fuera de lo mismo), el ser diferente.

«El espaciamiento, la operación o, en todo caso, el movimiento de la división (...) es inseparable de la temporalización-temporalización y de la différance, de los conflictos de fuerzas implicadas. Marca lo que aparta de sí, interrumpe toda identidad a sí, toda reunión puntual sobre sí, toda homogeneidad a sí, toda interioridad a sí (...). Ningún concepto recubre a otro; ésta es la ley del espaciamiento (...). Espaciamiento significa también la imposibilidad de reducir la cadena a uno de sus eslabones o de privilegiar uno de ellos -u otro-» [ii].

La *différence* en el sentido de ser diferente, distinto, significa no ser idéntico, y apunta a que no hay un ser unitario, presente y originario. No hay identidad en el origen, no hay un ser pleno ni homogéneo, todo es repetido. Igualmente todo es diferido, retrasado, aplazado.

«Nada -ningún ente presente o in-diferente- precede por tanto a la différance y al espaciamiento. No hay sujeto que sea agente, autor y maestro de la différance y al que ésta sobrevendría eventual y empíricamente. La subjetividad -como la objetividad- es un efecto de différance (...). El espaciamiento es temporalización, rodeo, dilación por la que la intuición, la percepción (...), la referencia a una realidad presente, a un ente, están siempre diferidas. Diferidas en razón incluso del principio de diferencia que quiere que un elemento no funcione ni signifique, no tome ni dé "sentido" más que remitiéndolo a otro elemento pasado o por venir, en una economía de las huellas» [iii].

El juego de la *différance* revierte sobre ella misma, que no consigue escapar de sí, el propio término *differance* queda imbuido de lo que intenta designar. La *différence* se contamina a sí misma. Es así como *différance*, por estar sometida a sus propios y deletéreos

efectos, no es realmente ni una palabra ni un concepto. La *différance* pone de manifiesto la condición de im-posibilidad de toda palabra y de todo concepto. La *différance* sólo les permite a los conceptos y a las palabras ser lo que son impidiéndoselo a la vez.

Esta *différance* no se identifica con las diferencias de Saussure, sino que es más bien su diferencialidad, lo que las hace diferentes, el diferir que no puede ser visto ni oído, como pueden serlo en cambio las diferencias. La *différance* es la raíz común de todas las oposiciones; éstas son efecto de la *différance*. En la base de toda diferencia está, pues, la *différance*.

La *différance* es “el origen” no pleno, no simple, el origen estructurado y diferente de las diferencias» [iv].

Según Derrida, no es correcto hablar de «origen», pero lo que se quiere decir es que la *différance* «constituye» las diferencias: las constituye, las instituye y las mantiene. Derrida se opone a la dialéctica hegeliana que «absorbe» la diferencia:

«Contrariamente a la interpretación metafísica, dialéctica, “hegeliana”, del movimiento económico de la diferencia, hay que admitir aquí un juego en el que quien pierde gana, y en el que se pierde y se gana en todos los casos» [v].

*«Si se pudiera dar una definición de la *différance*, sería justamente el límite o la interrupción, la destrucción de la *Aufhebung* hegeliana en todas partes donde opera» [vi].*

Espaciar temporalizando da lugar al sentido; es la *différance* la que produce todo sistema de diferencias.

*«*Différance* es, por tanto, una estructura y un movimiento que ya no se dejan pensar a partir de la oposición presencia/ausencia. La *différance* es el juego sistemático de las diferencias, de las huellas de las diferencias, del espaciamiento por el que los elementos se relacionan unos con otros. Este espaciamiento es la producción, a la vez activa y pasiva (la *a de différence* indica esta indecisión en lo referente a actividad y pasividad, lo que todavía no se deja ordenar y distribuir por esta oposición), de los intervalos sin los que los términos plenos no podrían significar, no podrían funcionar. Es también el devenir-espacio de la cadena hablada, que se ha dicho temporal y lineal; devenir-espacio que sólo vuelve posibles la escritura y toda correspondencia entre la palabra y la escritura, todo tránsito de la una a la otra» [vii]*

La dilación, la demora, el retraso es lo que hace que el sentido se establezca siempre con posterioridad. Esto es claro en la frase, cuyos elementos se organizan retrospectivamente a partir de su final. Y lo mismo ocurre con el libro, con la obra en general, con toda vida y con cualquier tradición.

Derrida inserta la *différance* en cuatro ámbitos de conceptos y palabras:

1. La *différance* está entre el habla y la escritura:

La palabra *différance* se pronuncia exactamente igual que la palabra *différence*. Dicha oralmente, la *différance* no puede ser oída; pero puede ser escrita (y leída). Es una palabra inaudible, que sólo se advierte cuando es escrita. La *différance* privilegia la escritura y habita el habla como una posibilidad (prelación del grafismo sobre el fonologismo).

2. La *différance* está entre el nombre y el verbo:

Différance no es ni nombre ni verbo; juega entre ser y hacer, entre entidad y acción, oposiciones fundamentales de la metafísica. La *différance* es algo que está entre, que está siendo sin ser ella misma, sin estar nunca presente.

3. La *différance* está entre lo sensible y lo inteligible:

La *différance* juega de ambos lados del signo saussureano, del significante y del significado. La *différance* excede lo sensible porque lo sensible necesita vacíos de tiempo o de espacio que no son nunca aprehensibles por completo: en el habla, pausas y retrasos entre los sonidos; en la escritura, signos no fonéticos, espacios en la página, pequeñas marcas de puntuación, etc. Podemos ver que dos marcas gráficas difieren, pero no podemos ver la diferencia [viii]. La *différance* logra esto, lo abarca. La *différance* excede lo inteligible porque lo sensible habita lo inteligible, como se ve por ejemplo en los términos que designan operaciones intelectuales. En griego *theorein* significa no sólo teoría, sino también ver, mirar; en francés *entendement*, entendimiento, es a la vez el nombre del verbo entender, oír.

4. La *différance* está entre la palabra y el concepto:

No es ni una palabra francesa ni un concepto o significado; no existe, no es un ser presente, no es una cosa con esencia y existencia. No se puede preguntar: ¿qué es la *différance*? Es mejor escribir:

La *différance* es, tachando (tomado de Heidegger) el es, de modo que quede allí y no allí, cancelado mas no expulsado, presente y ausente.

Derrida rechaza la hipótesis interpretativa de que la *différance* sea una suerte de divinidad «innombrable» o de «ser» heideggeriano que estuviera en el «origen» de todo.

«Más “vieja” que el ser mismo, una diferencia tal no tiene ningún nombre en nuestra lengua».

Es innombrable porque

«no existe nombre para ella, ni siquiera el de esencia o el de ser, ni siquiera el de “différance” que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura, y se disloca incesantemente en una cadena de sustituciones que difieren» [ix].

Ahora bien, si la *différance* es innombrable e indefinible, y no puede tampoco ser pensada conceptualmente, ¿cómo nos las habemos con ella? La salida de Derrida es de inspiración nietzscheana, pues propone afirmar la *différance* como un «juego» que hay que «afirmar, en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, en una cierta carcajada y en un cierto paso de danza». La danza dionisiaca, unida a «aquella otra cara de la nostalgia que llamaré la esperanza heideggeriana», nos ayuda a «comprender» la *différance*.

La *différance* no sigue, pues, el patrón de los neologismos filosóficos: una nueva palabra para un nuevo concepto; la *différance* pone en juego un movimiento de

indecidibilidad. La *différance* es destructora; saca al lenguaje, al pensamiento y al sentido, de la tranquilidad de sus rutinas diarias. Arruina el lenguaje filosófico, lo infecta, lo contamina con sus propias inestabilidades.

La *différance* no es ni puede ser algo así como un concepto trascendental que lo rigiera todo, otro nombre para Dios. La deconstrucción del signo elimina la posibilidad de que haya conceptos trascendentales o, lo que es lo mismo, significados en sí, presencias absolutas. No puede haber ningún significado trascendental desde que todo significante remite exclusivamente a otros significantes. La *différance* no sólo no es Dios, sino que no deja que lo haya. La idea de Dios es, según Derrida, inseparable de la metafísica de la presencia y de la noción tradicional de signo, siendo un concepto que, como significado último y en sí, pondría fin al movimiento de la *différance*, resolviéndola en la presencia.

No se trata, para Derrida, de matar a Dios o de volver a declarar su muerte; se trata de mostrar que este nombre, que tendría que acabar con la *différance*, se produce en y por ella. Se trata, en definitiva, de inscribir a Dios en el juego de la *différance*, del que nada, ni siquiera ella misma, puede escapar. Esto es inscribir a Dios en lo que debería sobrepasar: en el mundo, en la historia, en la finitud y en la mortalidad. Esta inscripción es llevada a cabo por la *différance*, que hace lo mismo con todos los nombres con los que se ha intentado sustituirla y también consigo misma.

En el ensayo *La différence*, Derrida acomete lecturas de Nietzsche, Freud, Heidegger y Lévinas, para mostrar cómo en todos ellos está presente, inconscientemente, el «procedimiento» de la *différance*.

La *différance* opera en Nietzsche cuando considera el sujeto, no como algo originariamente dado, no como la consciencia presente a sí misma (Husserl), sino como efecto de fuerzas que no están «presentes» a la consciencia. Opera en Freud cuando considera la consciencia, el sujeto, como resultado de fuerzas, instintos y traumas que ponen en juego la *différance* en su doble sentido temporal (el pasado del trauma ahora ausente de la consciencia) y espacial (la diferencia entre el aparecer, la consciencia, el ser, el inconsciente). En Heidegger, de un modo filosóficamente más maduro, la diferencia «ontológica» (el ente que nace con y del olvido del ser) aparece como un resultado obrado por la *différance*: el ente es diferente -espacialmente- del ser; el ente difiere, retrasa -temporalmente- el ser. En Lévinas, que formula la alteridad absoluta en términos que van mucho más allá del psicoanálisis, la *différance* opera como «constitutiva» de las diferencias que dan lugar a esta alteridad [x].

La escritura:

Como observa Derrida, el signo y la escritura son entendidos comúnmente como algo que está en lugar de otra cosa, a saber, de la palabra hablada, que es el «presente» originario.

«El signo representa lo presente en su ausencia, está en su lugar. Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, digamos lo presente, el ser-presente, cuando lo presente no se presenta, significamos, pasamos por el rodeo del signo. Tomamos o damos un signo. Hacemos signo. El signo sería, pues, la presencia diferida» [xi].

El signo difiere -en sentido espacial- de aquello cuyo puesto toma, es diferente de él, asimismo, el signo difiere -en sentido temporal- aquello cuyo puesto toma: lo aplaza, lo retrasa. Por un lado el signo difiere de la presencia ausente, por otro lado el signo difiere, retrasa, la presencia ausente. En cierto modo el signo crea una distancia entre nosotros y la cosa o la palabra oral ausentes. El signo es un «suplemento», un sustituto.

Si, para la metafísica tradicional, el signo es secundario respecto al referente, a la cosa, más secundaria aún es la escritura, que no es más que el signo de un signo, el significante gráfico del significante fónico. La escritura no tiene ni significado ni referente directos, sino que remite al significante fónico, del que es una mera transcripción. Se escribe cuando no es posible hablar; la escritura es sólo una forma de telecomunicación. La escritura tiene además otra desventaja: es incapaz de transcribir todas las cualidades fonéticas de la palabra oral, como la entonación, el acento, el timbre, etc., que contribuyen sin duda a la transmisión del propio pensamiento [xii].

Privilegiando la escritura sobre el habla, sobre la voz, Derrida no se limita a invertir los términos opuestos, sino que re-conceptúa la escritura como un indecible. El juego presencia/ausencia cruza el habla y también la escritura; es el juego de la huella. La escritura entraña: repetición, ausencia, riesgo de perderse, muerte; pero tampoco la palabra oral sería posible sin cierta repetición y ausencia, sin la muerte, como se verá más adelante. La escritura, por lo demás, ha sido siempre el significante que remite a otro significante; y si, a fin de cuentas, ya no hay significados, sino sólo significantes que remiten a otros significantes, tenemos entonces que lo que «escritura» designa es el funcionamiento de la lengua en general.

Derrida convierte así el término «escritura» en un paleonímico; sólo la palabra «escritura» es la misma vieja palabra; su sentido, su uso, es enteramente nuevo. La escritura no designa ya el escribir en lugar del hablar, sino el juego indecible en el escribir y el hablar, la lúdica indecidibilidad que afecta tanto a las palabras habladas como a las marcas escritas y a todos los demás signos. Es la escritura que también recibe el nombre de archiescritura, una escritura originaria, anterior a toda oposición (en especial a la oposición voz/escritura), constitutivo último de todo lenguaje y de todo signo. Posibilidad necesaria, esencial, de esta archiescritura es la repetición. No hay presencia absoluta; el presente no es más que huella de huella. En el «origen» está la repetición.

6. NO LIBROS, SINO TEXTOS / DE LA GRAMATOLOGÍA

La táctica de Derrida no consiste en proponer nuevos «avances» o «superaciones» de la filosofía anterior, nuevas teorías, sino nuevos modos de leer los textos de esta filosofía, nuevas estrategias de trabajo. Sus escasas definiciones son «abiertas» y no se dejan integrar en un sistema teórico o metodológico. Su trabajo no se deja encerrar en «tesis» filosóficas, es sumamente personal y autobiográfico:

«Todo lo que escribo es terriblemente autobiográfico» [xiii], declara.

Según Derrida, su posición no puede ser defendida ni como interna ni como externa a la tradición occidental:

«Yo trato de mantenerme en el límite del discurso filosófico. Digo límite y no muerte, porque no creo en absoluto en eso que hoy se llama comúnmente la muerte de la filosofía (o la muerte de cualquier otra cosa: el libro, el hombre, Dios)» [xiv].

De la gramatología ve la luz en 1967. En esta obra se aprecia más fácilmente que en otros escritos derridianos su estrategia «deconstructiva». El tema es el logocentrismo de la filosofía occidental, con una crítica inicial a Hegel, una lectura de Lévi-Strauss y otra más extensa y detenida de Rousseau.

Derrida se propone mostrar la posición derivada, secundaria, suplementaria que ha ocupado el gramma -el signo, la letra, la escritura- respecto al lógos -el verbo o palabra oral, la razón- en la filosofía occidental, logocéntrica y etnocéntrica. La propuesta derridiana se condensa en partir de los textos y permanecer en ellos, abandonar en cambio la idea de los libros. Los textos tienen que ver con la escritura; los libros con la palabra oral. Los textos son anónimos, neutrales, artificiales; los libros quieren ser la expresión directa y natural de la «voz» del autor.

Acabar con el libro, abrirse al texto, significa privilegiar la escritura y no la voz, no la palabra oral. Significa no aceptar la lógica tradicional de la metafísica de la presencia (son la voz y la palabra las que expresan directamente la presencia; la escritura y los textos indican la ausencia).

«La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura. Es la protección enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la energía rompedora, aforística, de la escritura, y (...) contra la diferencia en general. Si diferenciamos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia hoy en todos los campos, pone al desnudo la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos necesaria» [xv].

La violencia del pasado es, obviamente, la de la palabra oral sobre la escritura, la del libro sobre el texto. La tesis contraria, de la prioridad del texto sobre el libro, llevará a Derrida a su textualismo extremo, tan celebrado por la crítica literaria que en él se inspira.

«A pesar de todas las diferencias, y no sólo de Platón a Hegel (pasando por Leibniz), sino también fuera de sus límites aparentes, de los presocráticos a Heidegger, siempre se ha asignado al lógos el origen de la verdad en general: la historia de la verdad, de la verdad de la verdad, ha sido siempre, aun con la diferencia de una desviación metafórica de la cual tendremos que dar cuenta, el rebajamiento de la escritura y su remoción fuera de la palabra “plena”» [xvi].

Hegel:

Derrida critica una y otra vez a Hegel, uno de los principales responsables de la continuidad de la metafísica logocéntrica [xvii]. Hegel no supo descubrir ni usar las posibilidades que había en su concepto de «diferencia» (en la dialéctica).

Hegel *«ha resumido indudablemente la totalidad de la filosofía del lógos. Ha determinado la ontología como lógica absoluta; ha recogido todas las delimitaciones del ser como presencia; ha asignado a la presencia la escatología de la parousía, de la proximidad en sí de la subjetividad infinita. Precisamente por estas razones ha tenido que rebajar o subordinar la escritura» [xviii].*

Pero Hegel es también «el pensador de la diferencia irreductible»; su sistema, quitándole el final escatológico, bien puede «ser releído como meditación de la escritura». De ahí que quepa considerar a Hegel como el «último filósofo del libro y el primer pensador de la escritura».

Rousseau:

Antes de abordar a Rousseau, Derrida analiza el capítulo La lección de escritura de los Tristes Trópicos de Lévy-Strauss, cuyas ideas no difieren sustancialmente de las del pensador ginebrino.

Para Derrida, la obra de Rousseau ocupa una posición singular «entre el Fedro de Platón y la Enciclopedia de Hegel». En la historia de la metafísica moderna, Rousseau, después de Descartes y antes de Hegel, inaugura una nueva versión de esta metafísica, al proponer un nuevo modelo de la presencia. Se trata de «la presencia ante sí del sujeto en la consciencia o en el sentimiento». Antes de Rousseau, el sujeto estaba presente a sí mismo ante todo como razón o lógos; con Rousseau se hace presente como vida sentida, como sentimiento.

En su lectura del Ensayo sobre el origen de las lenguas, de Rousseau, Derrida muestra cómo opera, en esta nueva versión de la metafísica de la presencia, la antigua teoría de la primacía de la palabra oral sobre la escritura. El estado de naturaleza, en el que los hombres son buenos, es el estado en el que se habla y no se escribe; la sociedad civil, en cambio, es el estado en el que los hombres se hacen malos y es el estado en el que los hombres escriben. En el estado de naturaleza los seres humanos son libres, en el estado civil son esclavos. Rousseau «opone la voz a la escritura como la presencia a la ausencia y la libertad a la esclavitud».

En las Confesiones de Rousseau, Derrida encuentra algunas «tendencias» del discurso que lo llevan a formular un nuevo concepto, el de «suplemento», especialmente útil para una lectura «deconstructiva» y «textualista» de su obra. Rousseau utiliza el término «suplemento» en distintos lugares y referido a experiencias diversas, todas unidas sin embargo por la falta de la «presencia» de algo «natural» que es «suplementado», es decir, sustituido, por algo «artificial». En su penetrante lectura, Derrida echa mano del psicoanálisis y la lingüística. Casos de «suplemento» en las Confesiones son, por ejemplo, la señora Warens, que suple la falta de la madre del autor, y el autoerotismo (masturbación), que suple la falta del amor «natural». En todos los casos el «suplemento» es lo artificial que sustituye a lo natural, es el «mal» necesario -pero también peligroso- que sustituye al bien ausente. El suplemento tiene que ver con la ausencia de la presencia. Por un lado es artificial y peligroso, un mal necesario, pero por otro lado nos «asegura» y nos permite resolver problemas de otro modo insolubles. El suplemento encierra en sí el doble sentido de suplir o suplantar y de suplementar: añadir o agregar.

Según observa Derrida, Rousseau asocia a la idea de suplemento la de «angustia», pues el suplemento «rompe con la naturaleza» y «conduce al deseo fuera del camino justo, lo hace errar lejos de los caminos naturales»; es como un cierto lapsus o escándalo. El suplemento es peligroso y ambiguo, pero indispensable.

El Ensayo sobre el origen de las lenguas tiene como uno de sus temas capitales la música. De acuerdo con Rousseau, el habla antecede a la música como la entendemos hoy. Al comienzo no había otra música que la melodía, ni otra melodía que los variados sonidos del habla; en el principio era la canción. La melodía constituye lo natural de la música, la armonía es en cambio su suplemento. Melodía y armonía se oponen como la vida y la muerte de la canción.

Para Rousseau el habla es la expresión natural del pensamiento, mientras que la escritura no es más que un suplemento del habla, su sustituto no natural. La escritura es el suplemento artificial y peligroso que, en ausencia del habla, la suple. El lenguaje escrito es suplementario; es necesario tan sólo cuando faltan la «naturalidad» y «espontaneidad» del lenguaje hablado.

«Cuando la naturaleza, como proximidad en sí, ha sido prohibida o interrumpida, cuando la palabra no consigue proteger la presencia, la escritura se convierte en necesaria».

«La escritura abre la crisis de la palabra viva».

«Il n'y a pas de hors-texte»:

«Il n'y a pas de hors-texte», «no existe el fuera de texto», no hay nada fuera del texto, no hay «extra-texto», podríamos decir. Esta divisa señala el inicio del textualismo.

La lectura derridiana del texto no es como las tradicionales, que se limitan a «repetir el texto» y a buscar, mediante análisis de diversos tipos, lo que va más allá de éste: intenciones del autor, contexto social, destinatarios, motivaciones externas, significados trascendentales, etc. La lectura derridiana del texto propugna la ausencia de todo referente y de todo significado trascendente; el privilegio trascendente es el blanco de la deconstrucción. No hay nada fuera del texto.

Detrás de la obra de Rousseau, por tomar un ejemplo, no ha habido nunca más que escritura; no ha habido más que suplementos, significados sustitutivos, que no han podido surgir más que en una cadena de envíos diferenciales. Y así hasta el infinito, puesto que el presente absoluto, la naturaleza, aquello que designan las palabras «madre real», etc., se ha sustraído desde siempre, no ha existido nunca. Lo que obra el sentido y el lenguaje es esta escritura como desaparición de la presencia natural [xix].

La lectura derridiana no se parece al «comentario» tradicional; aquélla «debe ser interna y permanecer en el texto» [xx]. Derrida toma muchas veces lo que es marginal en un texto y ha sido habitualmente despreciado, y hace bascular sobre ello su lectura, según la «lógica de la suplementariedad». Lo que fue dejado al margen puede ser importante precisamente por las razones que llevaron a marginarlo. Pero no hay que erigirlo en un nuevo centro del texto, sino emplearlo en su dislocación.

El textualismo de Derrida es criticado entre otros [xxi] por Foucault, quien lo acusa de evitar el compromiso del discurso político, de soslayar la indagación de aquello que produce y condiciona las prácticas discursivas. En la segunda edición de su *Historia de la locura* (1972), Foucault tacha al textualismo derridiano de reaccionario, porque se limita a: «reducción de las prácticas discursivas a las huellas textuales; elisión de los acontecimientos que se producen, para conservar solamente signos para una lectura; invención de voces extrañas al texto, para no tener que analizar las modalidades de implicación del sujeto en los discursos; citas de lo originario como dicho y no dicho en el texto, para no re-situar las prácticas discursivas en el terreno de las transformaciones donde aquéllas se efectúan».

La crítica foucaultiana, inspirada en el fondo en la convicción marxiana que impone a la filosofía la obligación de transformar el mundo, no alcanza a mi juicio el núcleo de la obra de Derrida. Por mi parte, considero *De la gramatología* como una de las obras más serias y fascinantes de la filosofía de todos los tiempos, aunque lleve inscrita en su interior la misma imposibilidad que autocancelaba, por ejemplo, al *Tractatus* de Wittgenstein. De la gramatología no deja de ser un libro escrito para rechazar el libro.

7. DECONSTRUCCIÓN

¿Qué es la deconstrucción? Para esta pregunta hay respuestas varias y encontradas: un modo de hacer filosofía, una forma de leer textos teóricos, la última moda en teoría literaria, la venganza de la literatura sobre la filosofía, una contestación deletérea de las certezas filosóficas, una versión del viejo error del escepticismo y el irracionalismo, un peligroso neo-heideggerianismo, un revulsivo ético contra la complacencia conceptual, un hermetismo superfluo y frívolo, un asalto a la tradición filosófica occidental.

«La deconstrucción -señala Bennington- no es ni un nuevo pensamiento que añadir a la lista de filosofías o de sistemas que ofrece la tradición, ni un “posmodernismo” definido como rechazo puro y simple de la tradición y el fundamento» [xxii].

La indecidibilidad -que rompe las oposiciones fundacionales- y el desorden que anida en la comunicación llevan a Derrida a escribir de un modo no convencional, deshaciendo, socavando, desestabilizando, descomponiendo, desedimentando, sacudiendo... Los textos de Derrida no se sitúan fuera de los textos que examinan, en una posición privilegiada de dominio o autoridad, no los rechazan ni contradicen, sino que más bien los habitan, los invaden, los cruzan, desestabilizándolos, deshaciendo sus presupuestos, desedimentándolos, sacando a la superficie sus capas subyacentes. Los textos de Derrida necesitan esos otros textos sobre los que operan, pero estos últimos contienen ya en sí mismos los gérmenes de su propia destrucción. (Platón lleva dentro el *phármakon*). Son estas inestabilidades inherentes al texto las que por lo común son ignoradas, negadas, llamadas al orden o desterradas. Pero la indecidibilidad y los descarrilamientos de la comunicación operan siempre y en todos los discursos: en la filosofía y la teoría, así como en las leyes, la política, la educación, la medicina, el orden militar...

La tarea de Derrida ha consistido en intensificar su juego destructor. Esta estrategia derridiana es conocida como «déconstruction», con un término que Derrida usara en sus primeros escritos, adaptado y traducido de los vocablos alemanes *Destruktion* y *Abbau*, empleados por Heidegger en su revisión de la metafísica. Para Derrida, el término francés *destruction* resultaba demasiado negativo y unilateral, y sugería tan sólo demolición antagónica o erradicación. El término *déconstruction*, en cambio, es usado por Derrida en la doble acepción de desordenar y reordenar, desmontar y remontar.

Con todo, Derrida se muestra desagradablemente sorprendido por el papel central asumido por el término *déconstruction*, [xxiii] un término que, si bien le fue de utilidad en una situación determinada, no le satisfizo nunca, y que a su juicio no es ni bueno ni elegante. En cualquier caso, Derrida no asume nunca el término *déconstruction* como nombre de un método, y menos aún de una teoría.

Cualesquiera palabras que se emplearan para definir o simplemente traducir *déconstruction* estarían a su vez abiertas a operaciones deconstructivas. Derrida se resiste a la idea de que haya un concepto de deconstrucción presente sin más en la palabra, fuera de su inscripción en frases que están determinadas por indecibles. No hay un concepto tal que pueda ser pasado a otras palabras, a otros idiomas.

Éste es un problema de toda traducción en general; el traductor tiene que decir y no decir lo que alguien ha dicho. Las definiciones y las traducciones están siempre abiertas a los procedimientos metafísicos clásicos, especialmente a la jugada ontológica, a saber, determinar el ser como presencia.

La deconstrucción es más bien una sospecha lanzada contra la pregunta «¿cuál es la esencia de x?». Las frases que dicen que la deconstrucción es tal cosa o que no es tal otra no sirven de entrada o son cuando menos falsas. Definir la deconstrucción sería llamarla al orden, forzarla a nociones corrientes, estables y logocéntricas.

En este sentido la deconstrucción no es ni un análisis, ni una crítica, ni un método, ni un proyecto; eso sería «deconstruccionismo»:

- El análisis busca elementos simples, indivisos, que puedan ser tratados como originarios y explicativos. Pero, en sus operaciones con la metafísica occidental, la deconstrucción resiste este movimiento hacia orígenes o elementos simples.

- La crítica implica una posición externa a su objeto. La deconstrucción en cambio insiste en movimientos a través de los opuestos metafísicos y entre ellos.

- El método opera entresacando ciertos términos de un discurso y empleándolos para nombrar algo técnico o procesual. (Es lo que hace por ejemplo el deconstruccionismo de Yale en la crítica literaria). Pero esto conduce a domesticaciones, a reapropiaciones por instituciones académicas.

- La deconstrucción no es tampoco proyecto, si por proyecto se entiende un resultado pretendido con anterioridad, una meta que predetermina los movimientos. Una

meta tal gobernaría fundacionalmente. La deconstrucción puede abrir caminos para sus movimientos, pero sin saber del todo adónde conducen.

En cualquier caso, la *différance* es central en la tarea de deconstrucción de textos. Deconstruir un texto es poner en acción, en juego, en la lectura que se hace de él, la *différance*. La deconstrucción opera en el interior de los textos, mostrando la genealogía de sus conceptos, su doble cara, lo que reprimen y no dicen; los considera desde su otro innombrable, modifica su campo interior, desencaja, disloca o desplaza su sentido, los enfrenta a sus presupuestos al inscribirlos en otras cadenas.

Con la deconstrucción se trata de mostrar la doble cara, la ambivalencia, de las nociones filosóficas, en un juego que invierte y deshace las oposiciones, desenmascarando la violencia oculta que las sustenta.

«Por medio de una acción doble, un silencio doble, poner en práctica una inversión de las oposiciones clásicas y un corrimiento general del sistema. Será sólo con esa condición como la deconstrucción podrá ofrecer los medios para intervenir en el campo de las oposiciones que critica y que es también un campo de fuerzas no discursivas (...). La deconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y cambiar tanto un orden conceptual como uno no conceptual con el que se articula. Por ejemplo, la escritura, en tanto que concepto clásico, lleva consigo predicados que se han subordinado, excluido o marginado por fuerzas y según unas necesidades que deben ser analizadas» [xxiv].

La estrategia deconstructiva consiste en «invertir» el proceso con el que se ha «construido» un texto, en «desmontarlo» pieza por pieza mediante la *différance*, en «invertir» las oposiciones «jerárquicas» que hay en todos los textos de la metafísica de la presencia. Pero esta estrategia no es «ingenua», no se limita a individuar oposiciones, ni a absorberlas hegelianamente en una síntesis superior. La deconstrucción desenmascara las oposiciones, señala su estructura jerárquica, la invierte. Esta inversión es necesaria, pues en las oposiciones filosóficas tradicionales no se trata nunca de un vis-à-vis, sino de una jerarquía violenta: uno de los términos de la oposición gobierna siempre al otro lógicamente y axiológicamente, y está por encima de él.

Ahora bien, invertir la jerarquía es sólo uno de los pasos o «movimientos» de la deconstrucción. No basta invertir la oposición ni desenmascarar las fuerzas ajenas y violentas subyacentes; es preciso deshacerla mediante los indecibles; de otro modo, permaneceríamos presos en su esquema, sin liberarnos de él.

Uno de los efectos de la deconstrucción es la diseminación.

«La diseminación afirma (no digo produce ni constituye) la sustitución sin fin, ni detiene ni controla el juego (...). No tiene en sí misma ni verdad (adecuación o desvelamiento) ni velo» [xxv].

Etimológicamente, la diseminación «juega con la semejanza fortuita, con el parentesco de puro simulacro» entre el vocablo griego «sema» -signo- y el latino «semen» -semilla-. «No hay entre ellos ninguna comunicación de sentido» [xxvi].

La diseminación está formada por movimientos que incluyen técnicas de trabajo textual refinadas e «indecidibles», como pueden ser descartar, marcar, suplementar, manchar, y otras muchas. La diseminación es asimismo «indecidible»:

«Diseminación no quiere decir nada en última instancia y no puede recogerse en una definición (...). Si no se puede resumir la diseminación, la différence seminal en su tenor conceptual, es porque la fuerza y la forma de su disrupción revientan el horizonte semántico» [xxvii].

Derrida no sólo desenmascara las valoraciones -muchas veces extradiscursivas- que subyacen a las oposiciones primarias, sino que delata la dependencia subrepticia que, por paradójico que pueda parecer, hay con relación al término excluido o subordinado.

El pensamiento binario de la filosofía tradicional, que también pone en duda la relación entre significado y significante, entre voz y escritura, acaba en ambos casos por deducir el segundo término del primero, subordinándolo a él. Este pensamiento no produce el concepto de escritura más que borrándolo, haciéndolo secundario. La deconstrucción, en cambio, mediante los movimientos de inversión y reinscripción, desplaza el sistema general de esa consideración de secundario, sin que pretenda instalar significante y escritura en el lugar de significado y voz, sin que convierta a estos últimos en secundarios, sin que disuelva la huella queriendo hacerla presente.

Paradójicamente, el pensamiento binario depende -en forma más o menos subrepticia- de los términos de la oposición que él mismo subordina. Es así como la oposición entre significante y significado se nutre del significante que pretende borrar, y la oposición entre escritura y habla vive de esa escritura que denuncia. Lo que se intenta mantener en el exterior está presente en el interior; más aún, sin ello no habría siquiera interior. Por esta razón, la escritura está por encima del bien y del mal; la escritura es ultraética, es apertura no ética de lo ético. El término excluido, expulsado por el pensamiento binario, regresa para firmar su acta de exclusión; pero esta complicidad aparente, en realidad destruye la legitimidad de la decisión de excluirlo. Es la misma complicidad que explica que hayan podido escribirse condenas de la escritura.

El sistema (cualquier sistema) por una parte excluye o expulsa lo que no se deja concebir en sus propios términos, mientras que por otra se deja simultáneamente fascinar, atraer y dominar por el término excluido, que viene a ser para él lo trascendental de su trascendental. La lectura derridiana consiste justamente en descubrir los términos excluidos, los restos, que dominan el discurso que los excluye.

8. COMUNICACIÓN, CONTEXTO, NOMBRE, FIRMA, TÍTULO

Derrida no intenta justificar la invención de la palabra *différance*, sino intensificar su juego, de acuerdo con el cual todo es estratégico y aleatorio, no hay un sitio por dónde comenzar, no existe un punto de partida absoluto. Una noción se erige sin embargo en contra del juego de la *différance*, una noción que a primera vista podría acabar con él, a saber, la

noción de contexto. El contexto, en efecto, fija las ambigüedades de la comunicación y los términos polisémicos (donde el significante se refiere a significados diversos).

En 1971 Derrida pronuncia en Montreal una conferencia que llegará a ser célebre y cuyo texto recogerá en *Márgenes de la filosofía* bajo el título: *Firma, acontecimiento, contexto*. En ella Derrida se pregunta: «¿Puede la palabra “comunicación” comunicar?» ¿Puede el contexto garantizar la comunicación, i.e., vencer el juego de la *différance* y proveer al sentido de un puerto seguro, a salvo de los vaivenes de la indecidibilidad?

Derrida versus Austin:

Derrida dirige ahora su estrategia contra J.L. Austin, el filósofo oxoniense del lenguaje ordinario. Austin habla de proposiciones performativas, que consisten en hacer cosas con palabras, como por ejemplo casarse, persuadir, prometer, exigir, insistir, quejarse, regalar, inaugurar, etc. Estas proposiciones se vuelven vacías cuando son dichas por un actor en el escenario, por un poeta, en soliloquio o en broma. Éste sería un uso no serio sino parasitario del lenguaje, un mero citar, repetir y re-usar el lenguaje original. Un uso tal, sin intención de realizar lo que se dice, es descolorido, es una pálida imitación del lenguaje serio que es el performativo.

El lenguaje performativo requiere en cambio la presencia de la intención del hablante. Necesita su propio contexto, corregido hasta el último detalle, y este último detalle es su centro, su presencia fundante. De otro modo, el acto de habla perdería su propio color, palidecería.

Lo que Austin considera anomalía, excepción, «no-serio», es visto por Derrida como el caso estándar. La escritura opera sobre ausencias, puede ser separada de su origen y de su destinatario, en cuya ausencia un tercero puede descifrarla, identificar sus marcas y usarla. La escritura tiene que ser por tanto iterable, repetible, en el sentido de repetible con diferencia. Podemos repetir marcas que somos capaces de identificar; y a su vez, para identificar las marcas, tenemos que ser capaces de repetir las. No podríamos en cambio identificar o leer una escritura que no pudiéramos repetir; no sería legible.

La iterabilidad -capacidad de repetición en la alteridad- es potencialmente infinita, lo cual apunta a la finitud de todo autor, así como de todo lector. La muerte del autor o del lector es indiferente, pues la palabra es esencialmente repetible, reproducible. La iterabilidad socava asimismo el contexto como decidor último del sentido. La iterabilidad implica repetición en cualquier parte, en todas partes.

Esta iterabilidad tiene múltiples implicaciones:

Citar es posible siempre. Siempre podemos extraer, de un escrito, una secuencia de palabras; podemos hacer un extracto y éste puede funcionar aún con sentido.

Injertar [xxviii] es igualmente posible. Podemos insertar la secuencia robada de un escrito en otras cadenas de escritura. «Ningún contexto puede encerrarla». Escribir es siempre escribir con palabras robadas, por no hablar ya de todos los plagios, citas, imitaciones, pastiches. etc.

Estas posibilidades, según Derrida, no se limitan a la escritura; iterabilidad, cita e injerto se encuentran en todos los signos, y esto los convierte a todos en escritura, en archiescritura. El habla, por ejemplo, es iterable, citable e injertable. Es posible, por ejemplo, citarse a sí mismo y ensartar injertos: «la semana pasada yo dije que había dicho que...». El habla, al igual que la escritura, puede ser separada de su contexto y de todas las presencias del momento en que se pronunció.

Generalizando, es evidente que todo signo -bien sea escrito, bien sea hablado- ha de ser reproducible.

«¿Qué sería un signo que no se pudiera citar, y cuyo origen no pudiera perderse en el camino?».

Un signo que fuera intrínsecamente singular e irrepetible, que pudiera usarse una sola vez, no sería signo alguno. La posibilidad de repetición, de reproducción o representación es la posibilidad primitiva de la palabra y de todo signo; y lo es desde la «primera vez». Ahora bien, la diferencia -en el signo- entre primera vez y repetición, entre presentación y representación, entre presencia y ausencia, resulta borrosa. El signo es tan sólo su propia representación.

Derrida hace ver que los caracteres negativos atribuidos por la tradición filosófica a la escritura -ausencia, distancia, repetición, ambigüedad, muerte...- le corresponden también al habla. Nos confronta además con una paradoja: por un lado, la iterabilidad es el riesgo del lenguaje, que lo inhabilita y puede descarrilar la comunicación. Por otro lado, la iterabilidad es la condición de posibilidad del lenguaje mismo. Sin iterabilidad no podría haber signos reconocibles. Del mismo modo, sin la posibilidad de una versión citada no podríamos tener la versión original, la «verdadera» o «real». La comunicación, que puede ser descarrilada por la iterabilidad, porta en sí misma su propio descarrilador.

La iterabilidad, la repetición, que dice finitud y muerte, es irreconciliable con la presencia plena que reclama la metafísica tradicional. El privilegio de la presencia y la necesidad de la repetición son inconciliables. En este sentido, la metafísica de la presencia descansa sobre una asunción de inmortalidad. El enunciado «soy inmortal» -enunciado que Derrida considera falso sin más- organiza el pensamiento metafísico; en él encuentra su presunta verdad el concepto clásico de verdad. La repetición, por el contrario, incluye necesariamente la posibilidad de mi muerte, es decir, mi finitud.

Derrida no piensa que el lenguaje performativo o el ordinario carezcan de efectos, ni que los efectos del habla sean los mismos de la escritura. Lo que señala es que estos efectos no excluyen aquello que suele oponérseles, a saber, la iterabilidad, la cita y el injerto, ninguno de los cuales puede ser expulsado del lenguaje, por ser condición necesaria suya.

Derrida no erradica el contexto; hay contextos, pero éstos ni tienen centro, ni gobiernan por completo el sentido. ¿Erradica acaso las intenciones? Tampoco. La iterabilidad, la citabilidad y la injertabilidad aseguran que la fuerza de la intención no esté nunca completamente presente en una afirmación, pero tampoco completamente ausente. La intención no desaparece; tiene su lugar, pero desde ese lugar no puede gobernar la escena entera ni el sistema completo de afirmaciones.

La comunicación es posible como transacciones que presuponen repetición con diferencia, citación y reinserciones (injertos), sin fronteras. La comunicación está siempre sujeta a iterabilidad, citación e injerto; no puede ser entendida por tanto como una transmisión garantizada y dominable de sentidos o significados.

«El lenguaje es una diseminación no dominable».

Perdemos la seguridad absoluta de que podemos decir lo que pensamos, o saber lo que alguien está pensando. Ni siquiera podemos estar seguros acerca de quién está hablando o escribiendo, acerca de la identidad del autor o firmante que parece haber producido el discurso o haber firmado, y que se supone que es -en la visión logocéntrica- el origen o centro del discurso.

Derrida descarrila así la comunicación, introduciendo el desorden en sus conceptos basilares, sacudiendo sus fundamentos [xxix].

El contexto:

Tradicionalmente se apela a la noción de contexto, no sólo para intentar dar solidez a la comunicación, sino también para separar el texto de lo que cae fuera de él. Por contexto se entiende, por un lado, el contexto estrictamente discursivo o «cotexto» y, por otro, el contexto ajeno al discurso o «real», que es el contexto «histórico» (político, social, etc.).

Ahora bien, cuando Derrida afirma que no hay nada fuera del texto, lo que pretende no es invalidar el contexto para reivindicar la posibilidad de leer fuera de contexto. Leer fuera de contexto es imposible; la lectura se realiza siempre en uno o varios contextos. Lo que Derrida pretende es cuestionar el concepto mismo de contexto.

Siempre es posible citar fuera de contexto. Más aún; por definición, se cita siempre fuera de contexto. No hay ninguna necesidad natural que impida que un enunciado sea sacado de su contexto e incorporado en otro diverso de él. Ésta es una propiedad general del lenguaje, que, como tantas otras, se aprecia mejor en la escritura. Todo lo que se escribe está destinado, por definición, a ser leído en un contexto diverso al de su inscripción. Es así como el escrito rompe de entrada con su contexto de producción y con todo contexto determinado de recepción.

Citar fuera de contexto es una «posibilidad necesaria» que, como ya se sabe, tiene que ver con la muerte. Con la cita ocurre como con el signo: la iterabilidad, la posibilidad de repetición, es su condición de posibilidad. Un enunciado que no pudiera citarse en otro contexto no sería enunciado alguno, pues el enunciado no existe más que por la posibilidad de repetición en la alteridad, esto es, por su iterabilidad. Un texto no es nunca una entidad cerrada sobre sí misma. Derrida habla de «citar en otro contexto» y no de «citar fuera de contexto», pues siempre hay contextos. La lógica de la huella hace imposible un signo o un

enunciado sin contexto, «fuera de contexto». Digamos entonces que no hay fuera de texto, pero tampoco fuera de contexto.

La tarea de restablecer un contexto es, se la mire como se la mire, infinita; pues, o bien todo elemento del contexto es en sí mismo un texto con su contexto, que a su vez... y así indefinidamente, o bien todo texto es sólo parte de un contexto. No existen más que contextos. La distinción entre texto y contexto supone que ya se ha sacado al texto de «su» contexto, antes de exigir que se lo sitúe nuevamente en él. En su excelente cuento Funes el memorioso, ya Borges había puesto de manifiesto las paradojas a las que conduce el afán de devolver un texto a «su» contexto.

En rigor no es posible decidir lo que un texto «quiere decir»; la exigencia de resituar un texto en su contexto es siempre interesada, no pudiendo ser nunca neutral. Centrar u organizar un contexto exige recurrir a la intención, que bien puede ser la intención de un sujeto colectivo, de un inconsciente, o de un espíritu del mundo (Weltgeist) o del tiempo (Zeitgeist). Pero esa intención, reconstruida a posteriori para justificar la lectura que ya se ha hecho, llega demasiado tarde.

En la medida en que toda huella es huella de huella, no existe ningún texto que pueda prescindir del contexto. Pero tampoco el contexto puede cerrarse definitivamente; así, un enunciado como «he olvidado mi paraguas» se lee indefinidamente, sin acabarlo nunca [xxx]. De otro modo sería imposible la lectura. Desde el momento mismo en que leemos un texto formamos ya parte -aunque sea insignificante- de su contexto; si no, no podríamos leerlo. Para leer un texto fuera de contexto hay que estar ya en su contexto. Si no compartiéramos el lenguaje de lo que leemos, siempre fuera de contexto, siempre en contexto, careceríamos de la mínima identificación necesaria para poder leer.

La imbricación o complicación mutua de texto y contexto, que trastoca los límites entre uno y otro, descalifica igualmente la tajante división entre lenguaje objeto y metalenguaje. No hay tal división, como no la hay tampoco entre lenguaje ordinario y lenguaje filosófico. A lo que se llega es a que «no existe el metalenguaje» y a que «no existe más que el metalenguaje», pues, al no existir el fuera de texto, todo texto es un texto sobre un texto bajo un texto, sin ninguna jerarquía.

Habiendo descalificado toda lectura que pretenda salir del texto para expresar su significado último y fijar su sentido, queda claro que toda teoría es tan sólo un texto más, otro texto, en una red inestable de textos, cada uno de los cuales lleva la huella de todos los demás. Se multiplican así las diferencias en el texto, en el texto cuya unidad y cuyos límites venían dados por el contexto que supuestamente lo rodeaba.

La deconstrucción del contexto proporciona una razón más para excluir la posibilidad de un punto de partida absoluto. No hay tal punto de partida, no hay origen, porque todo punto de partida está ya en un contexto que en cierta forma lo precede: en la forma, a saber, en que el lenguaje precede nuestro hablar -ya está ahí-. Estamos siempre en el lenguaje, incluso antes de que hablemos. No hay un origen porque no hay una huella que no lo sea de otra huella; no hay una huella que remita a algo fuera del texto, a algo que sería entonces la base del texto, que constituiría un origen, un punto de partida, un centro desde el cual

jerarquizar. Un origen tal, si lo hubiera, protegería al sistema de la locura de la diseminación permanente; pero no lo hay: no hay nada fuera del texto.

No hay nada detrás de la huella, no hay nada antes de ella, como no sea otra huella. La experiencia está hecha de huellas; examinando tanto el sujeto como el objeto se ve que no hay nada que sea anterior a la huella.

El juego de la huella, el «movimiento» de la *différance*, deconstruye asimismo la oposición infinito/finito. Lo infinito -la idealidad husserliana, por ejemplo- implica en su base -esto es lo que Derrida descubre- repetición. Ahora bien, la repetición no ocurre fuera de la finitud ni es ajena a la muerte. Lo infinito y lo finito quedan entonces mutuamente imbricados: el movimiento de la *différance* repliega constantemente lo infinito sobre lo finito, sin detenerse nunca. Nada escapa a este movimiento que «constituye» lo finito a la vez que lo sobrepasa. El movimiento de la *différance* es, por lo demás, un movimiento sin rumbo, sin tólos, sin dirección, pues no hay nada fuera de él que pueda marcarle un sentido, nada que pueda atraerlo. Es así como el movimiento insoslayable de la *différance* revoluciona nuestra habitual representación del tiempo y de la historia.

El nombre propio:

El nombre propio, clave de arco del logocentrismo, no existe. Lo que genéricamente denominamos «nombre propio» funciona en un sistema de diferencias: este nombre propio y no otro designa a este individuo y no a otro, lo cual implica que el nombre propio está marcado por la huella de los demás nombres propios en una clasificación, y esto aunque no hubiera más que dos nombres en esa clasificación. Para que existiera un nombre realmente propio, tendría que haber un único nombre propio, que entonces ya no sería un nombre, sino la pura llamada al otro puro, el vocativo absoluto; pero éste tampoco llamaría, porque la llamada exige distancia y *différance*, con lo cual se pronunciaría en presencia del otro, que tampoco sería otro...

El acto de nombrar, en consecuencia, violenta la unidad que supuestamente debe respetar, da existencia y la retira: nombrar des nombra. El nombre propio borra en efecto el propio que anuncia; el nombre propio despoja, expropia, desapropia. El nombre propio es la oportunidad de la lengua, destruida inmediatamente; el nombre propio se rompe, se anula.

El nombre propio, a la vez que garantiza la vida del que lo detenta, dándole seguridad durante su vida y sobre ella, lleva consigo la muerte de su portador. Mi nombre propio me sobrevive. Después de que yo muera se me podrá aún nombrar, se podrá hablar de mí. Mi nombre propio, como cualquier signo -incluido el signo «yo»- implica la posibilidad necesaria de mi ausencia, de mi muerte, esto es, de seguir funcionando, significando, en ausencia mía, después de que yo muera. El nombre propio tiene la posibilidad esencial de desprenderse de su portador; por ello, aun estando yo vivo, mi nombre propio apunta a mi muerte. El nombre propio es en este sentido portador de la muerte de su portador. El nombre propio es ya el nombre de un muerto; es la memoria anticipada de una desaparición, el recuerdo de la muerte futura. La señal que me identifica, que me hace ser yo y no otro, en el mismo acto me despoja

anunciando mi muerte y separándose a priori de mí, de ese yo que ella misma constituye y garantiza.

La firma:

La firma es el intento de reapropiarse de lo desapropiado, de lo expropiado por el nombre propio, de recuperarlo.

La firma tendría que ser el equivalente, en la escritura, de la enunciación oral. La enunciación oral señala el momento actual en que hablo; en ella está siempre implícito el yo aquí y ahora. Este yo aquí y ahora, que en el escrito está perdido, se recuperaría mediante la firma que se incluye en el texto. La firma señalaría así, en la escritura, el yo aquí y ahora de la enunciación oral, de la palabra viva. El acto de firmar, que no se deja reducir a la mera inscripción del nombre propio, intentaría de este modo recuperar lo que se pierde en el nombre.

En principio, para indicar no sólo un yo, sino también un aquí y ahora -un yo aquí y ahora-, la firma debe ir acompañada de un lugar y una fecha; cuando de hecho no lo está, múltiples problemas legales pueden surgir (en relación con testamentos, declaraciones, etc.), problemas que tienen su raíz en la separabilidad de lo escrito del lugar y momento de la emisión.

Pero realmente no hay un momento de la firma. En general no existe un verdadero momento presente de la escritura: se escribe siempre a lo largo de un período más o menos extenso, más o menos continuo, más o menos interrumpido; se revisa el texto en momentos diferentes, en un orden diferente, y rara vez se lo presenta en la secuencia en que se escribió. Esto que podríamos llamar un hiato presencial, temporal, determina que la firma no acompañe al texto como la enunciación oral acompaña a la palabra. La firma sigue siempre al texto, va detrás de él, se queda rezagada, y ello aunque lo que se firme sea muy breve: sólo una frase o una palabra. Se requiere tiempo incluso para escribir o garabatear esa firma que, ni va completamente unida al texto, ni es nunca un presente puro.

Para Austin, firmar es un acto performativo de la escritura, que sigue un modelo. Las firmas legales necesitan especialmente una intención presente a la inscripción en el momento de firmar; de ahí le viene a la firma su poder. Para Derrida, en cambio, la firma es escritura. Toda firma, para funcionar como tal, ha de ser iterable, repetible, imitable. La firma tiene que ser separable del firmante y de las intenciones del firmante; no hay necesidad de ninguna intención particular en el momento de firmar.

La firma puede ser falsificada, quizás fraudulentamente, pero es necesario que la firma sea falsificable. Repetir la propia firma (¡decir «la propia» ya es como si uno pudiera poseer las marcas!) es invariablemente falsificar, imitar. De otro modo, ¿cómo podríamos escribir entonces las marcas?, ¿sabríamos acaso qué marcas escribir? La «posibilidad necesaria» de que la firma sea falsificable quiere decir que mi firma está «ya» contaminada por esa alteridad, que es ya, en cierto modo, la firma de otro.

Todo ello hace dudosa, no confiable la firma, que es un doble. La firma está habitada a la vez por la amenaza y la necesidad de su repetibilidad. Ahora bien, si no pudiera ser puesta

en duda, la firma no podría tampoco dar seguridad, garantía. La iterabilidad, que es condición de posibilidad de la firma, es asimismo su condición de imposibilidad. Se trata de la imposibilidad de su pureza rigurosa. Su separabilidad corrompe su identidad y su singularidad, divide su sello.

Es Derrida quien se da cuenta de que la firma, que funciona y tiene fuerza legal en virtud de que señala un instante presente (por lo cual tiene igualmente fuerza de promesa), existe como tal firma precisamente porque puede ser repetida en múltiples ejemplares. El presente señalado por la firma está de este modo dividido ab initio por la posibilidad necesaria de su repetición. Una firma sólo es tal, en efecto, porque promete o invoca una contrafirma. La firma no es más que promesa de contrafirma; pero la contrafirma, a su vez, está sometida al mismo principio. De ahí su relación con la muerte, que aparece ahora como interrupción de la capacidad de firmar. Esta interrupción de la capacidad de firmar en la que la muerte consiste es la que confiere importancia capital a la última firma, especialmente cuando se trata de legados y tradiciones. La posibilidad de interrupción que forma parte de la firma, y que se llama muerte, frustra el intento de la firma de conjurar el poder de muerte que anidaba en el nombre propio.

Ahora bien, podría pensarse que, por estar escrita, la firma comparte los peligros, riesgos y amenazas de la escritura en general, tales como la repetición y la falsificación. Éstos no afectarían en cambio al yo aquí y ahora de la enunciación oral, situado en una temporalidad a salvo de redoblamientos y repeticiones. Pero no es así. Sin negar los efectos de presencia de la palabra viva, la lectura derridiana de Husserl ha puesto de manifiesto la división que está en la base de la presencia: el Augenblick (el instante, el abrir y cerrar de ojos) se divide para constituirse; también el soliloquio. Por muy único que sea el instante de la palabra viva, para ser reconocible este instante debe contener en sí mismo un poder de repetición o de memoria que ya lo divide y que constituye su finitud, su muerte. De otro modo no existiría el tiempo. Por sutiles o imperceptibles que sean los componentes de los instantes de la palabra viva (el tono, por ejemplo), su propio carácter de «imperceptibles como imperceptibles» no es posible más que por la repetición que supuestamente impiden.

Sin la repetición que es condición de posibilidad del reconocimiento y de la memoria no podríamos hablar, leer, o escribir. Derrida muestra, a propósito de Artaud, las aporías a las que conduce el intento de hallar el irrepetible absoluto. Así como la firma no se constituye más que como promesa de contrafirma, así también el momento presente de la voz -o de otra experiencia cualquiera- no existe más que como promesa de memoria, de repetición. Esta inscripción de una memoria futura en el instante presente, que torna imposible lo irrepetible, convive en los textos de Derrida con su valoración del acontecimiento como imprevisibilidad absoluta y derroche puro [xxx].

También la lectura puede ser entendida como una relación de firma y contrafirma, según la cual el texto (el escrito) está esencialmente abierto al otro texto (el leído). Con otras palabras, la firma del autor reclama la contrafirma del lector, del otro, aun en el caso de que ese otro sea yo mismo. La lectura que acompaña así a toda escritura, la precede y hasta la inspira, se explica como juego de firmas que se contraponen y comprometen recíprocamente. Por ello, un texto no está nunca cerrado sobre sí mismo, a pesar de la intención del firmante

de apropiárselo. Pero el deseo de apropiarse un texto es paradójico, pues, para apropiárselo, habría que impedir toda lectura de él, incluida la del propio autor, y hacer que el texto se perteneciera exclusivamente a sí mismo, de forma absoluta, idiomática; habría que conseguir que el texto totalmente firmado perteneciera en exclusiva a su firmante y se convirtiera en algo propio solamente de él, con lo cual ya no sería un texto. Desearía que todo mi texto no fuera nada más que una enorme firma monumental, colosal, inimitable (es decir ilegible) y bestial, pero tal deseo transige enseguida con la legibilidad y, por tanto, con la posibilidad de imitación [xxxii].

Puesto que toda firma es memoria y promesa de contrafirma, resulta que ninguna firma está completamente hecha, acabada o realizada sin la contrafirma, esto es, sin la firma del otro. En este sentido, la firma de Platón no está acabada todavía [xxxiii]. Estamos siempre en deuda con la primera firma; y, a su vez, la primera firma está en deuda con nosotros, por cuanto depende de nuestra respuesta a su llamada. El texto, por un lado, está en deuda con sus futuros lectores; y, por otro lado, es indiferente a la muerte de cualquier destinatario empírico. El texto está así endeudado en su propio destino errante, abierto al azar del endeudamiento [xxxiv]. La lectura, por su parte, está también en deuda con el texto leído.

Extendiendo esto al campo de la entera experiencia, se puede decir que el endeudamiento mutuo, que surge de la relación que la firma tiene con la muerte, y que bien podemos llamar amistad, se basa en la certeza, que subyace a todo contacto, de que uno de los dos morirá antes que el otro, de que uno de los dos verá en cierta forma morir al otro, lo sobrevivirá; y sólo por esto, aunque no lo quiere, vivirá «en memoria del otro» y llevará luto por él.

En general, en Derrida, lo que hace posible hace, al mismo tiempo, imposible la pureza del fenómeno que ha hecho posible. Lo que permite que una carta sea enviada y recibida, la red postal, es lo mismo que hace posible que la carta no llegue. Lo que permite un elemento funcional cualquiera, a saber, la iterabilidad, determina que ese elemento funcional pueda ser siempre «desgraciado». Lo que - hace posible que el lenguaje se transmita en una tradición, eso mismo expone el sentido a una dispersión que amenaza siempre la transmisión de cualquier idea. Lo que permite el enunciado del cogito hace igualmente posible su repetición después de la muerte o de la locura del que lo enuncia.

En este sentido, sólo la idealidad del signo «yo» hace posible el movimiento de trascendencia respecto al «yo» empírico y concreto que lo enuncia. Ahora bien, esta idealidad del «yo» depende de la repetición que implica la posibilidad de mi muerte como figura de mi finitud necesaria. De este modo la filosofía, una vez que ha «producido» lo trascendental, relega la muerte junto a lo empírico y accidental, pese a que ella -la muerte- había sido necesaria para la producción de lo trascendental que ahora la relega y la hace secundaria. Es la paradoja de la posibilidad necesaria o esencial. Con todo, es importante darse cuenta de que el análisis derridiano no relega lo trascendental, no lo convierte por una simple inversión en secundario, ni lo reduce a una dura realidad de muerte; el análisis derridiano contamina lo trascendental con el contacto de aquello que él pretendía mantener alejado, a pesar de que no vivía más que de ese alejamiento.

Pero afirmar que la finitud es en cierto modo condición de la trascendencia es hacer de ella la condición de posibilidad de la trascendencia, y situarla por tanto en posición trascendental respecto a la trascendencia misma. Así las cosas, lo finito o «lo empírico es lo trascendental de lo trascendental». Queda deconstruida la oposición primitiva entre trascendental y empírico. El movimiento destructor desplaza a su vez lo empírico y lo contingente hacia el acontecimiento singular y el caso del azar. Este desplazamiento, que mantiene legible la huella del paso a través de la oposición tradicional entre trascendental y empírico, y atribuye a la oposición la incertidumbre radical de la indecidibilidad, tiene como resultado lo «cuasitrascendental» [xxxv].

El título:

Cualquiera que sea su forma gramatical, el título de un texto sirve para identificarlo, funciona como el nombre propio. Al igual que el nombre propio respecto al portador, el título identifica el texto y permite hablar de él en su ausencia; sin título no podríamos distinguir exteriormente un texto de otro, y las disciplinas de lectura se vendrían abajo.

Aparte de los títulos convencionales, cumplen también esta función el número de clasificación de una biblioteca, las primeras palabras recitadas de un texto que no lleva título, y aun las palabras «sin título», que no son más que otras modalidades de título.

El título desempeña una función nominal que permite que el texto sea reconocido por la ley. Más que el nombre propio del autor, el verdadero operador de la normatividad y legalidad textual es el título. Al designar el texto «idiomático» al que da nombre, al que titula, el título forma parte de él sin ser propiamente una parte suya. El título se despega del texto, como se desprende el nombre propio de su portador. El título -también el subtítulo- es una promesa.

Con el título de un texto ocurre como con el marco de una pintura [xxxvi]. El límite indicado por un título, o por un marco en general, no separa ya un interior de un exterior, sino que inscribe el exterior en el interior, sin poder contenerlo. En virtud de la huella, ninguna mismidad es posible que no incluya alteridad, ningún adentro que no tenga que ver con el afuera; el afuera no puede estar simplemente en el exterior, debe hacerse notar en el interior.

9. METÁFORA, TRADUCCIÓN, DON

La metáfora

De entrada, no hay nada sorprendente en el hecho de que la tradición logocéntrica, centrada en el valor de la presencia, desconfíe por principio de la metáfora. Y es que la metáfora insinúa sin presentar, sugiere sin explicitar, evoca sin nombrar, alude sin decir; la metáfora habla en forma oblicua, apela a connotaciones laterales. La devaluación de la metáfora tiene que ver entonces con valores de verdad, claridad, seriedad, responsabilidad, valores que se oponen al juego seductor e irresponsable de la ficción, al fingir del artista.

La metafísica, si emplea la metáfora, no deja de concebirla como un desvío, como un mero paso del sentido a través del peligroso sinsentido, para reencontrarse finalmente en el concepto. La metáfora es secundaria respecto al concepto, del mismo modo que lo es el signo respecto al lógos; el paso transitorio del lógos fuera de sí, por el no menos peligroso signo, termina con el regreso a sí mismo.

Si la metafísica tradicional, de acuerdo con esta jerarquía, sostiene que toda metáfora está basada en un concepto, Derrida afirma que el concepto no es más que una metáfora llevada al límite señalado por la catacresis. La catacresis es una figura que no puede ser reemplazada por un término más exacto, como por ejemplo los brazos de un sillón o una hoja de papel. La catacresis es así una especie de sentido exacto que ya no es muy exacto. Los términos fundamentales de la filosofía son todos catacresis, incluido el término «concepto». El sentido propio no se distingue más que de forma secundaria sobre un fondo de impropiedad o metáfora originarias.

Esta reinscripción de la metáfora rompe la oposición exacto/inexacto. La metáfora reinscrita no será llamada archimetáfora (como la escritura reinscrita recibe el nombre de archiescritura); Derrida prefiere hablar ahora de una «cuasi-metaforicidad» original, anterior a la oposición, y que produce a la vez efectos de exactitud y efectos de metáfora. Tal «cuasi-metaforicidad» original no es otra cosa que la escritura [i].

La traducción

La deconstrucción guarda una curiosa relación de traducción con la metafísica. En general, como señala Bennington, la empresa de Derrida está «ligada a los fundamentos y las exigencias clásicas de la filosofía, por más que se esfuerce interminablemente en demostrar su imposibilidad» [ii]. La deconstrucción no se limita a proponer un lenguaje simplemente distinto al de la metafísica, mediante estrategias de «torsión» de los términos metafísicos, «reinscripción» de ellos, y «tachadura». Si la traducción normalmente conserva el significado, dotándolo de un nuevo significante, la deconstrucción hace lo contrario: conserva el significante, vinculándolo a un nuevo significado. El ejemplo más claro quizás sea el de escritura.

Si la traducción llega siempre tarde, después, la deconstrucción se adelanta por definición. La deconstrucción no estriba en el mero intercambio de significados, sino en el paso hacia un «antes de» o un «sin llegar a» del sentido. Es así como «huella» o «suplemento» expresan la condición de posibilidad del sentido pero no poseen un sentido propio.

En Babel, Dios impone a la vez la necesidad y la imposibilidad de la traducción. La traducción perfecta es imposible; la traducción perfecta, cabal, exigiría que hubiera una sola lengua. Babel es la confusión que torna necesaria la misma traducción que impide. La situación del hombre después de Babel no es la de la incomprensión total, ni es tampoco la de la imposibilidad absoluta de traducir: el hombre está abocado ahora a una interminable tarea de traducción, que no se ve nunca satisfecha.

Por lo demás, todo texto invoca una traducción que no se hará nunca. La escritura es, en este sentido, una exigencia de traducción. Todo escrito está endeudado, por adelantado y

sin fin, respecto a todo lector y traductor. Este endeudamiento doble señala la penuria y miseria del autor. Pero el escrito, a la vez, endeuda al lector, con lo cual convierte ahora al autor en acreedor narcisista y megalómano.

El don

A través de lecturas de Heidegger, Mauss y Benveniste, Derrida se ocupa del don en Dar (el) tiempo. En principio, lo que hace que un don sea tal es que no es objeto de un intercambio. Ahora bien, la gratitud del otro por el don que recibe de mí hace las veces de pago, devolución o cambio, de tal manera que anula el mismo don en su esencia. Para que estuviera limpio de todo movimiento de intercambio, el don tendría que pasar completamente inadvertido para el receptor o, lo que es lo mismo, ese don tendría que no ser recibido como don, tendría que no ser un don en absoluto. La conclusión es clara: el don no da, no «existe»; el don no da más que en un intercambio, en el que ya no da. El don no se reconoce sino en el endeudamiento y el intercambio en que él mismo se pierde. Lo que llamamos don o regalo no es más que la huella de un hecho prearcaico de donación que nunca ha podido darse como tal.

La originaria complicación del don y el intercambio comporta una complicación de la temporalidad; y es que el don no está nunca en el presente; el don es incompatible con el presente. El don se da en un pasado que no ha sido nunca presente y se recibe en un futuro que tampoco será presente jamás.

Este don que no se presenta como tal precede a todo intercambio y a toda dialéctica. Si no es posible recibir el don como tal, no es posible tampoco rechazarlo: el don está ya, siempre, envenenado (no en vano Gift es veneno en alemán, y gift es regalo en inglés). El don violenta al que lo recibe, como una ley imperiosa.

10. LITERATURA Y FILOSOFÍA

Derrida concluye su ensayo La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas, reduciendo a dos las interpretaciones de la interpretación, de la estructura, del signo y del juego. Una sueña con descifrar una verdad u origen que escape al juego; la otra, «cuyo camino nos ha señalado Nietzsche», se desentiende del origen y afirma el juego. Esta última interpretación intenta pasar más allá del hombre, entendido como el 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».

Derrida, por su parte, no piensa que haya que elegir entre estas dos interpretaciones, entre otras razones porque «se produce aquí un tipo de cuestión (...) ante la que apenas podemos actualmente hacer otra cosa que entrever su concepción, su formación, su gestación, su trabajo [de parto]. Algo nuevo despunta, de lo que apenas captamos hoy en día un destello.

Y no faltan quienes, en nuestra sociedad, «desvían sus ojos ante lo todavía innombrable, que se anuncia, y que sólo puede hacerlo, como resulta necesario cada vez que tiene lugar un nacimiento, bajo la especie de la no-especie, bajo la forma informe, muda, incipiente y aterradora de la monstruosidad» [iii].

Informe, monstruosa y quizás inidentificable, la deconstrucción se mueve en campos más allá de la filosofía y la teoría, como la arquitectura, el arte, la política, las leyes, y sobre todo la literatura. En los años cincuenta, en Francia, literatura y filosofía se habían acercado ya en la obra de Albert Camus y de Jean-Paul Sartre. El poeta y crítico Paul Valéry (fallecido en 1945) veía la filosofía como una práctica de la escritura y, en consecuencia, como una subcategoría de la literatura.

Critica de la filosofía

Inspirado en Valéry, Derrida declara que hay que estudiar los textos filosóficos como textos literarios, prestando atención al estilo, a la forma, a las figuras literarias, al título, a la tipografía, y aun a la composición de la página. Para Derrida, la filosofía es primero y ante todo escritura. La filosofía depende por tanto, al igual que la literatura, de los estilos y las formas de su lenguaje. La filosofía es un género literario como cualquier otro, sin privilegios. Derrida no se limita a considerar la paradoja -contradicción performativa- de los filósofos que escriben para criticar la escritura, como es el caso de Rousseau. El cometido de Derrida es más profundo y radical, y consiste en mostrar que la filosofía está «esencialmente» escrita. La filosofía es escritura, es un género literario más.

Tradicionalmente la búsqueda filosófica de la verdad ha recabado para sí precedencia sobre el interés de la literatura por el estilo. Derrida, a diferencia de Valéry, no busca invertir la jerarquía filosofía/literatura, sino desestabilizar o desplazar (dislocar) las fronteras entre una y otra, poniendo a ambas en entredicho. No hay ninguna esencia cierta de la filosofía o de la literatura; éstas son categorías inestables sin ninguna garantía. Si parecen seguras y naturales es porque están gobernadas por un poderoso consenso con base en el pensamiento fundacionalista. Las fronteras entre literatura y filosofía no pueden ser seguras nunca. Los textos tienen rasgos, características, que comparten con otros textos. Un texto literario puede compartir algunos de sus rasgos con textos filosóficos, legales, políticos, etc.

Trastornadas las categorías y fronteras, la jerarquía ya no se sostiene. Derrida abre literatura y filosofía a mutua contaminación. Se trata de una estrategia deconstructiva. Algunas características de la filosofía y de la literatura pueden permanecer, pero sin que gocen ya de un dominio seguro y abarcante de lo que está escrito ni de cómo es leído.

Lo que le interesa a Derrida no es stricto sensu ni filosofía ni literatura, sino una escritura que, sin ser ninguna de las dos, mantuviera la memoria de ambas. Derrida no desea abandonar la memoria, el recuerdo de la filosofía ni de la literatura. El estudio de la literatura puede revelar algo acerca de los límites de interpretación de la filosofía. Éste es el principal interés de Derrida, que él ha abordado de dos maneras: por un lado ha escrito acerca de textos literarios sin producir criticismo literario convencional; por otro lado, ha tomado recursos y estrategias de la escritura literaria y los ha empleado en desestabilizar la metafísica. Derrida escribe filosofía en forma literaria y cuestiona los límites entre filosofía y literatura. Desestabiliza además otros límites, otras fronteras, al aplicar su modo de filosofar al arte, la arquitectura, las leyes y la política.

La escritura derridiana es una crítica radical a la filosofía, que cuestiona las nociones de verdad y conocimiento, y la autoridad de la filosofía misma.

En 1992 se desata una fuerte polémica en torno a la propuesta de conceder el doctorado honoris causa de la Universidad de Cambridge a Derrida. La discusión de los académicos británicos arroja sobre el tapete dos grandes interrogantes: 1. ¿Cuáles son las fronteras de la filosofía? 2. ¿Cuál es el lenguaje propio de la filosofía y cuáles los textos propiamente filosóficos?

Textos literarios que han sacudido los límites y fronteras tradicionales encuentra Derrida en Mallarmé, Artaud, Bataille y Sollers, en Kafka, Joyce, Ponge y Blanchot.

Mallarmé

En 1974 Derrida escribe un ensayo, *Mallarmé*, en el que lee los textos de este modernista y simbolista, no como una explotación de la riqueza semántica del lenguaje (múltiples significados, referencias y alusiones), sino como una descomposición de los elementos lingüísticos, en especial de la palabra. El hecho de que «or» (oro) sea en francés una palabra, una sílaba presente en otras palabras, y dos letras, no indica tanto riqueza semántica cuanto indecisión semántica, observa Derrida en contra de la interpretación tradicional. Esto no surge de la semántica, de los significados, sino de la sintaxis, de cambiar de lugar letras, sonidos, palabras, lo cual de hecho trastorna, descarrila los significados.

A Derrida no le interesa la presunta riqueza de contenido, la supuesta abundancia semántica, sino la dislocación del contenido mediante estrategias sintácticas. Esto también opera en la filosofía; la sintaxis mallarmeana resiste al contenido seguro de palabras filosóficas fundacionales como «verdad», «ser», «origen». Derrida descompone las palabras. «Différance», que no es ni nombre ni verbo, ni palabra ni concepto, socava el orden estable exigido por los textos logocéntricos. No hay nombre (sustantivo), no hay ninguna cosa que sea nombrada simplemente, sino que es también una conjunción, un adjetivo, etc. No hay palabra: una sílaba puede desintegrar la palabra.

Derrida rechaza explícitamente los temas del criticismo literario y no se interesa por el autor, ni por sus intenciones, sus pensamientos o su entorno. Ninguna de estas categorías críticas ofrece, según Derrida, un fundamento seguro para la interpretación, pues están basadas en oposiciones metafísicas y presuponen posibilidades de decisión que exceden las estrategias de Mallarmé.

Joyce

En 1984 Derrida abre el IX simposio internacional sobre James Joyce, en Frankfurt, con un texto: *Ulysse gramophone*, que no domestica académicamente las tácticas de Joyce, sino que las reproduce; no las fija mediante procedimientos convencionales, sino que las mantiene en juego. El texto de Derrida inhabita e imita el Ulises.

Derrida comienza con las palabras: «Oui, oui, vous m'entendez bien, ce sont des mots français», una frase que descarrila toda traducción: «Sí, sí, ustedes me entienden bien, éstas [NO] son palabras francesas». Derrida hace una lectura entre la versión inglesa y la francesa del Ulises, para mostrar que la traducción es un texto nuevo y no una copia que simplemente transmite el significado de un original. Muestra además el problema de la citación: ¿Qué pasa con el segundo «sí»? ¿cita acaso al primero?, ¿es un énfasis?, ¿es una afirmación -decir sí- del

primer «sí»? No se puede decidir entre la cita y el uso, hay indecidibilidad entre cita y uso. Luego no entendimos tan bien a Derrida, no pudimos saber lo que él quería decir.

Derrida analiza los «yes» del Ulises. Un computador cuenta las apariciones de la palabra «yes», pero no cuenta los «oui», los «síes», los asentimientos con la cabeza, etc, etc. Un «sí» puede responder a muchas cosas: deseo, servilismo, asentimiento distraído por buenos modales, etc., etc., en una lista interminable.

El «sí» ocupa a Derrida no sólo a propósito de Joyce, sino también en su breve y enjundioso ensayo Nombre de oui. El «sí» no es sencillo porque no es una afirmación concreta, sino una promesa de su propia repetición, en memoria anticipada de sí misma, dividida en su acto, como ocurre con la firma, que es ya promesa de contrafirma. La firma es, a su vez, una forma de decir «sí» a lo que se firma y al hecho de inscribir el propio nombre. Como promesa de su propia repetición, el «sí» abre un futuro en el que se volverá a decir «sí». Al afirmar me comprometo a la afirmación repetida de este hecho de afirmación; mejor aún, este «compromiso» ha ocurrido ya, lo quiera o no, antes del acto de proferir explícitamente un «sí» o un «no», siendo condición cuasitrascendental de tal acto.

El «sí» originario -que escapa a la pregunta: ¿qué es?- responde al don preoriginal, lo contrafirma, mientras se abre a la repetición cuya huella está ya inscrita en su «primera» vez, e inaugura así el tiempo en la finitud. En su calidad de «archifirma», el «sí» no puede sustraerse a la posibilidad de repetición «mecánica» que señala su finitud. La repetición, sin la que no habría podido existir «primera» vez, abre la memoria, de luto por esta «primera» vez imposible. Y abre asimismo el campo para el simulacro, pues el «sí» se convierte inmediatamente en parásito de sí mismo, se imita, se hace ficticio en su posibilidad de repetición.

El «sí» originario señala que existe (ya) el otro, que siempre ha empezado. Este «sí» goza de un cierto privilegio cuasitrascendental respecto a todo «no». Aunque no se abra la boca sino para decir «no» a la lengua, con ese gesto se ha dicho ya «sí», del mismo modo que también el silencio dice «sí».

La crítica literaria

Los procedimientos de Derrida no son los de la crítica literaria; son inusuales.

En primer lugar, Derrida perturba las relaciones entre obra literaria y texto crítico. Su Ulysse gramophone no sólo responde al Ulises, sino que se asemeja a él; es una obra creativa que participa del proyecto de Joyce y toma prestados sus recursos literarios, procedimiento que ha atraído a muchos críticos literarios.

Derrida indaga además los límites de la interpretación, los puntos donde los procedimientos de la crítica convencional colapsan, donde la interpretación cierta fracasa. Ni los estudios sobre autoría, ni las lecturas analíticas pegadas al texto pueden evadir los fallos. Derrida critica al establishment literario por asumir que puede demarcar nítidamente el espacio de su experiencia, fijar sus fronteras y dominar todo lo que cae bajo él, como por ejemplo los textos firmados con el nombre «Joyce». En último término la indecidibilidad elude toda la maquinaria moderna de interpretación:

«No hay ningún modelo de competencia joyceana (...), no hay ningún criterio absoluto que mida la relevancia de un discurso sobre el tema de un texto firmado por Joyce».

El único fundamento que quizás le queda a la crítica literaria es el texto: podemos estar seguros de tener textos. Y el texto tiene a su vez márgenes o fronteras que separan el interior del exterior, de modo que el texto pueda ser tratado como un cuerpo unitario, con límites propios: hay que saber por dónde empezar y dónde terminar. El texto debe igualmente tener un título que le dé nombre, un autor o signatario de cualquier clase. Debe asimismo pertenecer a un género reconocible que nos asegure el tipo de texto que es (novela, ensayo, poema, etc.). Pero Derrida abre y desestabiliza estas características del texto, y produce él mismo textos que se comportan de un modo diferente. El ejemplo más claro es su obra *Glas*.

Glas (campanadas a muerto) (1974)

Como texto, *Glas* es completamente heterodoxo. Tiene dos columnas verticales, cortadas por citas de diversos autores y en idiomas, formatos y estilos tipográficos distintos. *Glas* parece un collage.

La columna izquierda se ocupa de uno de los grandes nombres de la filosofía: Hegel; la derecha, de un escritor francés del siglo XX: Jean Genet, hijo ilegítimo, ladrón, reincidente, homosexual dado a la prostitución. Ninguna de las columnas puede ser leída sin que su margen interno se abra continuamente a la otra columna; *Glas* abre la filosofía a la literatura. En la columna izquierda Derrida cita e injerta trozos de las cartas y documentos personales de Hegel y de sus textos filosóficos, y otro tanto hace en la derecha con Genet. En *Glas* los textos del filósofo no tienen ninguna resistencia segura frente a los del ladrón; si la filosofía es escritura, sus fronteras no son ya seguras.

¿Es *Glas* propiamente un texto? *Glas* tiene márgenes, autores, título, etc., pero inestables. Tiene múltiples signatarios cuya autoridad es puesta en duda (según Derrida, las firmas están siempre divididas). Los nombres de Hegel y Genet son desestabilizados, reducidos a palabras con las que Derrida juega y que descompone, de modo que ya no son simples designadores de individuos.

En cuanto al título, *glas* significa doble de campana y se asemeja a *glace* (hielo, espejo, cristal de una ventana). *Glas* es más una palabra que un título para un texto filosófico o crítico; como tal parece impropio, un abuso. *Glas* tiene márgenes, pero tantos, que estropean el texto y lo dividen interiormente. No hay unidad o totalidad, no hay un cuerpo del texto. Por si fuera poco, los fragmentos de *Glas* ofrecen múltiples comienzos y finales. Con *Glas* Derrida muestra que es imposible no mezclar géneros. Entre los géneros literarios, *Glas* no es un guión, ni un poema en prosa, ni un simple collage; entre los filosóficos, no es ni ensayo, ni exégesis, ni diálogo, ni crítica, ni comentario, ni coloquio. *Glas* es casi un texto y es más que un texto.

El crítico Geoffrey Hartman interpreta *Glas* como una obra de arte en sí mismo, una forma de arte cercana a los *readymades* de Duchamp, a las bromas de Magritte, a las esculturas blandas de Oldenburg.

11. ARQUITECTURA Y ARTE

Arquitectura

Si el pensamiento logocéntrico no se limita a los fenómenos lingüísticos, tampoco debe hacerlo la deconstrucción, que ha de extenderse más allá de la filosofía y la literatura, hacia la arquitectura y el arte. Considerar que la deconstrucción se limita a la lingüística es o bien un malentendido o bien una estrategia política para cercarla.

En la arquitectura deconstructiva, reunida alrededor del Museum Of Modern Art (MOMA) de Nueva York en 1988, destacan los arquitectos Peter Eisenman (neoyorquino) y Bernard Tschumi (franco-suizo radicado en Nueva York).

En 1992 Tschumi concluye el Parc de La Villete en París, el edificio discontinuo más grande del mundo, una arquitectura de la disyunción. Incoherente, La Villete privilegia el conflicto sobre la síntesis, la fragmentación sobre la unidad, la locura y el juego sobre el manejo cuidadoso. El parque trastorna los principios arquitectónicos; tiene puntos, superficies y líneas, pero en conflicto: se intersectan, se cortan, se interrumpen. Contra la funcionalidad y la utilidad programada, Tschumi opone la inestabilidad programática. En sus propias palabras: «Si la arquitectura históricamente ha sido la síntesis armoniosa de costo, estructura y uso, entonces el parque es arquitectura contra sí misma». El parque tiene además 41 folies, locuras, sinsentidos, donde funcionan cafés, centros de información, etc.

Derrida participa en los años ochenta en debates sobre arquitectura y declara que la deconstrucción acontece en arquitectura cuando se ha deconstruido alguna filosofía arquitectónica, algunos presupuestos de la arquitectura. Se deconstruyen, ya las oposiciones binarias que fundan una concepción de la arquitectura, ya el pensamiento arquitectónico que es parte de la filosofía (el lenguaje como casa del ser, etc.). Este pensamiento arquitectónico es logocéntrico, y la arquitectura deconstructiva bien podría revertir sobre este pensamiento, trastornando el poder de sus metáforas. Luego no se trata de la mera apariencia de edificios que parecen desintegrarse, rodar abajo o explotar; algo mucho más importante está en juego.

En 1983 Derrida colabora con Eisenman en la planeación de un jardín para La Villete. Derrida lo plantea con base en la chóra del Timeo de Platón, pero descompuesta. La chóra es una especie de receptáculo, de supralugar. Aquel jardín no llega a construirse, pero la interacción filosofía-arquitectura arroja importantes interrogantes: ¿Puede el proyecto de Eisenman «deontologizar» el espacio tanto como Derrida quiere, o está ineludiblemente abocado a utilizar materiales (para hacer el jardín) que implican ciertas nociones de presencia?

La arquitectura no puede escapar a fuerzas externas de orden económico, legal, político, institucional, etc. Para Derrida, la arquitectura deconstructiva debe combatir estas fuerzas y cuestionar la idea tradicional de que un edificio debe ser útil, bello y habitable. Se trata de criticar la subordinación de la arquitectura a otra cosa, bien sea a la utilidad, a la belleza o al habitar, rechazando correspondientemente la hegemonía de la funcionalidad, de la estética y del morar. Hay que liberar a la arquitectura de todas esas finalidades externas y extrañas. No se trata de hacerla afuncional, fea e inhabitable, sino de reinscribir la

funcionalidad, la belleza y la habitabilidad en el edificio, de modo que estas finalidades externas y constrictivas permanezcan, pero sujetas a un juego deformado. Es la misma táctica empleada por Derrida en *Glas*, donde él no rechaza los márgenes, el autor, el título, etc., sino que los reinscribe de forma que ya no permitan la cómoda operación convencional.

Se suele situar la deconstrucción en el ámbito de lo postmoderno o de lo postestructural. Pero Derrida se opone al prefijo «post». La deconstrucción no pertenece a una época o a un período. Las jugadas deconstructivas bien pueden tener características del postmodernismo o del modernismo; el asunto capital es que causan alteraciones en los fundamentos basilares de las prácticas culturales, ya sean clásicas, modernas, postmodernas, o lo que se quiera.

En este sentido es posible leer un edificio deconstructivo a través de los temas del postmodernismo: pluralismo, heterogeneidad, retro-estilo, etc. Pero también es posible una lectura deconstructiva, que saque a la luz la capacidad de este edificio de trastornar presuestos filosóficos y arquitectónicos.

El arte

Historiadores y críticos del arte han aplicado el pensamiento deconstructivo al arte visual. Así, por ejemplo, al arte pop, que representa objetos normales, populares, que son leídos como indecibles que oscilan entre el arte y la vida diaria y que burlan las oposiciones serio/ridículo, sagrado/profano, elevado/rastrero.

La verdad en la pintura (1978)

La *vérité en peinture* recoge ensayos sobre arte contemporáneo. El interés principal de Derrida en esta obra es la naturaleza del discurso acerca del arte. Se plantea cómo se relacionan palabras escritas y artefactos visuales, y cómo y por qué ha llegado la estética a convertirse en un asunto capital para la filosofía.

Kant

En su examen de la *Crítica del Juicio* de Kant, Derrida encuentra que el regiomontano basa su análisis en la oposición razón pura/razón práctica, que contiene otras oposiciones: sensible/suprasensible, entendimiento/razón, sujeto/objeto, naturaleza/conocimiento. El juicio estético kantiano parece resolver estas oposiciones, tender un puente entre ellas, pero en realidad no es así. Según Derrida, la apelación de Kant a lo estético sólo consigue ocultar la imposibilidad de reconciliar los opuestos.

El objeto estético, para Kant, tiene que tener belleza, valor y significado intrínsecos, claramente diferenciables de todo lo que es extrínseco a él, como pueden ser su valor monetario, las circunstancias de su producción, su colocación actual, etc. Lo extrínseco es puramente contingente, lo intrínseco trasciende en cambio las particularidades accidentales. El objeto tiene fronteras claras que separan el interior y el exterior, observa Derrida, y esta exigencia perenne organiza todos los discursos filosóficos acerca del arte, del significado del arte y del significado mismo, desde Platón hasta Hegel, Husserl y Heidegger. Todo ello presupone un discurso sobre el marco.

Kant tiene que insistir en el marco, encerrando y protegiendo un adentro y creando a la vez un afuera. Este afuera, a su vez, tiene que ser enmarcado, y así sucesivamente. Es la lógica del parérgon (en griego, algo incidental, colateral, un apéndice). Para Kant es parérgon todo lo que está unido a la obra de arte sin ser parte de su forma o significado intrínseco; así, por ejemplo, el marco de una pintura, las columnatas de los palacios, los mantos de las estatuas son adiciones ornamentales que rodean la obra sin formar parte de ella, que se asemejan a la obra pero no se identifican con ella, que le pertenecen pero son subsidiarios. El parérgon encierra la obra, la aglutina, y la comunica a la vez con el exterior, con el afuera. El parérgon, finalmente, atrae la atención sobre la obra de arte, la enfoca.

Pero el parérgon es indecible: ¿pertenece acaso a los valores inmanentes de la obra de arte, o más bien al mundo exterior contingente? Ni lo uno, ni lo otro, sino las dos cosas. El marco, abierto tanto al interior como al exterior, por una parte mantiene unida la obra, y por otra, es el punto donde ésta se desintegra; el marco hace la obra y la destruye.

Pese a los esfuerzos de Kant, no puede haber límites seguros del objeto estético que señalen dónde comienza y dónde termina, dónde hay que detener la atención. Y si no podemos estar seguros acerca de los límites del objeto estético, categorías como las de «experiencia estética» y «juicio estético» no pueden ser garantizadas. Esto representa un problema tanto para la tradicional historia del arte como para la filosofía. Las oposiciones kantianas, oposiciones ilustradas, no pueden ser resueltas mediante la apelación al arte.

Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines

En 1990 Derrida organiza una exposición de dibujos y pinturas en el Louvre: Les Mémoires des Aveugles (Las memorias de los ciegos). En ella Derrida trata las imágenes como parergonales (incidentales), como si fueran los bordes permeables de su escritura, en un intento por atraer la atención sobre lo que usualmente es exterior, y por establecer pasajes, conexiones, entre adentro y afuera, esencial e inesencial.

Y es que la oposición adentro/afuera no sólo ha gobernado el arte, sino también la escritura acerca del arte. De acuerdo con la tradición, se debe escribir sobre lo que está dentro del arte y es por lo tanto esencial para su identidad; la escritura está afuera. Derrida cuestiona esta asunción. La exhibición de Derrida abre el interior del arte de distintas maneras. La figura del artista, que tradicionalmente ha encarnado la facultad y la prerrogativa de ver y de hacer algo visible al espectador, es cuestionada aquí.

Abría la exhibición el cuadro de Joseph-Benoît Suvée «Butades o el origen de la pintura» (1791), que representa a Butades, una joven mujer corintia de la antigüedad, que traza en la pared la sombra del amante que está a punto de marcharse. Según Derrida, se trata de una tradición en la que el origen de la pintura se atribuye a la memoria y no a la percepción. La narración relaciona el origen de la representación gráfica con la ausencia o invisibilidad del modelo.

Esto sugiere la ceguera; para Derrida la pintura se origina en la ceguera. Por un lado el artista es ciego, por otro lado el proceso de pintar es ciego. El artista es ciego porque cuando Butades traza la silueta de su amante no puede verlo a él; ella es ciega respecto a él en tanto

que pinta. Lo mismo vale para toda pintura: el modelo, aunque esté frente al pintor, no puede ser visto por éste en el momento en el que hace la marca en el lienzo. Hay siempre un retraso, una grieta, un vacío. La marca se apoya en la memoria; y cuando la memoria es invocada, el objeto presente es ignorado, el artista es ciego respecto a él.

El proceso de pintar es ciego porque la pintura, como el lenguaje, es imposible sin el juego de la huella, el juego de la presencia y la ausencia. Y éste no puede ser visto. Hay, pues, una doble ceguera, con presencia y ausencia en el origen. La capacidad artística de ver y hacer visible está habitada por una ceguera que ésta no puede reconocer, i.e., ver.

El texto publicado de la exhibición contiene muchas cosas que para la tradicional Historia del arte serían cuando menos irrelevantes. Se recogen allí las reacciones de Derrida a la invitación del Louvre, estudios sobre narrativas en la religión y el mito en Occidente, consideraciones sobre monocularidad, sobre guiñar, parpadear y dormir, sobre la ceguera como metáfora y como condición clínica. Aparece también la afección que durante dos semanas sufrió Derrida de parálisis facial provocada por un virus, y que lo incapacitó para cerrar bien el ojo izquierdo, el tratamiento médico que recibió, los celos que sentía de las habilidades para el dibujo de su hermano, etc. La cuestión es si estos discursos -excursos, podríamos decir- son relevantes, y si se sitúan adentro o afuera.

En general, los escritos de Derrida sobre arte, arquitectura y literatura cuestionan los conceptos fundacionales de estos ámbitos, especialmente aquéllos que sustentan la autoridad de la filosofía occidental. Pero la escritura derridiana suscita múltiples inquietudes:

- Derrida busca contaminaciones estratégicas justo en los puntos donde las asunciones metafísicas tienen un mayor poder. Pero esta estrategia de contaminación, ¿no colapsa acaso todos los tipos de escritura, todas las prácticas culturales, eliminando relieves y arrasando todo? Las diferencias colapsarían en una indiferencia generalizada. Pero la filosofía, la literatura, el arte y otras prácticas tienen sus especificidades, sus características y exigencias propias.

- Derrida intenta repensar las supuestas relaciones entre «realidad» y «texto», las comúnmente asumidas. Sin embargo, al negar la «realidad fuera del texto», ¿no propugna acaso una especie de «solipsismo trascendental»? La apelación a «lo real» es parte del aparato fundacional del pensamiento occidental, y deconstruirla es no dejar una línea clara y firme entre realidad y representación.

- ¿No es la deconstrucción un nihilismo, un movimiento puramente negativo que niega la posibilidad de la significación o de la acción positiva en el mundo?

La deconstrucción no niega la significación, pero problematiza sus asunciones fundamentales. La deconstrucción tiene por lo demás un impulso afirmativo: implica una acción afirmativa, vinculada a promesas, involucrada, responsable, y tiene por tanto implicaciones éticas y políticas. Con todo, los debates políticos han sugerido que la deconstrucción, para poder tener un cometido ético, debería aceptar la necesidad de valores indeconstruibles, asunto que es altamente debatido en nuestros días.

La deconstrucción, por otra parte, es algo más que un «juego con el lenguaje»; ni la política, ni la ética, ni la economía, ni la ley pueden desentenderse del juego del lenguaje. Un par de pinceladas sobre la deconstrucción de la ley lo ilustrarán. Habida cuenta de la huella y la repetición original, resulta que no hay ley general que no lo sea de una repetición, y que tampoco hay repetición que no esté sometida a una ley. La repetición contamina así la ley con una ilegalidad constitutiva. Preciso es reconocer la posibilidad necesaria de una injusticia que ya está inscrita en la estructura de la propia ley, no como anticipación de la transgresión de esta ley, sino como su ilegalidad intrínseca. Esta estructura implica que la ley se hace en la ilegalidad, en un momento en que está fuera de la ley, fuera de sí misma. La ley de la ley consiste en que ésta no puede basar en sí misma su propia legalidad ni enunciar su propio título sin salir de sí misma para narrar la historia del acontecimiento de su origen, ante el que debe permanecer no obstante indiferente.

Que la ley se sitúe siempre en la ilegalidad manifiesta cierta violencia primordial a la que se da el nombre de Necesidad. Se llama Necesidad a ley de la ley, que no puede ser aceptablemente formulada ante la ley ni presentada ante un tribunal. Ahora bien, no siendo nada fuera de los acontecimientos singulares o idiomáticos, fundamentalmente imprevisibles, indecibles, en los que o bien fracasa o bien se destaca, puede ser llamada también Azar: es Necesidad de que haya este Azar.

Muchas veces se ha anunciado ya la muerte de la deconstrucción, que no habría sido más que una moda pasajera o un capricho momentáneo. Derrida distingue en este sentido entre el destino de la palabra «deconstrucción» y otras cosas que pueden desarrollarse como deconstrucción sin llevar ese nombre. La palabra «deconstrucción» -profetiza Derrida- no será usada indefinidamente; ella misma se gastará. Pero más allá de la palabra... podría tomar más tiempo.

12. POLÍTICA

Derrida ha afrontado cuestiones políticas de diversas maneras. Por un lado, su pensamiento ha cuestionado en general la autoridad, las jerarquías, la ley, el lenguaje, la comunicación, las identidades; se trata de problemas filosóficos con claras implicaciones políticas. Por otro lado, se ha ocupado de la política de algunas instituciones, y ha llevado a la filosofía a examinar su compromiso en la transmisión del conocimiento, y la política del aprendizaje.

Uno de los rasgos que distingue la deconstrucción de una simple crítica es precisamente su incidencia en las instituciones. Derrida se involucra tanto en la creación de nuevas instituciones como en la modificación de las antiguas, en relación con la enseñanza de la filosofía. En 1974 interviene en la creación del GREPH (Groupe de Recherche sur l'Enseignement Philosophique), que desafía las prácticas tradicionales de la filosofía francesa y se opone a los planes del gobierno de expulsar la filosofía de la enseñanza; el GREPH busca mantener y modificar la filosofía, especialmente en las escuelas. Derrida defiende la enseñanza de la filosofía como una institución crítica insustituible.

En 1983 Derrida contribuye a la fundación del Collège International de Philosophie, auspiciado por el gobierno, y se convierte en su primer director. Apoyado por el GREPH, el Collège promueve nuevas formas de actividad filosófica: estudios interdisciplinarios, investigación sin metas ni proyectos preestablecidos, participación de profesores de enseñanza media, interacción creadora con arquitectos, músicos, artistas, etc. Derrida insiste en que no se haga sólo filosofía, sino también actividades que resistan y provoquen a la filosofía hacia nuevas jugadas, hacia un nuevo espacio en el que ella no se reconozca a sí misma. Como pone de manifiesto Bennington, estas intervenciones de Derrida no deben ser vistas como actividades secundarias o marginales relacionadas con el estatuto socio-profesional de los profesores de filosofía, sino como el esfuerzo por reexaminar las relaciones de la filosofía con sus propias instituciones. Este examen forma parte de la deconstrucción.

Las relaciones entre la filosofía y sus instituciones no son simples. La filosofía moderna, por su parte, tiene un nexo evidente con la universidad, no sólo porque encuentra en ella su lugar, sino sobre todo porque es la principal responsable del concepto moderno de universidad (cuyas raíces son medievales e incluso antiguas). La universidad es una institución filosófica cuya concepción se debe a la filosofía; la división del trabajo intelectual, que organiza la universidad en facultades y departamentos, es en efecto obra de la filosofía, que forma parte a su vez de esta división compartimental. De este modo, la filosofía es por un lado una disciplina entre otras, un elemento de una serie, mientras que, por otro lado, sale de esa inmanencia para definir, e incluso construir, la serie de la que forma parte. En este sentido la filosofía es más grande que la universidad, de la que sin embargo es sólo una pieza; es una parte más grande que el todo.

Derrida se involucra en política mediante actividades diversas y a través de su escritura. Deconstruye textos como la Declaración de independencia de los Estados Unidos de América y los escritos de Rousseau; deconstruye asimismo ideas políticas: la noción de razón ilustrada como fuerza política, el contrato social, la democracia. Se ocupa de la cuestión de la identidad europea con los consiguientes problemas de imperialismo, eurocentrismo y racismo, del desarme nuclear y de la emancipación racial en Suráfrica. En relación con la Declaración de independencia, Derrida observa que, si bien por un lado hay que ser ya independiente para poder declararse como tal, por otro lado esa independencia no se obtiene sino en y por la declaración de esa misma independencia.

Con todo, la política de la deconstrucción representa una vexata quaestio. Aunque parece revolucionaria, la deconstrucción no se deja asimilar al pensamiento revolucionario, que es teleológico y procede a partir de un origen y hacia un fin, de acuerdo con un procedimiento claramente metafísico. Finalidad del pensamiento revolucionario es invertir las jerarquías sociales y políticas; pero a Derrida no le interesa tanto invertir cuanto dislocar, desplazar. Hay algo conservador en toda revolución. La deconstrucción en cambio se resiste a ser alineada y no se deja definir en términos de programas, de posiciones, de izquierda o de derecha. No hay un programa; cada acción tiene su propio programa partiendo de cero.

La deconstrucción, aunque asuma responsabilidades políticas, no debe perder sin embargo su vigilancia interrogadora.

«La deconstrucción debe buscar una nueva investigación de responsabilidad, cuestionando los códigos heredados de la ética y la política».

La deconstrucción es políticamente cambiante, inestable, abierta a las tendencias conservadoras, a las liberales, a las emancipatorias o a las izquierdistas. Con todo, «la deconstrucción es el discurso más radicalmente político» [iv].

A finales de los años ochenta se desatan dos grandes controversias en torno al recién desvelado compromiso de Heidegger y Paul de Man con el nazismo. Derrida interviene en ambas.

Heidegger

Derrida reconoce su deuda intelectual con Heidegger y considera la obra de éste como un avance novedoso e irreversible del pensamiento, cuyos recursos críticos no han sido aún explotados.

«Ninguno de mis intentos habrían sido posibles sin la apertura de las preguntas heideggerianas» [v].

Justamente de ellas parte Derrida, quien cuestiona a su vez las nociones heideggerianas de presencia, origen, tiempo y propiedad. En cuanto a las acusaciones contra Heidegger, Derrida defiende la filosofía heideggeriana por encima de sus compromisos políticos.

Paul de Man

El periodista y escritor Paul de Man había sido colega y amigo de Derrida en Yale, y se había convertido en propulsor de la deconstrucción en Estados Unidos. En 1987, cuatro años después de la muerte de Paul de Man, salieron a la luz algunos artículos suyos de los años de la Segunda Guerra Mundial, antisemitas y a favor de los nazis. Acusaciones y críticas recayeron entonces sobre de Man y su obra.

Derrida defiende a de Man haciendo una lectura de la obra periodística de éste durante la guerra, que señala inconsistencias y ambigüedades. Pero sobre todo, Derrida plantea que las acusaciones y la vileza empleada contra de Man recuerdan la mentalidad excluyente y erradicadora del fascismo. Cerrar los libros de Paul de Man, clausurarlos o quemarlos reproduce el gesto exterminador al que de Man -y por eso se le acusa- no se opuso a tiempo. Este gesto de Derrida es denostado por sus críticos como sofistería barata que pone a de Man en el lugar de la víctima en vez de los judíos, y a los detractores de Paul de Man en el lugar de los fascistas totalitarios.

13. FEMINISMO Y DECONSTRUCCIÓN

A juicio de Derrida, el «sí» repetido está ligado a la feminidad. Por su parte, chóra es la madre, siendo algo así como el lugar de inscripción original de las formas. La chóra es una suerte de «lugar» de un «tercer género», anterior a la distinción entre el mundo «real» (que para Platón es ilusorio) y el mundo de las Ideas (que son lo realmente real). Esta anterioridad explica que Platón sólo pueda concebir la chóra en un desencadenamiento de «metáforas» que la designan como nodriza, matriz, receptáculo, madre. Pero la madre no es una mujer. El nexo explícito entre la afirmación repetida -el «sí» repetido- y la feminidad no es el nexo -igualmente explícito- entre el ya y la madre.

En el fondo subyace la idea de la originalidad de la huella, que se encontraría ya en Platón, y que el «platonismo» se habría encargado de reprimir. El mencionado «tercer género» puede destruir todas las oposiciones que constituyen y sustentan la metafísica occidental, particularmente las atribuidas al platonismo; al fin y al cabo, la firma de Platón no está acabada todavía.

Derrida distingue entre dos tipos de feminismo:

- Uno que es un movimiento revolucionario organizado, con fines previamente ordenados e históricamente establecidos, y que él denomina -con terminología de Nietzsche [vi]- reactivo. El feminismo reactivo, comprometido en luchas organizadas, opera con el lenguaje corriente y con prácticas de la economía, las leyes, el derecho, los medios de comunicación, etc.

- El otro feminismo, el feminismo activo, es

«una historia de leyes paradójicas, de diferencias sexuales inauditas e incalculables; una historia de mujeres que “han ido más allá” al dar un paso atrás con su danza solitaria, o que hoy están inventando modismos sexuales lejos del foro principal de la actividad feminista, capaces sin embargo de suscribirse a él u ocasionalmente de militar a favor de él».

El paso atrás y la danza son implícitamente deconstructores. Las fuerzas activas son una danza. Pero esto tiene una dificultad:

«La dificultad más seria es la necesidad de poner la danza y su tempo en sintonía con la revolución. La locura de la danza puede comprometer las oportunidades políticas del feminismo y servir de excusa para desertar de las luchas feministas organizadas, pacientes y laboriosas, que enfrentan todas las formas de resistencia que un movimiento de danza no puede conjurar».

Para Derrida, no se trata de combatir a muerte el feminismo reactivo, sino de no dejar que absorba todo el campo feminista convirtiéndose en «lo que es el feminismo». Es un compromiso imposible y necesario a la vez, una negociación incesante, diaria -sea individual o no-, unas veces microscópica, otras temeraria, pero siempre privada de seguridad. La necesidad de la deconstrucción y la de batallas orientadas a un fin están en negociación permanente.

14. PSICOANÁLISIS Y MARXISMO

El psicoanálisis

Como observa Bennington, Derrida habla más de psicoanálisis que de lingüística. Sus relaciones con el psicoanálisis son complejas y no llegan a asumir la forma de una alianza. Derrida considera la lingüística y el psicoanálisis como los más capaces de poner en tela de juicio la metafísica de la presencia y descomponer la filosofía.

En esta línea, Derrida muestra que Freud recurre a metáforas escriturales que lo abocan a representar la psique como una máquina de escribir, donde el aparato psíquico es el que escribe, y el contenido psíquico es un texto.

Para Derrida, la vida se define esencialmente en función de su finitud, pues la vida no existe sino en relación con la muerte, en una «economía de la muerte». La vida pura sería la muerte. La exposición absoluta de una interioridad al exterior la destruye inmediatamente. Pero no podemos tampoco encerrarla por completo para ponerla a salvo; toda interioridad expone al peligro un rostro sin el que ya estaría muerta [vii]. Estamos en una estructura del mismo no idéntico que Derrida llama «la vida, la muerte». La esencia del ser vivo se constituye como este desvío hacia lo suyo propio, a saber, su muerte.

El placer se constituye asimismo como el paso, el desvío por la realidad; el placer no llega nunca a su pureza, que sería la muerte. Placer puro y realidad pura serían igualmente mortales; la vida se halla en su *différance*. Para vivir, el aparato debe protegerse contra su propia vida de placer (morir un poco), pero también contra el exceso de protección (vivir un poco). Así las cosas, el principio de placer no es otro que el principio de realidad. En virtud de la *différance*, el placer no se produce más que en tensión necesaria con el desagrado. Placer y desagrado se implican recíproca y necesariamente sin oponerse. Para ser el placer que es, el placer se encadena forzosamente como desagrado.

Igualmente, un sujeto, para ser él mismo, ha de relacionarse ya consigo mismo como con otro, puesto que la identidad no nace sino de la alteridad invocada por el otro. Ser uno mismo exige relacionarse consigo como con otro. Pero la relación con uno mismo no es nunca especular, pues siempre está el otro delante de uno mismo, llamada telefónica primaria. Es el otro en el mismo, suscitándolo y contaminándolo a la par.

Derrida vuelve más general y radical el inconsciente. El inconsciente es para él la reserva de repetición, de iterabilidad, que hace que un acontecimiento ocurra en su singularidad si y sólo si la posibilidad de una cierta repetición suya prepara a la vez su llegada y su identificación (memoria del futuro). Esta generalización del inconsciente torna enigmática la consciencia, de modo semejante a como la generalización de la escritura convertía la voz y sus efectos de presencia en algo misterioso.

El marxismo

En la década de los sesenta Derrida tenía contacto con el grupo Tel Quel, era amigo y colega de Althusser en la École Normale Supérieure y aplaudía los intentos de éste por liberar al marxismo del pensamiento teleológico hegeliano. Pero en los años siguientes Derrida

guarda silencio acerca del marxismo, quizás porque deconstruirlo habría significado entonces complicidad con el bloque anticomunista de la guerra fría. Sin embargo, tras la caída de los regímenes comunistas en 1989, Derrida dirige de nuevo su atención hacia el marxismo.

En 1993 publica *Espectros de Marx*. Su compromiso con el marxismo es visto ahora como parte del giro ético dado por la deconstrucción, que no se deja encerrar en el campo textual, y posee indiscutible alcance ético y político. En *Espectros de Marx* Derrida se opone por un lado al marxismo de facto o comunismo (la Unión Soviética, la Internacional de partidos comunistas, y todo lo que surge de ellas), y por otro a la nueva derecha de las democracias neoliberales con su «triumfalismo maníaco» tras el colapso del comunismo. El discurso de este triunfalismo busca el dominio, incapaz de reconocer que el horizonte del liberalismo y del capitalismo «no había estado nunca tan oscuro, amenazante y amenazado». En contraste con la presuntuosa autocomplacencia de la nueva derecha y de la democracia social, Derrida lanza sus acusaciones contra el capitalismo global contemporáneo, mostrando la imagen de la creciente miseria humana y atribuyendo la culpa en general a las mismas causas que señalan los marxistas.

Derrida resucita a Marx pero como espectro, desplazando su ontología realista que afirmaba que la realidad presente o pasada era cognoscible sin los «espectros» de su propia factura. Marx huye de la noción de espíritu, mientras que Derrida considera que el espíritu es importante y no debe ser negado o exorcizado. El espíritu ocupa el espacio de la posibilidad entre los ideales abstractos y los intentos de encarnarlos en la actualidad plenamente presente. Derrida propone, en lugar de la ontología, una espectrología: la lógica del espectro. La promesa emancipatoria del marxismo debe ser transformada en un nuevo concepto de justicia.

El libro de Derrida suscitó un debate que continúa abierto. Los críticos marxistas aplaudieron la crítica de Derrida al capitalismo y celebraron que el marxismo hubiera sido puesto de nuevo sobre el tapete. Por otra parte, la mayoría de los marxistas se quejaron de que Derrida había dejado tan poco del auténtico marxismo que así difícilmente se podría hacer resistencia al poder estatal y al capitalismo global.

15. EN PUNTA...

Ahora sería el momento de añadir un par de observaciones críticas sobre Derrida, a mi juicio el más profundo y especulativo de los pensadores examinados. Digamos simplemente que Derrida es más filósofo que los demás.

Dejaré sin embargo este apartado en punta, sin concluir ni redondear, no por una especie de concesión subrepticia a la huella y a la *différance*, sino por mantener abierto lo que todavía no se ha cerrado, a saber, la vida y la obra de Jacques Derrida.

Enunciaré de pasada lo que me gustaría desarrollar y exponer con detenimiento en otro lugar, a saber, mi impresión de fondo sobre el pensamiento de Derrida, que yo entiendo como un intento de introducir la descomposición de la muerte en la Metafísica de Aristóteles.

Considero a Derrida como uno de los grandes filósofos de Occidente, pese a que su obra invalida ésta y cualquier otra clasificación o alineamiento. Lo veo no obstante como el mejor sucesor de Nietzsche. El pensamiento de Derrida expele cualquier calificación, rompe cualquier categoría, devora cualquier crítica.

Gadamer dijo algún día que de Heidegger se desprendían dos líneas: Derrida y él mismo. La línea derridiana, si bien es improseguible, es sin duda la más profunda, la más filosófica. La deconstrucción derridiana, a pesar de su cadencia nihilista o tal vez por ella, es más profunda, más radical, más metafísica que la hermenéutica.

Derrida es un imposible que no puede ser propiamente seguido, ni tampoco contestado; no se le puede aceptar ni rechazar. La postura derridiana, siempre en el margen, resiste a toda crítica lo mismo que a cualquier intento de apropiación. Palabras como verdadero o falso rebotan en ese margen inexpugnable e inhabitable a la vez, y se vuelven contra nosotros mismos.

© Amalia Quevedo – “De Foucault a Derrida” (2001)

Edición digital de Derrida en Castellano

Fuente: <http://jacquesderrida.com.ar/comentarios/quevedo.htm>