

POÉTICA DE LA DECONSTRUCCIÓN

Rosario Herrera Guido
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Cristina de Peretti por inspirarme este texto, en la UNED de Madrid, España.

*Escribir es retirarse.
No bajo una tienda de campaña para escribir,
sino de la escritura misma.
Caer lejos del lenguaje de uno mismo,
emanciparlo y desampararlo,
dejarlo caminar solo y desprovisto.
Dejar la palabra.
Ser poeta es saber dejar la palabra.
Dejarla hablar sola,
cosa que no puede hacer más que en lo escrito.*

Jacques Derrida, *L'écriture et la différance*.

1. De la escritura a la grama

Para Jacques Derrida el acontecimiento de la escritura no se reduce a un querer decir. Un escrito debe hacer gestos para que el sentido se deslice y produzca efectos. Al referirse al gesto Derrida evoca la seña de su maestro Heidegger, quien destaca la común pertenencia de la seña y el gesto, como un recogimiento que une lo que aportamos al encuentro y lo que él aporta, y que no es el habla sino su esencia, que se limita a hacer seña (*Wink*), pues señalar (*winken*) es el rasgo de toda palabra, que es señada (*erwinkt*). Como los gestos, las señas son enigmáticas, por eso atraen lo que portan. Derrida y Heidegger se hacen señas, pues para ambos la palabra es un señalar y no un signo que reclama el significante y el significado, la significación, el referente y el ser. A

diferencia de los signos, las señas requieren de espacio para moverse en libertad, donde los mortales van y vienen casi sin participación.¹ El gesto, que se descifra más allá del contenido, es heterogéneo, introduce la diferencia (*différance*), en los dos sentidos: como diferenciar y como aplazar.

Así, el gesto de este texto es interpretar el pensamiento de Derrida en torno a la huella, al logofonocentrismo, la diferencia, la gramatología y la deconstrucción, de los que se extrae una poética de la deconstrucción, una cuestión que no sólo pertenece a la filosofía o a una crítica teórica, ya que desplaza las estructuras institucionales y los modelos culturales. Un pensamiento que, Derrida *dixit*, “no se sostiene en pie”, por sus formulaciones imposibles, su asistematicidad, pues como discurso deconstructivo no está regulado por la verdad, las normas éticas y la autoridad filosófica. Empresa difícil ya que la deconstrucción no acuña conceptos filosóficos, sino que rompe con la univocidad y la equivocidad, dado que Derrida no propone un código deconstructivo, sino que aspira a lo ilimitado. Todo ello permite pensar en lo que en la escritura dicta la ley antes de toda legalización y legitimación, ya que el gesto de la lengua, la escritura, es lo que el texto abarca, sin pertenecer aún al discurso. Por ello, Derrida se convierte en un filósofo intempestivo y tentador, pues todo lo que se puede decir sobre él es que no se puede decir todo, por laberíntico, problemático, polémico y dinámico. Y es que la escritura de Derrida intranquiliza al rechazar el sistema, al oponerle al concepto la diseminación del texto, la condensación metafórica del tejido, que no permite cerrar la red, pues cada traza es siempre nueva.²

Derrida interroga a los que han pensado la clausura de la representación, la metafísica de la presencia y lo trágico como un peligro. Denuncia a los que ven el porvenir como monstruoso (*Unheimliche*) que, cual Antígona, hace “temblar los valores de signo, de habla y de escritura”.³ Y es que Derrida se mueve en un futuro anterior, en un *habrá sido* (*après coup*) donde no hay inscripción posible. Derrida llega a decir que sus textos no son filosóficos ni literarios, porque se comunican con otros. Sin embargo, Derrida no promueve una filosofía literaria. Antes bien, ante las aspiraciones de universalidad de la filosofía, Derrida señala sus márgenes, a partir de la condición del lenguaje. Para tal fin, nada mejor que apelar a Nietzsche, quien abandona el discurso lineal y expresivo, el querer decir, para dar paso al correlato del sentido que es el sinsentido,

fuera del dominio del pensamiento y el ser, para desplegar la heterogeneidad del espacio y del tiempo, gracias a un lenguaje polisémico, rico en reenvíos significantes que producen aforismos y poemas.

El discurso de Derrida se dispersa en la *différance*, como una estrategia de la deconstrucción del texto, en tanto que *tejné* poética innovadora que puede realizarse en la filosofía, la literatura y el psicoanálisis en la cultura de Occidente. Una deconstrucción que no es anulación o sustitución con fines reconstitutivos, que pretenda ir más allá del pensamiento occidental y la metafísica tradicional, sino laborar en sus márgenes en una permanente búsqueda de un equilibrio inestable, que rechaza vivir en la paz que da lo familiar (*Heimliche*). Se trata de una doble estrategia: rechazar los disimulados valores metafísicos y hacer una atenta lectura del pensamiento occidental que posibilite no sólo un cambio de territorio sino también de actitud, tono y estilo de escritura, y que a partir de la filosofía y el trabajo intelectual, produzca una insatisfacción en la comodidad del pensamiento actual, un desasosiego propio del filósofo apátrida. Ante la violencia en apariencia inocente del pensamiento occidental, es necesario hacer hablar a las huellas del silencio, penetrar en la cripta de la metafísica para exhumar sus mitos. Justo porque el discurso institucionalizado del sentido y la razón se aferra a un fundamento inconvencible, a la identidad del “logofonocentrismo”, a través de la metafísica de la presencia en tanto búsqueda de lo familiar y rechazo de lo ignoto.

El lema “Dios ha muerto”, modelado por la modernidad que seculariza la cultura europea, no es asumido hasta que Nietzsche lo promueve como la muerte de todos los valores absolutos, como el fin del platonismo, como una máxima secularizada por la cultura occidental. Se trata de los mismos valores a través de los cuales Derrida denuncia a la metafísica de la presencia. Asimismo, ante la problemática de la pregunta por el Ser, Heidegger acusa a la metafísica de ser una escritura teórica organizada en torno a la presencia, resultado del pensamiento representativo que ha reducido el sentido del Ser al ser del ente, como su fundamento, dominado por la presencia.

Desde la filosofía cartesiana se inaugura el mundo de la representación, en el que el Ser como presencia es pensado con relación al sujeto humano. Asimismo las categorías de objeto y sujeto, como las de reflexión e intuición, son complementarias de la representación. Lo que produce una teoría del conocimiento idealista, en la que pensar es representar, es decir, la idea es *perceptio*.

Representar es garantizar lo puesto, calcular la certeza de lo que se quiere representar. Representar es *cogitatio*. Como dice Heidegger al hacer su crítica a la conciencia y la representación: “Toda relación con algo, el querer, el pronunciarse, el sentir, es de antemano representadora, es *cogitans*, que se traduce por pensante”.⁴ Por ello el desprecio al espacio en que adviene “la cosa del pensamiento”, así como la afinidad entre representar y dar razón, en función de su utilidad. De aquí una filosofía del concepto, una teoría de la identidad, que rechaza la diferencia entre el Ser y el ente.

Derrida renuncia a pensar desde la representación las certezas del *cogito*, la teoría del juicio y la proposición sujeto-predicado. Tras Heidegger, Derrida rechaza la subjetividad metafísica: el sujeto como origen y fundamento del sentido, dado que el ser del hombre se funda en una relación con el Ser mismo, como copertenencia. Por ello Heidegger recurre al lenguaje poético como camino al Ser, que no sufre el imperativo de dar razón del despliegue de cada cosa desde sí misma, sino desde la ausencia de fundamento y de representación, a fin de acceder a la copertenencia de hombre y Ser, para alcanzar el pensamiento devoto. Para Heidegger es crucial la superación (*Überwindung*), incluso el retorno (*Rückgang*) al origen de la pregunta por el Ser, pero no como reparación de un principio irrecuperable, sino para pensar mejor el origen del pensamiento, como destino verdadero. Se comprende entonces que Heidegger interrogue la relación hegeliana entre el pensamiento y la historia, como un paso atrás que es a su vez un paso adelante en la superación de la metafísica, ya no para ascender sino para descender a lo más próximo. Heidegger no propone eliminar o invertir la metafísica como Nietzsche (lo que conduce a otra metafísica), sino superar el nihilismo a través de rechazar la metafísica de la representación, liberándola de su esencia (en lo que sí coincide con Nietzsche). Una superación que es una retorsión (*Verbindung*), que abre el camino hacia otra dimensión del pensamiento. Hay que preguntarse por el olvido del Ser, ya que es el olvido del ser del hombre. Así, el pensamiento da una nueva señal, la serenidad (*Gelassenheit*), que escapa a la voluntad del hombre. Es necesario retorcer el lenguaje metafísico para renunciar a la voluntad de poder.

Entre todas estas rupturas se abre paso Derrida para denunciar la obsesión de la filosofía occidental por encontrar un fundamento originario que le permita tener bajo control su propio límite, “en la presencia de la cosa a la mirada

como eidos, presencia como sustancia/esencia/existencia (ousía), presencia temporal como punta (stigmé) del ahora o del instante (nun), presencia a sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de uno mismo, intersubjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.”⁵ Así, el concepto vulgar de tiempo, al destacar la primacía del ahora-presente, es una concepción homogénea y lineal de la que dependen el pasado y el futuro, el pensamiento ontoteológico de la historia, que potencia el paraíso perdido y la utopía, el supuesto de la plenitud del origen y del telos. Una sucesión imaginaria e irreversible del tiempo que afecta al habla; si el tiempo es lineal el lenguaje también. Ésta es la ontología de Aristóteles a Hegel, que para Derrida va paralela a la meditación sobre la escritura y la deconstrucción de la filosofía. Es la primacía y transparencia de la conciencia a sí misma a través de la voz la que funda la presencia del sentido interior en la conciencia del que habla y la exteriorización de los signos. El *logos* sólo se presenta a través de la voz, como orden del significante por el cual el sujeto sale de sí a sí mismo, pues no toma prestado al significante. Es la conciencia de la voz que se oye hablar, y se dice excluyendo la escritura, como recurso a un significante exterior y sensible que interrumpe la presencia a sí. Derrida, excelente lector de Freud como de Lacan, sabe que se trata de una conciencia que se fractura con el descubrimiento de lo inconsciente, que muestra que el sujeto en lugar de hablar es hablado por el lenguaje, ya que no es amo en su propia casa.⁶ Sin embargo, es la proximidad de la voz al pensamiento, el habla que dice un sentido que ya está en el *logos*, lo que el pensamiento occidental privilegia frente a la escritura, concebida como herramienta secundaria y representativa. Es este rechazo de la escritura el que marca todos los conceptos de la metafísica tradicional, a fin de establecer todas las dicotomías posibles: realidad/signo, presencia/ausencia, inteligible/sensible, dentro/fuera, significante/significado, *logos*/escritura, etc. Donde se privilegia el primer término por pertenecer al *logos* y a la presencia, mientras que el segundo denota pérdida de la presencia y la racionalidad.

El pensamiento tradicional desprecia la escritura, pero al tiempo que la acusa de ser un mal lingüístico, político y moral, que daña al habla plena, enmascara su propia violencia, pues en la medida en que concibe al *logos* como remedio, rechaza el cuerpo, la materia y el significante, en aras de alcanzar un significado definitivo y trascendental, dado que el *logos* es un significado puro

para el que el concepto de verdad y de sentido están constituidos antes del signo. El habla pura por sobre la escritura, responde a la compulsión de reducir lo Otro (*Unheimliche*) a lo familiar (*Heimliche*), la diferencia a la identidad, para sostener el mito de la presencia absoluta: el habla pura. Es la superioridad de la presencia como conciencia, gracias al privilegio de la voz y al rechazo de la escritura, la que sostiene todos los juicios de la metafísica, y que Derrida llama *logofonocentrismo* del discurso de occidente, que se pone al servicio de la metafísica de la presencia, cuya historia se resume en un *querer-oírse-hablar* absoluto, como voz silenciosa que no requiere nada para ser, que sostiene la ilusión sin porvenir de la impresión directa de un pensamiento.

Existe, sostiene Derrida, una solidaridad entre el logocentrismo, el fonocentrismo y la metafísica de la presencia. La voz que se oye es lo que se llama la conciencia, tan próxima a sí misma como el desvanecimiento del significante, que no necesita de ninguna expresión extraña, pues es el significado que se produce a sí mismo en la idealidad y la universalidad.⁷ La quimera del *logos* es que el decir y el querer decir coinciden, que su relación originaria con la voz no se fractura, como prueba de la solidaridad con la metafísica de la presencia. Por ello el logocentrismo, que es una orientación de la filosofía, se dirige hacia un fundamento que existe por sí mismo, que potencia la existencia de idealidades y el principio de identidad, como plenitud de la presencia y la conciencia misma, es decir, el orden del significado: pensamiento, verdad, razón, lógica y mundo. El logocentrismo es un idealismo, cuyo desmontaje sólo se logra a través de una deconstrucción del espiritualismo.⁸

2. El logocentrismo y la denegación de la escritura

El rechazo de la escritura está presente desde los albores del pensamiento metafísico, en el *Fedro* de Platón, donde se relata la ofrenda de la invención del alfabeto que Theuth hace al rey Thamus, además de la condena de Sócrates a la escritura. Es así como la filosofía occidental se produce a partir de la escritura fonética, que relega a la escritura a una técnica accesoria de la significación, privilegiando la voz y el poder del sentido. Se trata del logocentrismo, como metafísica de la escritura fonética y del alfabeto. Pero Derrida introduce la

gramatología como contrapeso, la inversión de la prohibición de la escritura, promovida al rango de ciencia general de la escritura, que en la actualidad representa la etapa final de la metafísica logocéntrica, cuando el lenguaje, uno de los problemas de la reflexión universal del siglo XX, muestra sus propios límites. Es la historia de la metafísica la que le ha concedido al logos el origen de la verdad, que significa la humillación de la escritura fuera del habla. Y es que para el pensamiento occidental el concepto de verdad sólo se produce a través de la unión del logos con la *foné* (sustancia espiritualizada), que introduce la ilusión de la pura presencia a sí del sentido del habla y de la cancelación de la materialidad escrita del significante. El logocentrismo, lógica del decir, relación entre el signo y la verdad, procede del privilegio metafísico concedido al *logos*, a la voz, que conduce al fonocentrismo, la proximidad de la voz al ser. El fonocentrismo es la lógica del discurso que simplifica el lenguaje como *foné*, la voz viva en relación con el significado, y reduce la escritura a representación externa del habla. La voz es la conciencia que une *foné*, logos y presencia. Y es que la metafísica de la presencia piensa que el sujeto que habla es consciente de estar presente a lo pensado, de la manera en que el cogito cartesiano, *je pense, donc je suis*, resiste a la duda sobre su certeza, puesto que está presente a sí mismo, en el acto de pensar y de dudar.

Como consecuencia, Derrida introduce la relación entre el logocentrismo y el falocentrismo, a través del término *falogocentrismo*, que expresa un mismo sistema: erección del *logos* paterno en el discurso, la ley, el rey, la voz y el falo. El falogocentrismo es la autoridad del *logos*, de un significante trascendental que legitima el privilegio del orden masculino. A pesar de la sesgada lectura que Derrida hace del falo lacaniano,⁹ es interesante destacar que ante el peligro de que un significante se abraque a un solo significado, como poder absoluto del logos, como significante trascendental, es necesario oponer la diseminación del sentido que no vuelve al padre. A este deslizamiento del sentido somete a todo texto posible, a través de un desplazamiento de los supuestos culturales y políticos, que han potenciado la razón patriarcal en tanto que autoridad del autor sobre el significado último del texto, que le da la potestad para distinguir los significados legítimos de los ilegítimos, y garantizar el origen. Si el *Fedro platónico* condena la escritura es por estar alejada del padre (emisor) y del origen (pensamiento), como medio espurio y defectuoso de la comunicación.

Fue el siglo XIX, heredero de la preocupación por el lenguaje, el que supo usufructuar y acrecentar tal riqueza. Sin embargo, dice Derrida, la lingüística, paradigma de la concepción de la realidad como lenguaje, fue adoptando la forma de la metafísica, como proyecto contemporáneo. Esto es lo que lleva a Derrida a hablar de fetichismo fonológico que reprime a la escritura, como la lingüística de Saussure y Jakobson. Así, la lingüística adopta, al igual que la metafísica, la potestad de la voz viva, como expresión del pensamiento. Es el rechazo del significante y el privilegio del significado lo que lleva a impugnar a la escritura, por pervertir los propósitos del habla. Y es que el binarismo significado/significante presupone que la escritura es algo derivado, exterior y representativo, signo de signo. La perfección de la escritura se debe al prejuicio de que la escritura es alfabética. En cambio la escritura fonética (silábica y alfabética) es el modelo de la escritura en general, pero sólo en la cultura occidental, influenciada por la fonetización y el logocentrismo. De lo que se colige que la linealidad de la historia, supuesto del logocentrismo, se confunde con la escritura fonética, como sucesión inalterable del tiempo en que se habla.¹⁰

La marginación de la escritura nace en Grecia, cuna de la filosofía entendida como *episteme* y de la verdad como logos y *foné*, que las rupturas epistemológicas no han superado. Desde Platón, sostiene Derrida, la filosofía reduce los efectos del discurso escrito, en oposición a la escritura y a sí misma. La crítica más importante de Platón a la escritura está en el *Fedro*,¹¹ donde Sócrates al pasear por el campo habla sobre la diferencia entre la ciudad y el campo, la cultura y la naturaleza, lo interior y lo exterior, lo serio (*spoudè*) y el juego (*paidia*), la escritura-fármaco como placer peligroso y el habla noble como seria y productiva. Más adelante relata la ofrenda de la escritura (*grammata*) que Theuth, hijo de Amón, hace a Thamus, el rey de Egipto. Aunque Thamus, como padre y origen del logos, ve a la escritura como un falso don, que no sólo pervierte el habla, sino la memoria viva e interior (*mnesis*) y su paternidad, por lo que la escritura no puede ser el objeto de una ciencia, sino la repetición de una fábula,¹² para una memoria muerta, exterior (*hipomnesis*), con la que los sofistas parodian el saber absoluto, pues simulan saberlo todo. A partir de aquí, la escritura es ajena a la ciencia, a la anamnesis, a la verdad y a la dialéctica, ya que la escritura sólo puede imitarlas. Mientras que la escritura para Theuth es un remedio para la memoria, para Thamus es una pócima. El fár-

maco, destaca Derrida, tiene dos sentidos contradictorios: remedio y veneno. No hay remedio inofensivo. La virtud del fármaco no impide el dolor; participa del bien y del mal. El remedio, en tanto que artificial, es nocivo. La escritura, afirma Platón, es como un fármaco, opuesta a la vida, por lo que provoca el mal. La escritura, no auxilia a la memoria, reduce el saber. No fortalece la *mnesis* sino la *hipomnesis*. La escritura no es inocente como la transcripción del habla viva del soberano, sino una novedad que amenaza el poder familiar, moral, religioso y político, en tanto que trasgresión de la ley, muerte del soberano, del padre y perversión del sentido. La escritura es usurpación del poder del habla viva del soberano, en la medida en que es propiedad de todos. Si el padre es el origen del logos, el hijo bastardo y parricida es el principio de la escritura, en tanto que está fuera de la ley. En consecuencia, la aristocracia defiende el orden instituido contra la subversión de la democracia. Aunque Sócrates en el *Fedro* se refiere a la escritura-fármaco como hijo bastardo, propone un hermano legítimo: el habla como otro tipo de escritura.

De acuerdo con la filosofía occidental, la buena escritura es natural, viva, sabia, inteligible, interior, hablante, etc., contraria a la mala escritura, artificiosa, muerta, ignorante, sensible, exterior y muda. La mala escritura es simulacro de la esencia. Así, la filosofía se juega entre dos escrituras, en lugar de reducirse a diferenciar habla y escritura. El *Fedro* no es una condena de la escritura en defensa del habla presente, sino el privilegio de una escritura fértil frente a otra estéril, para cuidarse del peligro de la diseminación. Lo que se condena es la escritura-fármaco, por subversiva. El fármaco introduce la muerte porque pervierte el orden en adorno, el cosmos en cosmética y la polis en fiesta, pues contiene cierta dosis de esperma. El fármaco es una triaca mortal para la filosofía occidental, pues introduce al otro al seno de la filosofía. La lógica del fármaco no sólo introduce lo indecible en el discurso sino que pervierte el sistema jerarquizado de oposiciones de la metafísica, dando lugar a un peligroso margen de inquietud en la metafísica de la presencia.

Otra determinación de la presencia la encontramos en Jean Jacques Rousseau: “*la presencia a sí del sujeto en la conciencia o en el sentimiento*”¹³ Rousseau defiende las pasiones y la naturaleza, que opone a la cultura. Para él, en un primer momento el lenguaje gestual es suficiente para satisfacer las necesidades físicas y prácticas de las sociedades naturales. Pero el lenguaje de los gestos

es impotente para expresar las pasiones y las conductas morales, que aproximan y alejan a los hombres. Gracias a ellas nace el lenguaje hablado. Como el hombre primero siente y después piensa, el lenguaje es más la expresión del sentimiento que del pensamiento. Son las pasiones las que determinaron las primeras exclamaciones vitales, vocales inarticuladas y metafóricas. Pero el lenguaje natural se ha corrompido hasta constituir el lenguaje articulado, civilizado, expresión de las ideas, en detrimento de las pasiones, que son fundamentales. Así, el lenguaje civilizado, gramatical y con escritura alfabética, corrompe el estado natural del hombre, por lo que Rousseau propone un significado natural del lenguaje (sonoro, prosódico, armonioso, expresivo, figurativo, aforístico y pasional) y un sentido convencional (práctico, literal y exacto). También habla de la superioridad de las lenguas pasionales del sur, frente a las lenguas de la necesidad del norte. Si el lenguaje es el alma de la comunicación, la escritura (que le es exterior) se funda en una convención externa de lo expresado, dado que el signo escrito es sólo un suplemento del signo natural (expresión hablada) que corrompe el espíritu con la exactitud. Con una posición logocéntrica y fonocéntrica, Rousseau humilla a la escritura porque pervierte el orden natural. Como el habla fracasa en el intento de proteger la presencia, la naturaleza, próxima a sí misma, queda interrumpida y surge la escritura, añadida al habla como artificio, imagen y representación, un peligroso recurso para volver presente el habla, que está ausente. La escritura es peligrosa porque simula ser la presencia, el signo por la cosa. Para Rousseau y Platón hay dos tipos de escritura: la escritura representativa, pervertida y muerta, y la escritura metafórica, natural, sentimental y divina (que no es gramatológica sino pneumatológica y hierática, próxima a la profesión de fe, como la voz que entra en uno mismo, cual voz divina). La dicotomía interior/exterior, advierte Derrida, no es inocente, proviene de la metafísica tradicional. La escritura no sobreviene a un lenguaje inocente, sino que la violencia originaria de la escritura responde a que el lenguaje es ante todo escritura. El lenguaje natural, que no ha sido afectado por la escritura, no ha existido jamás, siempre ha sido escritura. Hay una carencia originaria en la metafísica de la presencia, ya que el concepto de naturaleza está fundado en el supuesto de la suplementariedad, que en sí mismo inquieta a la dicotomía

naturaleza/cultura. Asimismo, para Claude Lévi-Strauss, la escritura es violencia, dominación, explotación, frente a las culturas sin escritura.¹⁴

La metafísica excluye la no-presencia, que deja lo suplementario en la exterioridad simple, como suma o ausencia. La exclusión se produce al interior de la suplementación misma. Pero no se puede añadir nada exterior a una presencia plena, dado que la escritura se adiciona al habla viva, presente a sí misma. Por esto Derrida compara esta visión de la escritura con la masturbación, que viene a pervertir la relación sexual natural, como la cultura se añade a la naturaleza, el mal a la inocencia y la historia al origen. El suplemento viene a suturar la falta de lo que en el origen estaba completo. El suplemento es un exceso, el colmo de la presencia. Así, la educación rousseuniana viene a suplir a la naturaleza. Lo advierte Cristina de Peretti: "Pero, al mismo tiempo, y pese a su prioridad, la naturaleza es incompleta e insuficiente pues conlleva una carencia o ausencia inherente que hace que la educación sea algo externo a ella pero esencial".¹⁵ En este tenor, Derrida percibe en la economía de Rousseau un riesgo para la metafísica tradicional, porque exhibe a la presencia plena como algo aplazado (diferido). El suplemento es el juego de la presencia y la ausencia, imposible integrar para la metafísica o la ontología.

Derrida también recurre a Saussure, pues le interesa su concepción del lenguaje como sistema de signos que genera articulaciones lingüísticas y diferencias; asimismo, sus aportaciones al signo lingüístico, las relaciones y combinaciones de la lengua, para comprender la significación. Desde la perspectiva de la lingüística, es decir del lenguaje hablado, el signo lingüístico está constituido por una palabra que liga un concepto (significado) a una imagen acústica (significante). A Derrida le interesa de Saussure el carácter diferencial del sistema lingüístico, que hace arbitrario al signo y lo institucionaliza. Para Saussure el signo es arbitrario, dado que no se define por sus caracteres esenciales o convencionales sino por lo que lo distingue de otros signos, como unidad relacional, identidad de ausencias comunes más que presencia. El sistema lingüístico saussuriano se constituye a partir de diferencias positivas, a pesar de ser una totalidad racional que se autocontiene. Para el sistema de la lingüística, el valor se funda en las diferencias. Si la diferencia no es una plenitud sensible existe un contrasentido en la concepción fónica de la lengua, que refuta la dependencia natural del significante gráfico. La diferencia, como no

se coloca en la dicotomía sensible/inteligible sino que gesta lo sensible como significante, reduce la sustancia fónica. Hay pues una diferencia entre lengua y habla. Sin embargo, la reducción de la sustancia fónica, que considera a la diferencia como valor lingüístico, crea un puente entre la diferencia y la huella, que lleva a la lingüística hacia la gramatología. Y es que Saussure postula al significante como imagen acústica, huella psíquica y origen del sentido. Es aquí donde se encuentran Saussure y Derrida, para quienes la huella es el aparecer del sonido, trabajada desde su origen por la diferencia. De modo que el lenguaje es una estructura de referencias infinitas, en el que siempre hay huellas previas a cualquier ente del que pudieran proceder. Es Maurizio Ferraris quien advierte que para Derrida no existe nada fuera del texto, pero que ello no quiere decir que no exista el ser sino sólo las palabras para decirlo, tampoco que no haya más que textos, que no existan las neuronas, los estiletos o las computadoras, sino que para que el ser se revele es preciso que esté escrito en la carne o en el sujeto.¹⁶ Y es que el carácter diferencial del sistema lingüístico sólo se determina por la posibilidad de ser *inscripto*. Se trata de una diferencia que posibilita que la cadena espacial de la escritura se articule a la cadena fónica. La diferencia como espaciamiento da cuenta de la lengua como sistema articulado y permite la constitución de la lengua, en tanto que articulación lineal gráfica o fónica de una unidad. Para Saussure, es la inercia del habla respecto de la impronta lo que hace posible el habla en relación con la lengua. La relación entre la pasividad y la diferencia es equivalente a la que existe entre la inconsciencia del lenguaje y el espaciamiento en tanto que intervalo y puntuación, génesis de la significación.

A partir del carácter diferencial del sistema lingüístico es que el signo permite pensar en lo que Derrida entiende por huella (*différance*). El signo se establece en la huella de lo que re-presenta y significa, haciendo que el pensamiento y la cosa difieran. El signo permite pensar, fuera de la presencia, la huella que la precede y la destruye. Pero el signo saussuriano surge del logocentrismo y el pensamiento metafísico, dado que supone la distinción entre significado y significante, implicado en las jerarquías interioridad del significado/exterioridad del significante, inteligible/sensible, que supone un *logos* absoluto, pues el significante encuentra su fundamento en la presencia (la voz). Por ello Derrida sospecha del concepto de signo. El signo saussuriano

permite pensar la huella, pero no es ella. Saussure apela a la dimensión estructural sincrónica frente a la diacrónica, ya que las distinciones lingüísticas no son derivadas sino originales, las produce el lenguaje mismo. Hasta aquí Derrida sigue a Saussure. Pero como los valores de los signos lingüísticos se establecen por su negación y oposición mutua, las diferencias lingüísticas son concebidas como un procedimiento sincrónico, en el que los signos, para oponerse unos a otros deben estar al mismo tiempo presentes. Para Derrida la sincronía está comprometida con el logocentrismo y la metafísica de la presencia. Por ello, ante la sincronía saussuriana, potencia la diacronía a fin de acentuar la dimensión temporal de la significación. También para Derrida la significación se da como relación temporal entre la huella y el origen (huella que remite siempre a otra huella). Hay que destacar que la naturaleza arbitraria del signo instituye fronteras, como la dicotomía habla/escritura de las oposiciones metafísicas. Y es que el proyecto de cientificidad de la lingüística supone estas fronteras y una estructura cerrada. La sola concepción de la escritura como representación sirve para reducirla a una simple figuración de la lengua, lo que facilita excluirla de la interioridad del sistema (bajo el supuesto de que hay un dentro de la lengua), de la forma en que se excluye de la realidad a la imagen. Como para Saussure la escritura representa a la lengua, de acuerdo con la dicotomía representación/presencia, resulta ajena al sistema interno.¹⁷ El habla, según Saussure, es el lazo natural entre el pensamiento y la voz, lo que la hace logofonocéntrica y metafísica. Otra vez el privilegio del habla frente a la escritura, cuya función es representar y completar al habla. Es la misma arbitrariedad del signo la que reduce la escritura a una fonética, ya que a pesar de que Saussure toma en cuenta la escritura ideográfica, cualquier sistema de transcripción es superado. El objeto de la lingüística, luego de excluir la escritura, es el habla. Derrida señala que es su síntoma principal, ante el que propone una semiología que revele la violencia que imprime sobre sí misma, para llegar a ser una ciencia tradicional (que debemos rechazar). Hay que decir que Saussure sólo introduce la diferencia entre significado y significante para la lengua hablada, excluyendo a la escritura, cuyo fin es inscribir la lengua, como signo de signo.

Para poner en duda la relación saussuriana significado/significante, como vínculo natural entre el contenido y el sonido, Derrida pasa por la deconstrucción de toda la historia de la metafísica, que les exige a todas las

ciencias semiológicas un significado trascendental y un concepto independiente de la lengua. Esta demanda no sólo viene de la filosofía, sino de la cultura, el pensamiento, la historia y la metafísica.¹⁸ La sola naturaleza arbitraria del signo es un obstáculo para que la escritura se reduzca al habla. Es necesario analizar la relación entre el habla (como sistema significado/significante) y la escritura (como signo de signo). Se trata de un examen en el que Derrida y Pierce se encuentran; el primero por proponer la huella como inmotivada; el segundo por poner el acento en la irreductibilidad del devenir inmotivado del símbolo, dado que el reenvío de los significantes es inagotable, en tanto que sistema de signos.¹⁹ Saussure no se reduce a denunciar el carácter representativo y secundario de la escritura sino que, al considerarla una técnica extraña a la lingüística, la califica moralmente como un pecado contra la pureza y la plenitud de la presencia: la voz. Ciertamente Saussure hace añicos añejos prejuicios como el de que el lenguaje es un instrumento del pensamiento y de que está compuesto de palabras que se yuxtaponen, dado que el lenguaje es un sistema de signos que sólo se define por sus diferencias. Pero incide en el prejuicio de definir a la escritura como exterior a la lengua, una definición que sólo es aplicable a la escritura fonética. Asimismo, a pesar de que Saussure habla del carácter inmotivado y arbitrario del signo lingüístico, supone una jerarquía entre la lengua hablada y la lengua escrita, ya que sólo el sonido mantiene una relación natural con el sentido.

3. La Gramatología

Ante la lingüística saussuriana, Derrida propone una gramatología que no sólo pone entre paréntesis los conceptos de habla y escritura, sino que denuncia la pobreza de las oposiciones metafísicas y los mitos de la palabra original, la plenitud del ser, el sentido y la presencia. El punto de partida es la escritura, que posibilita la crítica de la lingüística de la voz como expresión del sentido. Pero no privilegiando a la escritura, sino destacando la ausencia que la caracteriza ante la voz como condición de todo signo, en tanto que *iterable*, reiterativo, más allá de la intención de comunicar, pues todo significado está en posición de significante, desde que pertenece a la cadena significante que cons-

tituye el sistema de las significaciones. Si el signo representa a la cosa, que hace presente una ausencia, entonces el signo sólo puede ser pensado a partir de la presencia diferida. Entonces el lenguaje pierde la seriedad que Platón le atribuye en relación al juego de la escritura y se transforma en un divertimento de signos siempre descentrados de sí mismos. Por ello Derrida anuncia el fin de la era del lenguaje y el nacimiento de la época de la escritura (liberada de la *fonè*), como la matemática, que es una escritura que prescinde del sonido. La misma escritura alfabética, paradigma de la fonetización de la escritura, se topa con el límite de la puntuación; las escrituras no-fonéticas como la china o la japonesa poseen elementos fonéticos, pues hay culturas en las que la escritura en lugar de reducir la voz la sistematiza.

El lenguaje es uno de los problemas principales de la filosofía, en tanto es la condición de su posibilidad. En consecuencia, lo más importante para Derrida es el problema de la escritura, ya que implica a todo el pensamiento metafísico. El más importante debate gira en torno al límite de la filosofía, dado que se asume como filosofía del sentido al proteger al logos y la presencia, así como al privilegiar la voz frente a la escritura.

Ante el agotamiento de la tradición y la emancipación del logos, la voz y la presencia, la gramatología propone el pensamiento de la huella y la diferencia. El programa de Derrida, que no es mecanicista ni teleológico, busca hacer temblar al pensamiento tradicional occidental,²⁰ a través de una lectura nietzscheana que pretende escribir la filosofía de otra forma, teniendo en mente dos ejes fundamentales: la gramatología y la operación textual. Una gramatología que es elevada al rango de una ciencia general de la escritura. Aunque ciencia y escritura ya no son términos asimilables al saber tradicional; la gramatología supone una nueva científicidad, impensable desde el logocentrismo. El camino hacia esta nueva ciencia exige, como en un palimpsesto, descubrir un texto más antiguo bajo las frescas escrituras, que evidencien el logofonocentrismo occidental. No se trata de demoler sino de desedimentar y deconstruir todas las significaciones que se gestan en la verdad del logos, para que aparezcan los obstáculos epistemológicos y culturales que fundamentan los prejuicios del pensamiento tradicional, a fin de desmitificar todas las desvalorizaciones del sistema jerárquico y dicotómico del pensamiento metafísico, que margina a la escritura.

Por tanto, la gramatología procede negativamente, pues no es una episteme clásica. La gramatología no es una ciencia humana ni una ciencia regional, ni pretende serlo. La gramatología es un programa que aspira a ser una teoría general de la escritura, entendida como *grama* o *grafema*, a saber, como inscripción y átomo irreductible de la *archi-escritura* en general, que no se incluye en un sistema metafísico de oposiciones, ni en el origen del sentido. La gramatología produce un nuevo concepto de escritura como *grama* o *différance*, que supone reenvíos que impiden que un elemento simple remita, y esté presente, a sí mismo, ya que todo signo remite a otro, que a su vez no está presente. El grama es el concepto más general de la semiología, que se convierte en gramatología, que conviene tanto a la escritura como a la lingüística; esta *différance* es una estructura en movimiento impensable a partir de la dicotomía presencial ausencia. La estrategia derridiana introduce en la lingüística moderna un alto grado de tensión, pues tiende a terminar con la unidad de la palabra que promueve la metafísica. La lingüística al privilegiar la palabra desplaza a la escritura; a la misma unidad del signo como diferenciada y arbitraria de un significado y un significante, la entiende como unidad de la palabra sin huella. En cambio, la diferencia que introduce la gramatología es la huella como archi-huella, como el movimiento del origen absoluto del sentido. El pensamiento de la huella tacha el concepto de origen. La huella que propone Derrida señala la imposibilidad del original como presencia inmediata, dado que cada huella es huella de una huella al infinito. En consecuencia, el concepto de origen, de *archia*, sufre una *rature*, una tachadura, que señala la metáfora de un origen imposible como presencia metafórica, sin posibilidad de referencia. La estrategia de la *différance* es una genealogía de lo inconsciente, lo impensado y la escritura. Es una estrategia sin finalidad, que sólo sigue el movimiento de la huella como *différance*, como descentramiento, próxima al juego nietzscheano del mundo, que rechaza el origen, el telos y el centro. Estamos ante una *aventura seminal de la huella*.²¹ Ya no se puede pensar en el destino de la filosofía a partir de su comienzo sino de su clausura (que no es lo mismo que su fin). Este pensamiento de la huella rompe con el tiempo lineal, la lógica de la identidad y el centro: la metafísica de la presencia. La huella permite la estrategia de la deconstrucción, para la que no existe un origen simple sino complejo, que no ha desaparecido sino que jamás ha sido consti-

tuido, más que retrospectivamente por un no-origen: la huella, el origen del origen. La huella es el borrarse de la huella; no es perceptible ni imperceptible, se sustrae a la presencia, es el simulacro de una presencia que remite a otra huella. La huella, movimiento de la *différance*, posibilita los procesos de significación y de articulación del lenguaje. La huella permite que el espacio devenga tiempo y el tiempo espacio. Gracias a esta unidad del tiempo y el espacio, la huella tacha la presencia como fundamento de la significación. El tiempo y el espacio definen la *différance*, introducen un intervalo en cada elemento presente que lo separa de lo que no es para que siga siendo él mismo. El presente, síntesis originaria compleja de marcas, es la archi-escritura o *différance*, como espaciamento-temporización.

Es pues la *différance* la que hace imposible, en el habla y en la escritura, la presencia, ya que sin un intervalo entre las letras y los fonemas no existiría significación posible. La presencia no existe, dado que el signo no se somete a ninguna realidad. El signo está habitado por un vacío propio de su estructura, sin la cual estaría incompleto. Todo signo difiere su sentido, el encuentro con el significado, pues éste no es más que la ausencia de una presencia, que introduce el juego de las diferencias. Todo significado está en posición de significante, ya que parte del sistema de significación. En realidad, afirma Derrida: “La secundariedad que parecía poder reservarse para la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta ya desde siempre, es decir, desde la entrada en el juego. No hay significado que escape, eventualmente para caer en él, al juego de reenvíos significantes que constituye el lenguaje”.²² El sentido sólo se produce a partir de la duplicación del significante, que supone una emancipación del significante con relación al logos y a la verdad como significado originario, lo que no permite sostener que hay significantes sin significado, sino que no hay significados definitivos y trascendentales, al margen del sistema al que pertenecen. Pero en lugar de provocar una pérdida de sentido, según la metafísica, las diferencias potencian la significación. El habla y la escritura se abren a la interpretación, ya que ni el habla ni la escritura están atadas a un sentido fijo, pues poseen independencia y repetitividad. La escritura goza de independencia semiótica porque los signos escritos son independientes de los agentes individuales o colectivos, así como de una intención significativa concreta (significado o referente), ya que se pueden repetir en otros contextos. Asimis-

mo el habla, pues si los signos hablados son físicamente dependientes del emisor, sólo funcionan como significaciones en la medida en que son signos escritos, con independencia semiótica. Es la iterabilidad (repetición/alteridad) del signo lo que produce su alteración, su *différance* y *diseminación*.

La gramatología considera a la escritura en sí misma y no como sustituto de algo presente, más allá de ella. Rompe con la representación, que parte de la pérdida de la presencia originaria, para hacerla presente. La dualidad entre el mundo sensible y el mundo inteligible, cuyo fin anuncia Nietzsche con la muerte de Dios, atada a las oposiciones metafísicas, provoca el rechazo de la metafísica, como rechazo de lo externo y sensible, del cuerpo y el significante. La gramatología nace con la muerte del logos como foné, así como de los valores absolutos. Pero la escritura no es anterior al lenguaje. Invertir las oposiciones y jerarquías no conduce a la liberación. Lo importante es que la escritura no es secundaria ni accesoria al lenguaje sino esencial, condición de todo lenguaje. Hablar de archi-escritura supone una reflexión trascendental, pero provisional y transitoria, ya que la *archia* es tachada. La archi-escritura engloba a todos los signos en general, cuyo movimiento se juega en la *différance*, que Derrida extiende al texto en general, sin fronteras, a cuya interpretación se entregan los hombres y las mujeres. El texto designa una época y una cultura. En realidad “no hay nada fuera del texto”,²³ ya que es la misma historia. Por ello Derrida insiste en rehacer la historia de la escritura, a fin de que la historia misma sea escritura, movimiento de la grama, pues la historia y la vida son huellas. Ya no se trata de una historia del sentido, pues la significación es *différance*. La historia pierde autoridad y privilegio, para dar paso al texto general, liberado de la temporalidad lineal y de un sujeto que le da sentido.

Nietzsche, Heidegger y Derrida proponen un retorno trágico al origen, vivido como una desgarradura que libera del origen mismo, gracias al rechazo de la recuperación. Así, la genealogía nietzscheana no va al origen de la tradición, sino al azar del comienzo, al sótano de su maldad, donde ninguna verdad los protege. Aunque la genealogía requiere de la historia para tachar su origen, pues deja entrar en la historia la guerra entre las fuerzas, las diferencias. No se trata de la muerte de la historia sino del desplazamiento del centro: el hombre, la conciencia, el tiempo lineal, la razón y el sentido, la suprahistoria. La genealogía no busca el origen ni la memoria; Nietzsche y Derrida hablan

una historia sin sujeto originario ni teleológico, que parte de la actualidad y de los puntos débiles, para ver surgir los problemas y pensar la historia como escritura, como liberación de la mirada humanista del mundo.

La gramatología no es un saber sobre el hombre ni una ciencia de la cultura, ya que no piensa a la escritura con las categorías tradicionales ni las oposiciones metafísicas. El objeto de la gramatología es *el nombre del hombre*, dado que se libera del concepto de hombre; por lo que renuncia a la errada idea de que hay pueblos sin escritura e historia, negando el etnocentrismo como concepción precientífica del hombre. Al tachar el significado trascendental, las significaciones se extienden y se dispersan los límites del mundo. Al tachar la primacía de la voz, se fractura la existencia de un mundo real, inteligible e inmediato, que el hombre puede conocer. Es la fe en una presencia plena (Dios, Realidad y Hombre) la que impide aprehender el mundo. El hombre es un acontecimiento en la historia como escritura, susceptible de desaparecer; el hombre es producción y reproducción de la huella, diseminación de la grama, dentro de una historicidad que decreta el programa.

Derrida se alimenta de Nietzsche, de la crítica de la filosofía como indiferencia hacia la diferencia. Asimismo de Freud, sobre lo inconsciente a partir del espaciamento, el pensamiento de la huella y el de la temporización, que Derrida asimila para la *différance* (con a, como paso equívoco de un diferente al otro). En las oposiciones de la filosofía cada término se presenta como *différance* del otro: lo inteligible como sensible diferido, el concepto como intuición diferida, la cultura como naturaleza diferida. Lo señala Derrida: “Podremos, por consiguiente, denominar *différance* esta discordia ‘activa’, en movimiento, de las fuerzas diferentes y de las diferencias de fuerzas que Nietzsche opone a todo el sistema de la gramática metafísica en todas las partes donde esta última rige la cultura, la filosofía y la ciencia”.²⁴

Ahora bien, invertir el platonismo y superar la metafísica exige interrogar el concepto de verdad. Por ello Nietzsche se coloca más allá de lo verdadero y lo falso, así como más allá del bien y del mal, no como resultado de un escepticismo, sino para tachar la tradición metafísica sobre el Ser. A partir de aquí, Nietzsche ya no pregunta ¿qué moral? sino por la procedencia de los prejuicios morales. Ya no interroga por la posibilidad de la metafísica sino por la función que cumple, para saber lo que conforma la verdad. Por ello Nietzsche

aplica la genealogía al conocimiento, que desde su perspectivismo no busca la verdad, añejo valor al servicio de los hombres desdichados, que se engañan para no ver la pobreza del intelecto humano ante la naturaleza, que los lleva a errar al creer que pueden tener las cosas en una forma inmediata y pura, olvidando que las metáforas no son las cosas mismas.²⁵ Ello no suspende la búsqueda de la seguridad que aporta el conocimiento al hacer comprensible el mundo, así como a reforzar la creencia en que el hombre es la medida de todas las cosas. Mientras el conocimiento posibilita la permanencia del individuo, el lenguaje conserva el lazo humano. El hombre se miente a sí mismo y a la comunidad con el lenguaje, que liga a la gregariedad humana. Así es como la imaginación humana, que es capacidad creadora, base de lenguaje y el conocimiento, es también la causa de la represión inconsciente. Nietzsche habla del paso de la palabra al concepto, del lenguaje creador al código que liga a la sociedad. Las palabras que en el origen eran metáforas, al convertirse en conceptos, obligan al sujeto a refugiarse en un mundo “seguro”. El origen de todos los conceptos es metafórico, pero su uso convencional los vacía del contenido original. La supuesta identidad entre el concepto y el ser procede de la confusión entre la gramática y el mundo real. Por temor a lo indecible, el conocimiento se transforma en ficción. Es la convención la que introduce la dicotomía verdad/mentira; la verdad es el producto del uso adecuado del código social. Pero como el hombre olvida que él es el que ha creado las convenciones, cree que está ante verdades. La verdad es la represión inconsciente de la mentira colectiva. La verdad es un ejército de metáforas gastadas pero útiles para la conservación humana. Por ello Nietzsche le arranca a la metafísica su posibilidad suprasensible. Es necesario desmitificar la verdad absoluta, pues la verdad es subjetiva y está al servicio de la vida. La unidad del conocimiento está desgarrada, es trágica y creativa, como la *différance* derridiana. Derrida también tacha el concepto de verdad ligado al logos; no hay verdad que no esté determinada por la *différance*.

Derrida también recurre a Freud para enriquecer la *différance*. Como se sabe a través de la lectura de Lacan, en la obra de Freud sólo encontramos referencias al lenguaje, reenvíos de inscripciones y ciframientos que exigen ser descifrados. Para Freud hay un texto que ya está *inscripto* en lo inconsciente y que siempre retorna en la vida del sujeto, por la compulsión a la repetición; por

ello afirma Lacan que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*, pues es *el discurso del Otro*. Para Freud el lenguaje va más allá de sus fronteras familiares, hasta la escritura, ya que el sueño es una escritura figurativa.²⁶ Derrida parte de un problema freudiano: dar cuenta del funcionamiento de la vida psíquica, de su capacidad de recibir estímulos y de modificarlos, para destacar que el fundamento del psiquismo humano es la diferencia imperceptible entre las diferentes huellas mnémicas. Por ello Freud habla de la imposibilidad de la traducción, de un *ombbligo del sueño* que es resistente a la interpretación. El texto inconsciente no es una verdad última ni una traducción definitiva. La conciencia es un presente constituido, una representación que nunca ha sido presente, dado que entre lo consciente y lo inconsciente no hay continuidad sino heterogeneidad, pues entre ambos sistemas se interpone la censura. Mientras que los estímulos que no exigen un gasto excesivo de energía son conservados por la conciencia, los que hacen peligrar la energía son expulsados por la censura de la conciencia hacia lo inconsciente. La vida psíquica difiere las descargas mortales. El placer total (el goce) es la muerte. El placer (que se alcanza de sesgo) se encuentra diferido por el principio de realidad (que aplaza la muerte). La vida es huella, un permanente diferir. Freud piensa la vida como huella, antes que al ser como conciencia. Lo originario, tanto para Freud como para Derrida, es una ficción teórica, ya que no es más que repetición y diferencia, origen tachado. La metafísica desea la presencia, y no se resigna con una representación o simulacro. El papel tranquilizador de la presencia es un engaño más; la presencia (el goce) conduce a lo siniestro (*Unheimliche*) o a la muerte. El goce sin el símbolo, que nos diera la presencia, sería la muerte. Es fácil aquí reconocer a Lacan, que opone el goce (*genuss*) al placer (*lust*), según la lectura que hace Kojève de Hegel, en la que el placer es el límite al goce, pues la prohibición del goce pertenece a la estructura simbólica del lenguaje, por la que “el goce está prohibido para aquel que habla, como tal”.²⁷ El rodeo y la perversidad, que protegen de un gasto mortal, difieren el goce insopportable. A esto se debe que la presencia es deseada pero temida por la metafísica. Pero el goce diferido divide al sujeto, lo separa de sí mismo. Un sujeto que ya es ajeno al logofonocentrismo occidental.

De igual modo la *différance* derridiana está ligada al pensamiento de Heidegger, quien es conducido por la pregunta por el Ser, desde la analítica

trascendental de *Ser y tiempo* hasta el *Ereignis* (que traduzco por *acaecer del ser*). La lectura de la historia de la filosofía conduce a Heidegger a denunciar el olvido del Ser, el abandono de la diferencia entre el Ser y el ente, no por distracción sino por el fracaso de la metafísica para pensar la diferencia. Y es que la metafísica parte de que la diferencia entre el Ser y el ente es diversa a la que existe entre los diferentes seres, en la medida en que ha interpretado la diferencia a partir de Platón como participación (*methexis*), como pensamiento representativo, según la metafísica occidental y la teología que acompaña a tal pensamiento. Así, la determinación del Ser es la presencia, no del Ser sino del ente, pues el Ser sólo es pensado como ser de los entes, para unificarlos y diferenciarlos, ocultándose tras ellos, para reducirse a fundamento; de modo que el Ser es olvidado en sí mismo.²⁸ El olvido del Ser, abandono de la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, desconoce la esencia del Ser. Es el hombre, como ser ahí (*Dasein*), el ente de la reflexión ontológica, por su apertura al Ser, dada la interpretación de su sentido. Heidegger abandona el proyecto de su ontología fundamental, pues su lenguaje es metafísico. El giro (*Kehre*) de la reflexión heideggeriana no es un fracaso del proyecto filosófico, que lo lleva a renunciar a escribir la tercera parte de *Ser y tiempo*, sino un desvío hacia la preocupación por el destino del Ser, en el que la diferencia entre Ser y ente ha sido olvidada. Es la renuncia a pensar la diferencia ontológica la que le permite el acceso al Ser por la vía del *Ereignis*. Pensar el Ser requiere prescindir de la metafísica del Ser como fundamento del ente, para develar el ocultamiento, en el “se da” (*es gibt*), pues el Ser es un don. En *Tiempo y ser* ya no denuncia a la metafísica por confundir el Ser y el ente, sino por no haber sabido reconocer la gratuidad del Ser como don, pues se queda en el don como ser del ente. El Ser no es presencia sino donación de su verdad. Una esencia (riqueza) que exige interpretar la multiplicidad del don original al nivel del Ser. Pero riqueza no de la presencia, sino del don del Ser. El sentido del Ser es un dejar-desplegarse-en-la-presencia (*Anwesenlassen*), que es el despliegue mismo de la presencia, que va de lo oculto a lo abierto. El Ser es destinación del Ser como presencia (*Anwesen*), y el tiempo se manifiesta como “porrección” (*Reichen*), donación hacia lo abierto en que se da el Ser y que designa el espacio del tiempo: el pasado, el presente, el futuro y la dimensión que los relaciona. El Ser se despliega en la presencia, en lo abierto de los tres tiempos, pues la presencia, que no se agota

en ninguno, favorece el movimiento a la vez que unifica los destinos del Ser en sus diferentes eras. Por ello la superación de la metafísica exige el rebasamiento del concepto de tiempo fundado en lo familiar, en la primacía del presente como temporalidad. Asimismo, para Derrida la pregunta por el Ser y la diferencia ontológica son etapas necesarias. Mas Derrida afirma que la diferencia óntico-ontológica aún se encuentra anclada a la metafísica. Entonces recurre a Nietzsche para abrir la verdad del ser a una *différance* que no esté determinada por la diferencia entre el ser y el ente. Derrida no ignora a Heidegger, sólo quiere superar la metafísica. Pero sí desconfía de la crítica heideggeriana de la temporalidad originaria como pregunta por el sentido del Ser. Y es que para Derrida el concepto de tiempo es ontoteológico, dado que toma conceptos de la metafísica, marcando el paso de la temporalidad originaria a la derivada, que coincide con la caída hegeliana. No así la *différance*, que muestra que lo originario es que no hay origen.

Derrida desplaza el problema de la diferencia óntico-teológica y del *Ereignis*, para abrirse a la *différance* que se desarticula en las sustituciones diferidoras, gracias a la huella. Así, la *différance* no puede ser determinada por la diferencia ontológica, ni nombrada, pues no existe, no es un ente. Al contrario, es el ser como presencia lo que la *différance* cuestiona, abriendo la diferencia entre el ser y el ente. La *différance* no es un ente; es un peligro para toda esperanza de la presencia pasada o futura. Ni palabra ni concepto ni principio, la *différance* excede el ser, rebasa las oposiciones metafísicas. Pero no es inefable, se escribe, es un texto sin superficie ni límite; es grama que se resiste a ser leída como texto metafísico, como un giro estratégico que rebasa la escritura pura y fonética. La *différance* es un continuo movimiento de diseminación de la lectura y la escritura, un texto que no tiene comienzo y que sólo remite a sí mismo.

4. La deconstrucción del texto

Consecuente con el pensamiento de la diseminación, las denuncias que Derrida hace al pensamiento metafísico no terminan por anularlo, pues ello significaría estar en la tierra de nadie. En la superación de la metafísica hay un límite

siempre presente. Por ello la gramatología opera en el margen entre el interior y el exterior, a fin de escapar de la dualidad metafísica. Derrida señala dos posibles estrategias para enfrentar a la metafísica. Por un lado, la deconstrucción, que repite los conceptos y problemas originales, recurriendo a la lengua disponible, más no sin correr el peligro de confirmar lo que se quiere deconstruir. Por otro lado, el cambio de terreno, instalándose fuera e introduciendo la discontinuidad y la ruptura radical. La primera estrategia es implementada por Heidegger, como crítica interior al pensamiento metafísico, explorando sus posibilidades y señalando sus contradicciones y debilidades. La segunda estrategia, adoptada por el marxismo, busca un cambio abrupto de terreno, interrogando la historia de los conceptos. Como optar por una de las dos estrategias es complicado,²⁹ Derrida decide integrar, sin destruir, ambas, ya que la transgresión corre el riesgo de precipitarse en la regresión. La estrategia de la gramatología no consiste en colocarse más allá de la metafísica, pues la tradición no puede ser denunciada ni anulada desde el exterior, sino en habitarla, llevándola hasta el límite, para que muestre sus supuestos y debilidades.

La deconstrucción resulta así un principio dinámico que permite abordar cada texto en la singularidad de sus fisuras. La gramatología aspira a señalar las grietas que fracturan a la metafísica, mostrando la falla de la presencia, es decir su incompletud radical. Deconstruir consiste en desmontar la cultura occidental para mostrar que detrás de sus creaciones hay juicios de valor con una cierta coherencia, así como interrogar lo que la tradición occidental ha disimulado y prohibido. La estrategia de la deconstrucción, que es prudente pero eficaz, no aspira a suprimir las jerarquías, instaurando la anarquía, que es solidaria del poder establecido, sino transformar la estructura jerárquica, invirtiéndola. Por ello la deconstrucción es el rechazo a todo lo que margina a la escritura.

Hasta aquí, se trata de una labor en el terreno y el sistema. Ahora hace falta marcar, con esta doble escritura, la distancia entre la inversión y la irrupción de un nuevo concepto que ya no se somete al antiguo gobierno, haciendo estallar una escritura al seno del habla. Para poder tomar distancia es preciso diseminar el texto unilineal, puntual o firmado por un solo autor. La deconstrucción es lectura y escritura de un texto descentrado, que trata de estar dentro y fuera de la metafísica, a saber, en su interior, señalando el desli-

zamiento del sistema hacia un nuevo terreno. Se trata de un poder de dislocación que se difunde en el sistema, para fracturarlo, a la vez que delimitarlo. La deconstrucción es una estrategia textual, que pretende desplazar el discurso tradicional hacia su clausura, gracias a una economía afirmativa del pensamiento.

Pero no basta cambiar de terreno, también hay que transformar el tono y el estilo. Así, la deconstrucción resulta ser un procedimiento. Para leer y escribir de otro modo, tanto la cultura como la filosofía, gracias a una doble estrategia que permite la diseminación de la *différance*. Como se sabe, la filosofía, acorde con el sistema jerarquizado de oposiciones, parte de una dualidad primordial, a saber, la forma y el contenido del lenguaje, privilegiando el contenido y desterrando la forma al campo de la retórica y la estilística. El estilo, en consecuencia, sólo desde la mirada estética es un fin en sí mismo. Así para la filosofía tradicional, el estilo sólo es un medio para transmitir el contenido. Sin embargo, existen pensadores que han rescatado al estilo de su exilio, pues el problema del lenguaje ha resultado ser la posibilidad y la imposibilidad de la filosofía misma, en razón de que implica la relación entre el lenguaje y el pensamiento. No sólo se trata de la relación entre la filosofía y su lenguaje, al que en última instancia se podría depurar; finalmente los conceptos no son metafísicos en sí mismos, en tanto que forman parte de la cultura occidental. El problema de la relación entre el lenguaje y el pensamiento tiene que ver con el lenguaje de Occidente, que sólo se agrava con el poder y la violencia del pensamiento metafísico. Un crítico del pensamiento occidental debe ser cauteloso, a fin de que su filosofía no sea devorada por lo que trata de desarmar. Para tal fin se requiere que un estilo difícil para transmitir un pensamiento sencillo, no sea juzgado como una pose o un barroquismo gratuito. El estilo es una elección filosófica sensata, a través de la cual se busca una expresión coherente con las opiniones filosóficas, para comunicar lo indecible. Tras los pasos de Nietzsche y de Heidegger, Derrida elige el estilo para deconstruir la metafísica. Se trata de una nueva escritura, hecha de diversas lenguas y varios textos, es decir, de un cambio de estilo, un estilo plural, a la manera de Nietzsche.³⁰ Un lenguaje liberado de la representación, que se promete múltiple, polisémico, dialógico, profético, trágico, ditirámico, aforístico, poético, es decir, un lenguaje rico en afirmaciones breves que no necesiten pruebas, a la vez que pro-

muevan una auténtica renovación hermenéutica. Ahora se entiende por qué Nietzsche cambia de estilo, a saber, para renovar la filosofía, para llevar a cabo una operación quirúrgica en la escritura, a fin de transmitir un *pathos* y un ritmo poético, más poderoso que el argumento y el sentido. Ante la realidad de que el hombre es prisionero del lenguaje, Nietzsche propone una nueva forma de escribir filosofía. Asimismo, paralelamente a un nuevo estilo, Nietzsche exige una escucha renovada, una escucha musical, un arte de la interpretación. Como Montaigne, Picasso, Freud y Lacan, Nietzsche no busca, encuentra lo que se oye, en el relámpago de la sonoridad de las palabras.

Al igual que a Nietzsche, a Heidegger le preocupa el lenguaje, en consecuencia, la renovación del estilo. Como se sabe, el pensamiento de Heidegger, marcado por la pregunta por el Ser, de cuyo olvido es responsable el pensamiento metafísico, abandona el proyecto de la ontología fundamental para poder pensar el Ser a partir del *Ereignis*, en el marco de la reflexión sobre el lenguaje, pues el hombre no puede pensar el Ser a partir de los conceptos con los que cuenta. De lo que se colige que se precisa pensar más allá de lo pensado, lo dicho y lo conocido, a fin de dirigirse hacia lo impensado y lo no dicho. A esto responde que Heidegger no sólo se dirige a un no-decir que dice sino a un lenguaje que fluye de un silencio original. Así surgen expresiones como *el habla habla*, o bien el *tiempo temporea* e incluso el *Ereignis acaece*, para poder comprender el Ser. Como para Heidegger, el enunciado derridiano la *différance que difiere* no es una tautología sino un pensamiento del texto (que desde una lectura freudiana y lacaniana, no alejada de Nietzsche, Heidegger o Derrida, es también un texto que piensa), que se ha desembarazado de las deudas morales, lógicas y ontológicas, que guían al pensamiento (aunque se sabe que esta última posición no la comparten ni Freud ni Lacan). Ahora bien, dado que el abandono del Ser es también olvido de la condición del ser del hombre, existe una pésima comprensión del lenguaje, al tomarlo como algo adquirido para expresarse y comunicarse. Pero gracias al *Ereignis (el acaecer del ser)*, la relación del hombre con el lenguaje y el Ser se perturba. Como el hombre está situado en el alumbramiento (*Lichtung*) del Ser y su acaecer (*Ereignis*) existe una copertenencia del Ser y del hombre, que se manifiesta en lo más esencial del lenguaje, que ya no es instrumento ni siervo del hombre, sino que lo habita y lo escucha, lo que le permite reconocer que su pensamiento se aproxima al

decir del poeta. Gracias a una nueva relación con el Ser y a un renovado decir es posible evitar la metafísica y su concepción del hombre como sujeto metafísico. Así, cuando Heidegger escribe sobre Rilke, Hölderlin, Trakl y George, no tiende a llegar al concepto sino a la vivencia del Ser, a través del desbordamiento del poder soberano del lenguaje. La esencia del lenguaje ya no expresa la interioridad humana, sino que muestra e indica el acaecer del Ser (*Ereignis*) en un decir original rebelde a la teoría del juicio. Mientras el lenguaje lógico sirve y comunica, la esencia poética del lenguaje hace posible la poesía, pues sólo en ella es el lenguaje el que habla: *el habla habla*.³¹ El hombre no se sirve del lenguaje sino que lo escucha; no lo conduce pues es conducido.

Pero no se trata de un dejarse habitar pasivo, ya que el poeta es un creador, sino de ser consciente de la propia capacidad. De modo que el hombre regresa a su patria y deviene poeta cuando es capaz de pensar, escuchar e interrogar al Ser. Para ello es preciso escuchar más que hablar, callar más que charlar, habitar el misterio más que resolver la existencia. En suma, se requiere de la poesía y del pensamiento místico que recuerdan, como el poeta, lo más original. Así es como el pensamiento se aleja de la ciencia y la técnica, y se aplica en edificar, con el lenguaje poético, la casa del Ser, a fin de habitar la verdad del Ser como acaecer (*Ereignis*).

Nietzsche, Heidegger y Derrida comparten preocupaciones y estrategias, como el lenguaje y el cambio de estilo de la filosofía, a través de violentar a la escritura. Pero mientras Nietzsche y Derrida procuran fugarse de la metafísica, Heidegger es cautivado por el poder de la metafísica, bajo el supuesto de que conduce a la presencia. En realidad el significado trascendental del Ser heideggeriano no tiene nada que ver con la *différance* derridiana. Mientras Heidegger habita en su casa, Nietzsche y Derrida viven exiliados y extraviados. Al postular el lenguaje como impersonal, Heidegger deja escuchar ciertos ecos y de la mística y la teología. Al afirmar que *el habla habla*, descentra a la conciencia, pero privilegia la voz y el sentido. En cambio, la estrategia que a Derrida le parece más eficaz para rebasar la metafísica es la nietzscheana, pues rompe con el concepto clásico de interpretación, a partir de proponer que el lenguaje es un peligro y una danza sin fin. De lo que se colige que la lectura se convierte en un arte de la interpretación que no pretende decir la última palabra en el concepto, la verdad o el significado. Como afirma Derrida:

“Porque empezamos a escribir, a escribir de otro modo, debemos releer de otro modo”.³² La lectura es pues el arte de la interpretación.

La deconstrucción no comparte la tradición crítica, en tanto que negativa. Su estrategia es una lectura que posibilita una nueva escritura. No se trata de un método que supone un camino seguro para andar. Se comprende entonces por qué la deconstrucción mantiene una relación de conjunción/disyunción con la hermenéutica. Derrida, a partir de Nietzsche, sostiene que hay que reinterpretar la interpretación. En realidad, la búsqueda de la verdad y la comprensión del sentido último del proyecto hermenéutico clásico es incompatible con el pensamiento de la *différance*. Por ello, a la hermenéutica como desciframiento del sentido o de la verdad de un texto, Derrida le opone la interpretación productiva y transformadora. La hermenéutica que aún busca el sentido perdido, el significado del texto, el pensamiento del autor, aspira a comprender el pasado, la historia como sentido, manifiesto a través de una ética del intérprete. A esta historia Derrida le opone la historia de la inscripción de la huella, dirigida por la *différance*, sin origen ni sentido teleológico. La búsqueda misma del sentido perdido del texto supone reconstruir la supuesta perfección del texto. En cambio, la deconstrucción es heredera de la hermenéutica de la sospecha nietzscheana, atenta a las fracturas y los síntomas del texto, atenta a los márgenes que lee entre líneas, a fin de develar un mismo y diferente texto. La estrategia de la deconstrucción es una lectura atenta a los textos menores, desconocidos, los quiasmos, los comentarios de pasada y las notas a pie de página, para conceder a lo marginal la importancia que le da su misma marginación (represión). Si la interpretación tradicional atiende a lo central, la deconstrucción, acorde con Freud y Lacan, pone el acento en lo marginal, en el desplazamiento metonímico que crea un nuevo texto a partir del exceso de interpretación. Mientras la hermenéutica privilegia la verdad del texto para sacarla a la luz, a sabiendas de que el intérprete sólo podrá encontrar algunos sentidos y jamás la totalidad, la deconstrucción opone una poética a la hermenéutica universal.

Tal vez el diferendo fundamental entre la hermenéutica (incluso la polisémica) y la diseminación derridiana es que la primera se basa en el contenido semántica del texto, pero permanece en el horizonte metafísico de la recuperación del sentido y la verdad; se dirige al significado en términos de

referente. Pero abordar la polisemia no significa ningún progreso si se aspira a una lectura integral del sentido revelado. Como quiera, la polisemia evoca al sentido, a la representación. No así la diseminación, que parte de una diferencia inexorable: “Lo seminal... se disemina sin haber sido nunca él mismo y sin volver a sí mismo”.³³ La diseminación advierte que no hay la primera inseminación, ya que la simiente se dispersa, como la huella cuyo origen se difiere. El juego estratégico de la diseminación no es anárquico, pues es paralelo al poder de la escritura la muerte del logos y del padre para la metafísica), por lo que la diseminación es lo que no retorna al padre, obstaculizando la restitución de lo sagrado.

La diseminación es asimismo el juego intertextual, que inserta unos textos en otros, fracturando la noción misma de texto, en la medida en que evidencia la insuperable heterogeneidad del texto ante su supuesta unidad. En realidad, es la proliferación del texto lo que conduce al límite del texto y el referente: un límite, un margen, una demarcación que introduce, como lo llama Derrida, la cuestión de lo *liminar*, propio de la deconstrucción del texto, que trabaja en los márgenes. Ni dentro ni fuera de la metafísica sino en el margen mismo, donde es imposible introducir una diagonal entre lo interno y lo externo, se puede ver cómo es inasequible saber dónde termina un texto e inicia otro, ya que el texto es infinito. La diseminación de la escritura no puede suspender su curso ante un texto definitivo, dado que su referente siempre es otro texto. Se trata de una escritura que remite a sí misma y a otra escritura. De modo que la verdad no es adecuación del pensamiento a la cosa, como tampoco *aletheia* en espera de alumbrar (en los dos sentidos) la presencia, sino un juego que fractura la identidad y la presencia.

La deconstrucción es una lectura-escritura que excede el *logos*, el sentido, la denominación y la presencia, en la que los conceptos sufren un deslizamiento de sentido, transformándose en conceptos impensables; en realidad, la huella, la diseminación, la *différance*, se hacen indecibles, pues no se dejan aprisionar por ninguna definición ni significado último. Y es que los textos no quieren decir algo, producir conceptos, sino desplazar el sentido, a saber, distorsionar el sentido único. Se comprende por qué en los textos de Derrida abundan juegos de palabras, consonancias y ambigüedades, en busca de la riqueza poética del lenguaje.

Notas

1. Martin Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Odós, 1987, pp. 98-109.
2. Jacques Derrida, *Positions*, París, Minuit, 1972, p. 54.
3. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, p. 130.
4. Martin Heidegger, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 94-95.
5. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 23.
6. . Ver en particular los libros canónicos de Freud sobre lo inconsciente: “La interpretación de los sueños” (1900), en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, VI y V; «Psicopatología de la vida cotidiana (1901)», en *op. cit.*, t. VI, y “El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)” en *op. cit.*, t. VIII, en los que muestra que no es el sujeto el que habla si no que al ser atravesado por el lenguaje, vive la experiencia de ser hablado.
7. *Ibid.*, p. 33.
8. Jacques Derrida, *Positions*, *op. cit.*, pp. 69-70.
9. Aunque no debemos olvidar que para Lacan el falo es el significante del deseo, el mismo al que en la antigüedad griega no se le representa como un órgano sino como una insignia, como significante último, que se relaciona con todas las prohibiciones y los cortes. Asimismo, el falo es la pulsión de vida, lo que por el hecho de entrar en el orden significante es cercenado, escindido, tachado. Por ello Lacan habla del falo como significante de una falta en ser, tanto para los hombres como para las mujeres, puesto que permite todas las significaciones posibles.
10. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, pp. 127 y ss.
11. Platón, “Fedro”, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1974, pp. 853 y ss.
12. Jacques Derrida, “La farmacie de Platón”, en *La dissémination*, París, Seuil, 1972, p. 182.
13. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, pp. 203 y ss.
14. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, pp. 409 y ss.
15. Cristina de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 51.
16. *Cfr.* Maurizio Ferraris, *La hermenéutica*, México, Taurus, 2000, p. 39.
17. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 50.
18. Jacques Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 30.
19. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, pp. 70 y ss.
20. Jacques Derrida, “La différence”, en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 22.
21. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 427.
22. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 16.
23. *Ibid.*, p. 227.

24. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 19.
25. Federico Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Valencia, Teorema, 1980, p. 13.
26. Jacques Derrida, "Freud et la scène de l'écriture", en *L'écriture y la différence*, *op. cit.*, p. 323 y ss.
27. Jacques Lacan, *Écrits. A selection*, Londres, Tavistock, 1977, p. 319.
28. Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Narcea, 1978, p. 97.
29. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 163.
30. *Ibid.*, p. 163.
31. Martin Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, passim.
32. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 130.
33. Jacques Derrida, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 390.