

EL LABERINTO TEXTUAL. A J. DERRIDA IN MEMORIAM

Resumen: El presente artículo quiere ser un homenaje al desaparecido J. Derrida. Presenta las ideas centrales de su pensamiento (crítica al logocentrismo, “différance”, gramatología, diseminación, textualidad, etc.) y ofrece una introducción general a la comprensión de su aportación intelectual. Concluye apuntando la posibilidad de una doble lectura/interpretación de su obra (metafísica y/o pragmática), planteando la cuestión de la relación entre filosofía y literatura.

Palabras clave: Derrida. Logocentrismo. “Différance”. Deconstrucción. Textualidad. Filosofía y literatura.

THE TEXTUAL LABYRINTH. TO J. DERRIDA IN MEMORIAM

Abstract: The present essay wants to be a tribute to the missing J. Derrida. It presents the central ideas of his thought (antilogocentrism, “différance”, grammarology, dissemination, textuality, etc.), and offers a general introduction to the understanding of his intellectual contribution. It concludes pointing the possibility of a double reading/interpretation of his work (metaphysical and pragmatic), raising the question of the relation between Philosophy and Literature.

Key words. Derrida. Logocentrism. “Différance”. Deconstruction. Philosophy and Literature

IN MEMORIAM

Jacques Derrida es un texto. Jacques Derrida sobrevive como texto¹. En una entrevista, poco antes de morir, quedó escrito que no había pretendido sino dejar huellas en la lengua francesa². Si la lengua, en cuanto escritura, es el útero materno en el que la textualidad se engendra, la condición humana no es otra que la de escriba o amanuense de un palimpsesto permanentemente re-escrito (destruido, reconstruido, deconstruido) en el que el imposible acceso al original dota de relevancia insustituible a todas las huellas, indicios, tachaduras, erratas, márgenes, notas, remitencias y envíos que lo constituyen. Aherrojados en la contingencia/trascendencia del lenguaje, nuestro destino derridiano es errar por un espeso laberinto de signos, un caleidoscopio especular en el que la multiplicación de los desvíos nos aboca al mutismo de lo indecible e indecidible como límite y posibilidad de todo discurso³. Valga el presente artículo como un homenaje a uno de los filósofos más creativos y originales de nuestra época y como una invitación a la lectura de su obra, tan oscura y críptica —crítica habitual dirigida contra ella— como el desván heteróclito a que queda reducido el edificio, presuntuosamente espléndido, de la metafísica occidental tras una intervención deconstructiva; y tan provocadora y sugerente como la perplejidad y el suspense provocados por relatos venidos de territorios e itinerarios no transitados antes. *In memoriam*.

1. CRÍTICA DE LA METAFÍSICA: LOGOCENTRISMO, FONOCENTRISMO, ETNOCENTRISMO, PRESENTISMO

Derrida centra su crítica a la metafísica y al pensamiento del fundamento en la “materialidad” del pensamiento, e.d., en la materialidad del lenguaje. No hay pensamiento sin lenguaje. Pensamiento es lenguaje en acción. El lenguaje es un

1 G. Bennington/J. Derrida, *Jacques Derrida*, Madrid 1994 [París 1991].

2 Derrida falleció el 9 de octubre del 2004 en París.

3 Derrida en respuesta a la cuestión de si la deconstrucción amenaza la producción de conocimiento responde: “... no creo que la deconstrucción sea sólo o esencialmente aquella operación que, según dice usted, destruye la producción de conocimiento. No. O, mejor dicho, lo hace y no lo hace. Por una parte, puede de hecho bloquear o interrumpir cierto tipo de obra, de trabajo intelectual; pero, por otro lado, indirectamente produce conocimiento, indirectamente provoca una obra. Tanto los que se consideran deconstruccionistas como los que se oponen a ella trabajan a su modo, y creo que eso sin duda acelera la producción de conocimiento... Aunque reconozco que la deconstrucción puede paralizar la lenta y optimista acumulación positiva de conocimiento, también pienso que es, al mismo, productiva”, J. Derrida, *No escribo sin luz artificial*, Madrid 2006, 2ª ed., p. 182.

sistema de signos arbitrarios. El signo es algo material. En el signo se distingue significante y significado. La palabra es un signo.

La metafísica tradicional, orientada hacia la busca de la verdad, se ha centrado en el significado. El significado se encontraría, según ella, más allá de la palabra como su fundamento. El fonema sería un simple significante y el grafe-ma un significante de un significante.

El problema de la metafísica es para Derrida el problema del lenguaje. Y el problema del lenguaje es el problema de la escritura⁴. La cuestión de la metafísica se reduce para Derrida a una cuestión de lenguaje, centrada en torno al concepto de signo y al concepto de la relación entre palabra y escritura. La metafísica como historia de estas relaciones y el análisis de la estructura del signo permite mostrar la estructura y dinámica interna de la filosofía y la ciencia occidentales. Deconstruir la metafísica es descubrir su juego, descubrirla como juego y jugar dentro de su juego, sabiendo que se juega. No se sale sin más de la metafísica, se está en la “clausura” (“clôture”) de la metafísica, más que en su final⁵. La “clausura” de la metafísica es el “final del libro”. El libro —símbolo de unidad, orden y totalidad— se convierte en texto. La aparición de la escritura revela *après coup* el “origen” y la lógica del signo y de la metafísica, el libro, como lógica del signo. Y con ello la destrucción de la esencia del “signo” (signo de) y el desvelamiento de la realidad como signo-significante, signo-signo. La escritura es autorreferencial, juego de significantes. La escritura refiere al lenguaje y el lenguaje es un conjunto de signos. No hay referencia que no sea signo. No hay significado que no sea significante. No existe un orden exterior y/o un orden interior, sino un “orden” de signos. La escritura apunta a una “archiescritura”—desenmascaramiento de la realidad como texto, como “escritura primera” sin fundamento, ni origen, ni referencia. La escritura convierte el lenguaje en un juego de signos y entre signos (significantes), con lo que destruye la lógica del signo (significado): “L’avènement de l’écriture est l’avènement du jeu —dirá Derrida—; le jeu aujourd’hui se rend à lui-même, effaçant la limite depuis laquelle on a cru pouvoir régler la circulation des signes, entraînant avec soi tous les signifiés rassurants, réduisant toutes les places-fortes, tous les abris du hors-jeu qui surveillaient le champ du langage. Cela revient, en toute rigueur, à détruire le concept de “signe” et toute sa logique”⁶. La gramatología (“gramma”) es para Derrida ciencia de la escritura, del lenguaje en tanto que sistema de signos, y de la ciencia y la realidad en tanto que escritura. El estudio diacrónico —relaciones

4 Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, 14. En adelante se citarán abreviadamente los textos de Derrida, cuya referencia bibliográfica completa se encontrará al final del artículo.

5 Cf. *Ibid.*, 14.

6 *Ibid.*, 16.

entre palabra y escritura en la historia de la cultura— y sincrónico de la gramatología —estructura y teoría del signo— pone en evidencia el carácter derivado, secundario y suplementario, otorgado por la metafísica a la escritura; y permite à rebours desenmascarar el logocentrismo, fonocentrismo y presentismo de la metafísica.

La “racionalidad” que dirige la escritura no proviene de un logos, no es la racionalidad de la metafísica, fundamentada en la filosofía del ser como presencia, de la verdad como sentido y del sujeto como autoconciencia. La escritura inaugura la deconstrucción de esta racionalidad y la remueve de sus fundamentos: “La «rationalité» —mais il faudrait peut-être abandonner ce mot pour la raison qui apparaîtra à la fin de cette phrase— qui commande l’écriture ainsi élargie et radicalisée, n’est plus issue d’un logos et elle inaugure la destruction, non pas la démolition mais la dé-sédimentation, la dé-construction de toutes les significations qui ont leur source dans celle de logos. En particulier la signification de *verité*”⁷. La metafísica es logocentrismo. La idea de verdad nuclea la metafísica y es inseparable de una razón pensada como logos. Logos ha significado en la historia de la metafísica razón y sentido, sentido de la razón y razón del sentido, e.d., búsqueda del significado, de la esencia, del fundamento. Y logocentrismo es fonocentrismo⁸. La fuente del logocentrismo es la experiencia de la palabra hablada. Logos y phonè están inseparablemente relacionados. La esencia de la phonè y del logos (como “pensamiento”) es el sentido, el significado, lo dicho, lo referido al que se refieren. La voz es la presencia y proximidad de la palabra a sí misma. La hipostatización de la conciencia y del ser como presencia derivarían de la experiencia de la “transparencia” de la palabra, del “oírse-hablar” (“s’entendre-parler”)⁹. La palabra expresa la inmediatez a los estados anímicos interiores. “Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz” (Aristóteles)¹⁰. La primacía concedida en la metafísica al signo lingüístico (palabra hablada: voz-significado) sobre el signo gráfico (palabra escrita: significante de significante) radica en la inmaterialidad de la voz, en su presencia inmediata, en su sustracción a la contingencia y a la diferencia, en su interioridad y transparencia a la conciencia, que lo constituyen en modo de expresión ideal de la idealidad e inmaterialidad de las ideas y de la conciencia¹¹. La experiencia de la palabra inaugura para Derrida la experiencia metafísica del mundo o del mundo en claves metafísicas: “Le système du «s’entendre-parler» à travers la substance

7 *Ibid.*, 21.

8 *Ibid.*, 23.

9 *Ibid.*, 17, 23, 145 ss.

10 *Ibid.*, 21.

11 *Ibid.*, 236.

phonique —qui se donne comme signifiant non-extérieur, non-mondain, donc non empirique ou non-contingent— a dû dominer pendant toute une époque l'histoire du monde, a même produit l'idée de monde, l'idée d'origine du monde à partir de la différence entre le mondain et le non-mondain, le dehors et le dedans, l'idéalité et la non-idéalité, l'universel et le non-universel, le transcendantal et l'empirique, etc.”¹². El fonocentrismo determinó históricamente el sentido del ser como presencia (presencia de la cosa como eidos, como substancia, esencia, ousia, parousia, presencia del cogito a sí mismo como conciencia, subjetividad, intersubjetividad intencional, etc.)¹³ y el logocentrismo comparte la idea del ser del ente como presencia ideal de la cosa a sí misma y presencia de la idealidad de la cosa en sí misma. La metafísica, la época del logos (vehiculada principalmente por el platonismo y potenciada por el creacionismo e infinitismo cristiano), es la época del signo, de la teoría del signo. La distinción entre significante y significado, signans y signatum, sensible e intelligibile (aliquid stat por aliquo) pertenece esencialmente al pensar metafísico¹⁴. La estructura misma del signo refleja la estructura ontoteológica de la realidad, que a su vez determina la primacía del significado sobre el significante, del interior sobre el exterior, de la conciencia sobre la materia: “Le signe est toujours le signe de la chute”¹⁵. “Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance. L'époque du signe est essentiellement théologique”¹⁶. Pero la metafísica ha querido sustraer el significado, la verdad, el ser, la presencia al movimiento material de la significación en tanto que producción de signos. El signo tiene carácter secundario. El sentido, el significado, la verdad se relacionan inmediatamente con el logos finito o infinito y mediatamente con el significante. El significante por antonomasia es la escritura, significante de significante. Su pecado original es la caída en la exterioridad de lo sensible, la salida del paraíso de la presencia, el alejamiento del logos absoluto, preexistente, anterior o superior, de la inteligibilidad pura¹⁷. Su condición de ser se reduce a secundariedad, a artificialidad, a metaforicidad. El logos funda el sentido propio de la escritura en cuanto signo. Cuando en la tradición metafísica y científica se intenta describir recurrentemen-

12 *Ibid.*, 17. Cf. *Id.*, *La voix et le phénomène*, Paris 1967.

13 Cf. *Id.*, *De la Grammatologie*, 23.

14 *Ibid.*, 24.

15 *Ibid.*, 401.

16 *Ibid.*, 25. Las alusiones teológicas son continuas en la obra de Derrida, si bien desde un punto de vista deconstructivo; véase por ej. el ensayo «Edmond Jabès et la question du livre», in: *Id.*, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 99-116. Y quiere dejar claro que, a pesar de la aparente semejanza, su concepción no se identifica con una teología negativa; véase por ej. el ensayo «La différence», in: *Id.*, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, 6 s. La teología negativa sería derivada de la “différance”, no al revés.

17 Cf. *Id.*, *De la Grammatologie*, 25 ss.

te el logos de la realidad y del hombre como escritura (el libro de la naturaleza, la escritura de la naturaleza, el mundo como libro, la ley inscrita en la naturaleza y en la conciencia...), se entiende escritura en sentido metafórico¹⁸, como escritura primera inmaterial, viva, divina —por oposición a la escritura propia, material, muerta, artificial— y en referencia a la voz-palabra divina. La idealidad del logos reclama transparencia y la transparencia inmaterialidad. El privilegio de la palabra sobre la escritura, la sustracción del ser o del logos del ser a la materialidad y a la contingencia, la disolución del significante son una constante en la historia de la metafísica y fundan la diferencia irreductible entre significante y significado: el pensamiento del ser como pensamiento del significado transcendental, como “pensamiento obediente a la voz del ser” (Heidegger)¹⁹. La primacía de la palabra expresa la idealidad experimentada en el fenómeno de la unidad elemental e indescomponible entre voz y significado, sonido y concepto, y en la experiencia de inmaterialidad de la palabra que se disuelve una vez pronunciada, de la palabra como signo transparente. Para Hegel la lengua sonora funda la lengua visible, la palabra expresa de manera inmediata e incondicionada la inteligencia. La escritura es para él olvido de sí, exteriorización, lo contrario de la memoria interiorizante, el perderse de la autoconciencia en la historia. Sin embargo, la escritura en cuanto “Zeichen der Zeichen” (Hegel)²⁰, en cuanto escritura fonética o alfabética, expresa una ambivalencia en sí misma: por una parte, la servilidad del signo exterior; y, por otra, la dignidad del signo abstracto, más espiritual que la escritura pictográfica o jeroglífica, más inteligente y más próximo al logos absoluto: “l’esprit s’éloignant du concret sensible, dirige son attention sur le moment plus formel, le mot sonore et ses éléments abstraits, et contribue de manière essentielle à fonder et à purifier dans le sujet le sol de l’intériorité” (Hegel)²¹. Esta ambivalencia refleja el movimiento dialéctico entre espíritu o logos absoluto y letra o materia muerta; la dialéctica de la *Aufhebung* y de la metafísica de la identidad, de la apropiación²² y de la presencia incondicionada de la autoconciencia; de la dinámica histórica de la necesaria escisión y diferencia irreductible y, a la vez, de la reapropiación y disolución de la diferencia en el logos. Derrida considera la tesis hegeliana de la reapropiación como una “méditation de l’écriture” y a Hegel como “dernier philosophe du livre et premier penseur de l’écriture”²³. Heidegger, por su parte, piensa la diferencia, según Derrida, como límite entre presencia y ausencia del ser, como diferencia onto-

18 Cf. *Ibid.*, 24 ss.

19 Cit. in: *Ibid.*, 33.

20 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, parágr. 459 [Cit. in: J. Derrida, *De la Grammatologie*, 39]. Cf. *Ibid.* 39 ss. para el concepto de escritura en Hegel.

21 Cit. in: *Ibid.*, 40.

22 Derrida juega con el doble sentido de “propre”: lo propio y lo puro. Cf. *Ibid.*, 41.

23 *Ibid.*, 41.

lógica entre ser y ente, como “Spur” y “kreuzweise Durchstreichung” —“ser” tachado, permanencia del “ser” en su disolución, trazo borrado que deja leer la presencia de un significado transcendental²⁴—, como diferencia entre lenguaje del ser y ser del lenguaje; y la metafísica como historia del olvido del ser y de la diferencia. Con Heidegger se inaugura un pensamiento diferente de la diferencia, en el que ésta no es pensada desde la identidad. Afirmar que el sentido del ser no es un significado transcendental o transepocal, sino una huella significante determinada, es afirmar “en sens proprement inouï... que dans le concept décisif de différence ontico-ontologique, *tout n'est pas à penser d'un seul trait: étant et être, ontique et ontologique, «ontico-ontologique» seraient, en un style original, dérivés au regard de la différence*”²⁵.

2. LA DIFFÉRENCE

En este punto de inflexión sobre la diferencia, entendida como original y no como derivada, como condición de posibilidad de todo pensamiento y de toda “différence” secundaria, funda Derrida su pensamiento de la “différance” originaria. “Différance” es la clave del pensamiento para y de Derrida. Este neogramatismo es polisémico, incluye los sentidos de diferenciar (ser diferente), diferir (en el doble sentido temporal y espacial, aplazar y desplazar, diferimiento y desvío que suspende la satisfacción del placer, del deseo y de la voluntad) y tener diferencias (sentido polémico); y por medio de la grafía diferente (la **a** por la **e**), que tiene en francés únicamente valor gráfico, no fonético, manifiesta la intención de diferenciarse del fonocentrismo, logocentrismo y presentismo, e.d., de la diferencia habitual y la voluntad de definirse como pura grafía áfona, diferencia imperceptible en francés hablado, sólo en la escritura y en tanto que escritura²⁶.

La “différance” “originaria” no es propiamente ni origen ni fundamento, ni activa ni pasiva, ni palabra ni concepto, se sustrae continuamente al deseo de reducción identitaria del fonocentrismo y la filosofía de la presencia y excede las categorías de la metafísica, aunque se manifiesta en ella. La “différance” permite la deconstrucción y un nuevo pensamiento, más allá y más acá de las oposiciones clásicas, haciéndolas a la vez posibles. Mientras que la metafísica y la lingüística tradicionales han entendido el signo a partir de y en relación a la pre-

24 Cf. *Ibid.*, 38.

25 *Ibid.*, 38.

26 El término aparece por primera vez en: J. Derrida, *De la Grammatologie*, 38. Sobre los sentidos del término, cf. *Id.*, «La différence», in: *Id.*, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, 1-29, esp. 8 ss.

sencia (privilegio del significado anterior, autónomo y preexistente; secundariedad y exterioridad del significante), Derrida, a través y más allá del concepto saussureano de signo como algo arbitrario y diferencial, descubre una nueva noción de signo a partir de y en relación a la “différance”. La lengua es para Saussure un sistema de signos arbitrarios y diferentes, un sistema de diferencias y de relación entre diferencias: “dans la langue il n’y a que des différences”²⁷. El principio de la diferencia afecta al signo en su totalidad, como significante y como significado; ya que el significado no se da nunca puro y pleno, independiente del significante. Tomar en serio el signo pone en cuestión el “signo” y con ello la autoridad del significado, del sentido, de la substancia, de la “cosa” y de la presencia; pero también a su vez de la ausencia. La “différance” no se puede pensar ni como ausencia ni como presencia, sino como presencia/ausencia, como remisión a un límite y a una limitación, en la que se hace posible el pensamiento.

La “différance” recuerda la diferencia óptico-ontológica de Heidegger²⁸. Las nociones de origen y fundamento han funcionado en la metafísica ontoteológica como instancias negadoras de la auténtica diferencia. Con la tachadura heideggeriana se inaugura un “tour d’écriture”, la necesidad de pasar por la huella borrada, por el signo tachado, por la escritura filosófica, por la historia de la escritura del ser o del ser de la escritura como huella (“trace”). Para liberar a Heidegger de los últimos restos de presentismo y logocentrismo, podríamos hacer decir a Derrida que en realidad la historia de la metafísica, más que historia del olvido del ser, ha sido historia del olvido de la “différance”.

3. DEL FONOCENTRISMO A LA GRAMATOLOGÍA. DEL PENSAMIENTO LOGOCÉNTRICO AL PENSAMIENTO DE LA ESCRITURA

La escritura pone de manifiesto la peripecia metafísica y revela el juego de la diferencia. La consideración de la escritura fonética como instrumento representativo, secundario, derivado de la palabra, como “signo de signo” es común a la metafísica y a la lingüística (común a Aristóteles, Rousseau, Hegel, Saussure). La escritura se define por su exterioridad a la palabra. La escritura es “en elle-même étrangère au système interne” de la lengua y representa un peligro para la misma, dirá Saussure²⁹. La historia de la escritura sería una historia de accidentes sobrevenidos desde fuera al interior de la lengua. La amenaza de la escri-

27 Cit. in: J. Derrida, *De la Grammatologie*, 11.

28 Cf. Id., *Marges de la philosophie*, 10.

29 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 44. [Cit. in: J. Derrida *De la Grammatologie*, 51].

tura estriba en la “irrupción del afuera en el adentro”, en la contaminación y pervisión de lo natural por lo artificial, de lo interior por lo exterior, de lo auténtico por lo ficticio, de lo esencial por lo superficial, de lo espiritual por lo material, del alma por el cuerpo. El gesto platónico se repite recurrentemente: “L’écriture, la lettre, l’inscription sensible ont toujours été considérées par la tradition occidentale comme le corps et la matière extérieurs à l’esprit, au souffle, au verbe et au logos. Et le problème de l’âme et du corps est sans doute dérivé du problème de l’écriture auquel il semble —inversement— prêter ses métaphores”³⁰. El pecado original de la escritura consistiría en haber destruido la relación natural, así supuesta por la metafísica, entre sentido (significado, logos) y sonido (voz) del signo lingüístico, y en la usurpación de dicha relación por el signo gráfico: “L’image graphique finit par s’imposer aux dépens du son... et le rapport naturel est renversé”(Saussure)³¹. “Mais le mot écrit se mêle si intimement au mot parlé dont il est l’image qu’il finit par usurper le rôle principal”(Saussure)³². En el mismo sentido se expresa Rousseau: “L’écriture n’est que la représentation de la parole; il est *bizarre* qu’on donne plus de soin à déterminer l’*image* que l’*objet*”³³. El peligro, introducido por la escritura, consiste en sucumbir al juego de la apariencia y del artificio, al engaño de la promiscuidad de la representación entre representante y representado, a la pérdida del origen en su simplicidad. La escritura, al consagrar la imagen sobre la realidad, comete un acto de violencia contra el origen, lo destierra al olvido. La historia de la escritura es la historia de esta extraña usurpación e inversión de los derechos de la realidad por la imagen. Se termina por pensar como se escribe, olvidando que se aprende a hablar antes que a escribir. La escritura representa el juego narcista del desdoblamiento: “le double dédouble ce qu’il redouble”, dirá Derrida. Escritura significa olvido; olvido de una relación natural, simple, originaria e inmediata; “oubli parce que médiation et sortie hors de soi du logos”³⁵, olvido en tanto que mediación y extrañamiento. La escritura es simulación, máscara y travestismo, dirá Derrida con Saussure: “L’écriture voile la vue de la langue: elle n’est pas un vêtement mais un travestissement”³⁶. Lo verdaderamente inquietante de la escritura no es el hecho de que sea un simple acto de inversión de papeles, sino el que sea un acto

30 J. Derrida *De la Grammatologie*, 52. Derrida se refiere a PLATÓN, *Fedro*, 275 a.

31 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 46. [Cit. in: J. Derrida, *De la Grammatologie*, 53].

32 *Ibid.*, 45. [Cit. in: J. Derrida, *De la Grammatologie*, 54].

33 Cit. in: J. Derrida, *De la Grammatologie*, 54.

34 *Ibid.*, 55.

35 *Ibid.*, 55.

36 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 51. [Cit. in: J. Derrida, *De la Grammatologie*, 52].

de perversión que impediría reconocer la naturaleza del original o introduciría la duda sobre su existencia³⁷.

Rousseau considera la escritura como “supplément à la parole”³⁸. Y en esta definición encuentra Derrida la descripción más elocuente de la consciencia de la amenaza ambivalente de la escritura (“ce dangereux supplément”)³⁹. El suplemento, en el doble sentido de suplente y supletorio, de sustituto y añadido, significa siempre, a diferencia del complemento, una adición exterior, algo extraño en sí mismo a aquello con lo que se pone en relación⁴⁰. El suplemento contraría el deseo de la naturaleza y de la razón dentro de la lógica de la presencia. Pero el peligroso suplemento, que suple a la naturaleza, a la madre, al origen, al objeto puro del deseo por una mediación, ejecuta su perversión de modo seductor. En él se pone de manifiesto el movimiento psicológico del placer diferido en su ambivalencia: la dinámica de la frustración y de la sublimación. El deseo incestuoso del placer pleno y originario y, al mismo tiempo, el temor a la castración; frustración, que se resuelve en la sustitución onanista⁴¹. Placer y temor. Eros y Thanatos. El suplemento onanista no es ni la presencia ni la ausencia. Es amenaza y protección contra la amenaza, transgrede y respeta a la vez lo prohibido. La satisfacción del placer puro, que procuraría la presencia pura, significaría la muerte. La presencia pura es la muerte de la diferencia⁴². El placer puro de la presencia se revela como idealidad imposible e inalcanzable, y la idealidad, por su parte, no es sino una suplencia mítica, diferida en el tiempo. En realidad —piensa Derrida— no se dan más que mediaciones, cadenas de sustituciones, de suplementos: la escritura⁴³. En la escritura se da la reapropiación simbólica de la presencia y la consagración de la desposesión iniciada en la palabra. La autoafección de la voz en la conciencia (la palabra) es ya un desdoblamiento, la pre-

37 Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, 164 ss.

38 Cit. in: *Ibid.*, 207.

39 *Ibid.*, 203.

40 Cf. *Ibid.*, 208.

41 Cf. *Ibid.*, 215.

42 En otro lugar se refiere Derrida al nombre de Dios, tal como es pronunciado por los racionalismos clásicos, como otro nombre de la muerte, el ser infinito que reduce la diferencia en la presencia, la absoluta presencia indiferente y “l’indifférence même”. Cf. *Ibid.*, 104.

43 Derrida advierte contra la interpretación fundamentalista del psicoanálisis clásico y la interpretación lacaniana de la búsqueda del sentido en la hermenéutica analítica. Mantiene del psicoanálisis el método de la asociación inconsciente, el desplazamiento y diferimiento; pero entendido como deriva, como retorno a ninguna parte, como práctica de deconstrucción. Derrida critica el “falocentrismo” y la teoría de la castración de Lacan como todavía ligada a la lógica del sentido y del fundamento. Cf. J. Derrida, *La carte postale*, Paris 1980, 275 ss.; también comentario a Lacan de Welsch, in: W. Welsch, *Vernunft*, Frankfurt a. M. 1995, 275-290. En otro momento afirma Derrida: “Malgré les apparences, la déconstruction du logocentrisme n’est pas une psychanalyse de la philosophie”, J. Derrida, *L’écriture et la différence*, Paris 1967, 293.

sencia de la ausencia de la presencia⁴⁴. La metafísica, que excluye la diferencia, se da ya en el seno de la diferencia. La diferencia originaria no es ni positiva ni negativa, ni presencia ni ausencia. La diferencia es “la supplémentarité comme *structure*”, donde estructura significa aquí la complejidad irreductible, “à l’intérieur de laquelle on peut seulement infléchir ou déplacer le jeu de la présence ou de l’absence: ce dans quoi la métaphysique peut se produire mais qu’elle ne peut penser”⁴⁵, afirma nuestro autor. El mito del origen no es más que el mito de la suplementariedad anulada, del ser puramente adición, el mito de la desaparición de la “*trace*”. La escritura representa a la “*trace en général*”, pero no es la “*trace elle-même*”. “*La trace elle-même n’existe pas*”, no se deja pensar en categorías metafísicas de ser, ente existente o ente presente. El interés del metafísico y del lingüista por exorcizar la escritura revela la connivencia inconsciente en un común pecado de origen, en un gesto compartido de violencia originaria entre lenguaje y escritura. La escritura no es inocente y la deconstrucción de su relación tradicional con el lenguaje no conducirá a declarar su inocencia, sino a denunciar la complicidad del lenguaje en el pecado de usurpación. El lenguaje tampoco es inocente, porque el lenguaje es escritura, e.d., artificialidad y suplemento: “...la violence de l’écriture ne survient pas à un langage innocent. Il y a une violence originaire de l’écriture parce que le langage est d’abord... écriture”⁴⁸.

Lo que convierte el lenguaje en escritura es su condición de signo, conjunto de signos (Saussure). Escritura y lenguaje, en cuanto signo, pertenecen a la gramatología. Entre signo lingüístico y signo gráfico no hay diferencia en cuanto signos. Todo signo es arbitrario (Saussure). Todo signo es en su origen una institución inmotivada. Entre significante y significado no se da una relación de necesidad en cuanto signo. No hay una relación natural de jerarquía y subordinación entre significantes u órdenes de significantes. La idea misma de institución arbitraria resulta impensable antes de la posibilidad de la escritura y fuera de su horizonte⁴⁹. La tesis de la arbitrariedad del signo pone de relieve la relación convencional entre grafema y fonema y niega al signo carácter de “imagen”, de “representación”, de “símbolo”, de “icono”. La escritura no es “imagen”, dirá Derrida, “car le propre du signe, c’est de n’être pas image”⁵⁰. La escritura es más exterior a la palabra por no ser su imagen, pero al mismo tiempo más interior a la palabra por cuanto la palabra es ya escritura en tanto significante.

44 Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, 237.

45 *Ibid.*, 238.

46 Cf. *Ibid.*, 238.

47 *Ibid.*, 238.

48 *Ibid.*, 55.

49 Cf. *Ibid.*, 65.

50 *Ibid.*, 67.

Lo propio del signo es ser huella, impronta, rastro, traza: “trace instituée”⁵¹. Arbitrario no significa caprichoso, sino inmotivado. Significa que entre significante y significado no hay una correspondencia o relación natural y necesaria. Esto pone en cuestión, no la idea de relación o referencia, sino la idea misma de naturalidad, fundamento, verdad, la idea misma de la metafísica. Lo primero que se muestra en la huella es una diferencia como tal y la simulación del como tal del totalmente otro, una dinámica de ausencia-presencia: “Quand l’autre s’annonce comme tel, il se présente dans la dissimulation de soi”⁵². En la estructura general de la “trace immotivée” se ponen de manifiesto a la vez: la estructura de relación a lo otro, el movimiento de la temporalidad y el lenguaje como escritura. La inmotivación de la “trace” no reenvía a la “naturaleza” sino a la historia: “La trace est indéfiniment son propre devenir-immotivée”⁵³. Propiamente “il n’y a pas de symbole et de signe mais un devenir-signe du symbole”⁵⁴. La “trace” es anterior a la posibilidad del pensar metafísico y de la distinción entre lo natural y lo convencional, la naturaleza y la historia, la trascendencia y la contingencia: “La trace dont nous parlons n’est pas plus *naturelle* (elle n’est pas la marque, le signe naturel, ou l’indice au sens husserlien) que *culturelle*, pas plus physique que psychique, biologique que spirituelle. Elle est ce à partir de quoi un devenir-immotivé du signe est possible, et avec lui toutes les oppositions ultérieures entre la *physis* et son autre”⁵⁵. La “trace” se configura como estructura de envíos (“structure d’envoi”) y debilita el movimiento de la significación, al convertirlo en proceso infinito de remitencias entre significantes. El movimiento de la significación no termina en el significado transcendental como han pensado el logocentrismo y la metafísica de la presencia, movidos por el deseo de asegurar ese momento final. “La chose même est un signe”⁵⁶. La identidad para sí del significado se sus trae permanentemente a la evidencia intuitiva y se desplaza en un juego de envíos de significante a significante. Fenomenología pura del signo frente a ale tiología (Peirce)⁵⁷. La escritura es el juego del lenguaje —condenada por Platon en el Fedro como juego infantil frente a la seriedad adulta de la palabra. Este

51 *Ibid.*, 68.

52 *Ibid.*, 69. Sin embargo Derrida advierte de que “cette formulation n’est pas théologique, comme on pourrait le croire avec quelque précipitation. Le «théologique» est un moment déterminé dans le mouvement total de la trace”, *ibid.*, 69. En el ensayo «Edmond Jabès et la question du livre» trata detalladamente este tema; como ejemplo: “Si Dieu est, c’est parce qu’il est dans le livre”, *id.*, *L’écriture et la différence*, 113 s.

53 *Id.*, *De la Grammatologie*, 69.

54 *Ibid.*, 69. La similitud entre esta tesis y la tesis del debilitamiento del ser de Vattimo es palmaria y pone de manifiesto el intento de ambos por nietzscheanizar a Heidegger.

55 *Ibid.*, 69 s.

56 *Ibid.*, 72.

57 *Ibid.*, 72.

juego de la escritura, pensado como ausencia del significado transcendental, no es un *juego en el mundo* —como lo ha considerado siempre la tradición filosófica con la intención de contenerlo—, sino el *juego del mundo*, previo a la posibilidad de pensar cualquier otra forma de juego en el mundo⁵⁸. La gramatología se configura así en Derrida como “science de l'»arbitraire du signe«, science de l'immotivation de la trace, science de l'écriture avant la parole et dans la parole” y, por tanto, como ciencia más amplia que la lingüística y que la metafísica⁵⁹. La lengua no es una especie de escritura, sino una especie de la escritura: “La langue n'est pas seulement une espèce d'écriture, »comparable à l'écriture« —dit curieusement Saussure (Cours,33)— mais une espèce de l'écriture”⁶⁰.

La tesis de la arbitrariedad del signo remite a la tesis de la diferencia que la funda. Si el signo lingüístico no mantiene una dependencia natural y necesaria con el significado, si la lengua no es natural y necesariamente fonética, significa que el signo lingüístico implica una escritura originaria. Un lenguaje “natural”, “original” no ha existido nunca. El lenguaje ha sido siempre una escritura. Derrida llama a esta escritura de la diferencia o en tanto que diferencia más originaria que la palabra: “archi-écriture”⁶¹. La palabra viva representa el intento de borrar la diferencia originaria. La escritura histórica, en sentido “propio” ordinario, ha representado la amenaza del retorno de lo reprimido, de la imposible presencia, de la contaminación originaria, del movimiento sin origen, de la metaforicidad pura. La palabra ha intentado reprimir su “origen” escritural para asegurarse pretendidamente el poder del origen prístino e incontaminado de la presencia pura y de la identidad. La escritura ha sido relegada al inconsciente. La “archi-écriture” no es pensable sin la “trace”. En sí misma no puede ser objeto de una ciencia, porque no se deja reducir a la presencia; sino su condición. Condición de todo sistema lingüístico, ni se deja situar como un objeto lingüístico ni tampoco dispone de un lugar real, asignable en otro sitio más allá de o en otra parte que en el signo-huella. La “archi-écriture” es el movimiento de la diferencia, la síntesis originaria e irreductible, que permite a la vez pensar la temporalización, la relación a lo otro y el lenguaje; y que conserva en su movimiento la inadecuación irreductible entre “más acá” y “más allá”. En el movimiento de la “archi-écriture” la “trace” remite a un origen que a su vez se revela como “trace”, la “trace” como origen del origen, un recorrido de retorno a ninguna parte, posibilidad de la temporalización y del mito de origen o del origen como mito. La metafísica representa el golpe de mano para detener, controlar y dirigir en un único sentido esta dinámica de retorno, de reenvío, que se sustrae al origen al

58 Cf. *Ibid.*, 73. La presencia de temas nietzscheanos y heideggerianos es evidente.

59 *Ibid.*, 74.

60 *Ibid.*, 75.

61 *Ibid.*, 83.

mismo tiempo que guarda su memoria. La “archi-écriture” es, pues, “archi-trace”, e.d., “trace originaire”, con lo que se quiere acentuar que no es huella de una presencia no-huella anterior —y que, por tanto, tampoco es huella—. Así lo expresa nuestro autor: “Pour arracher le concept de trace au schéma classique qui la ferait dériver d’une présence ou d’une non-trace originaire et que en ferait une marque empirique, il faut bien parler de trace originaire ou d’archi-trace. Et pourtant nous savons que ce concept détruit son nom et que, si tout commence par la trace, il n’y a surtout pas de trace originaire”⁶².

La necesidad del concepto de “archi-trace” es deconstructiva, un momento del discurso que permite transitar del adentro al afuera de la lengua, del signo lingüístico al signo gráfico. No se trata de una diferencia constituida como contenido, sino del movimiento puro que produce la diferencia. “La trace (pure) est la différence”⁶³. No depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fonética o gráfica, sino que es la condición de todo signo: “La trace est en effet l’origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu’il n’y a pas d’origine absolue du sens en général. La trace est la différence qui ouvre l’apparaître et la signification”⁶⁴. Pero esta diferencia inaudita entre lo que aparece y el hecho de aparecer, que es la condición de toda otra diferencia, de toda otra huella, es a su vez una huella (“elle est déjà une trace”)⁶⁵. Anterior a y origen de toda distinción, no se deja pensar en ningún concepto de la metafísica (“aucun concept de la métaphysique ne peut la décrire”)⁶⁶. Origen de la idealidad, no es más ideal que real, más inteligible que sensible, no es más una significación transparente que una energía opaca.

La diferencia es posibilidad de la articulación de la experiencia en el espacio y en el tiempo, y, por tanto, origen del espacio y del tiempo. Pero “la différence diffère”, dirá Derrida, y con ello sobrepasa (deconstruye) el concepto tradicional de tiempo y de historia: “Le concept métaphysique de temps en général —ne peut décrire adéquatement la structure de la trace”⁶⁷. Entender el logos como impronta, como recurso escritural de la lengua, ciertamente significa concebir el logos no como una potencia creadora o una presencia plena o palabra divina. Pero tampoco como una versión del “retorno a la finitud”, de la “muerte de Dios”, etc. Deconstruir las categorías de la metafísica supone también deconstruir la categoría de finitud, que participa de la problemática y conceptualización metafísica: “La différence est aussi autre chose que la finitude”⁶⁸.

62 *Ibid.*, 90.

63 *Ibid.*, 92.

64 *Ibid.*, 95.

65 *Ibid.*, 95.

66 *Ibid.*, 95.

67 *Ibid.*, 99.

68 *Ibid.*, 99.

La diferencia es el “espacement”, el espaciamiento en sentido espacial y temporal de la lengua (la pausa, la puntuación, el intervalo, lo blanco). Y ese espaciamiento es siempre lo no percibido, lo desapercibido, lo no presente y lo no-consciente⁶⁹. La “archi-écriture” como espaciamiento temporal revela el continuum de un “tiempo muerto”⁷⁰. El espaciamiento como escritura es “le devenir-absent et le devenir-inconscient du sujet”, la constitución y la dislocación a la vez de la subjetividad en la horizontalidad del espaciamiento, la ausencia original del sujeto en la escritura⁷¹. La ausencia del sujeto es también la ausencia de la cosa y de la referencia⁷². La “trace” en tanto que “archi-écriture” convierte la referencia, el sentido y el significado, cuya existencia ha sido pensada por la onto-teo-teleología como independiente y anterior al significante, a su vez en significante. Deconstruir la idea de signo implica evocar su sentido dentro de la metafísica para conmovérsela a la vez sus certezas más seguras. La “trace”, en cuanto “écriture en général, racine commune de la parole et de l’écriture”⁷³, afecta a la totalidad del signo en su doble condición de significante y significado, y revela la condición originaria de “trace” también del significado. “Le signifié [est] originairement et essentiellement (et non seulement pour un esprit fini et créé) trace... toujours déjà en position de signifiant”⁷⁴. Y esto supone el final de la metafísica del logos, de la presencia y de la consciencia. La “trace” excede la cuestión de la esencia, no es un ente, no se deja reducir a presencia, aunque haga posible su juego. “La trace n’est rien”⁷⁵.

La “archi-écriture” pone en evidencia el etnocentrismo del logofonocentrismo. El logocentrismo es una metafísica etnocéntrica, ligada a la historia de occidente, a la escritura fonética y al libro⁷⁶. La “archi-écriture” como “trace” y “différance” radical y originaria apela a una escritura de la diferencia, anterior a toda diferencia escritural empírica, y con ello excede y desplaza al fonocentrismo occidental. La “trace” destruye el modelo lineal gráfico-temporal y permite el acceso a la pluridimensionalidad y a la temporalidad no lineal⁷⁷. La crisis del

69 *Ibid.*, 99. En sentido escultórico podría traducirse en la fractura, brecha, juntura, sutura, falla, que permite aparecer el vacío de la diferencia entre materia y espacio y el fragmento como hue-lla remitente. Cf. las alusiones de Derrida a la diferencia como “brisure”, mezcla de ruptura y articulación, en: *Ibid.*, 96.

70 Cf. *Ibid.*, 99.

71 *Ibid.*, 100. “L’écriture est autre que le sujet, en quelque sens qu’on l’entende”. “Tout graphème est d’essence testamentaire”, *Ibid.*, 100.

72 Cf. *Ibid.*, 101.

73 *Ibid.*, 109.

74 *Ibid.*, 108.

75 *Ibid.*, 110.

76 Cf. *Ibid.*, 11, 117.

77 Cf. *Ibid.*, 130.

modelo lineal, omnipresente en la cultura actual, anuncia que “ce qui se donne aujourd’hui à penser ne peut s’écrire selon la ligne et le livre”, que la racionalidad sometida a dicho modelo es una racionalidad mítica y que una nueva escritura se abre paso, la escritura como texto, no como libro, como palimpsesto de remitencias, como escritura y lectura entre líneas⁷⁸.

4. EL PENSAMIENTO DE LA “DIFFÉRANCE” Y DE LA “DISSÉMINATION”

“Différance” frente a presencia es el *leitmotiv* del pensamiento de Derrida. En el pensar la “différance” se juega la posibilidad de un nuevo pensamiento.

PENSAMIENTO MÁS ALLÁ DEL LOGOS, DE LA PRESENCIA Y DEL SUJETO

El pensamiento de la diferencia se configura como un pensamiento prepos-metafísico, que intenta escapar y exceder al cierre o “clôture” de la metafísica de la presencia, la identidad y el sujeto.

Nietzsche, Freud, Heidegger son para Derrida los precursores del pensamiento de la “différance”⁷⁹. En Nietzsche y Freud se encuentra el cuestionamiento radical de la presencia y de la con(s)ciencia y de la certeza aseguradora de un sí mismo. Para Nietzsche —entiende Derrida— “>la grande activité principale est inconsciente< et... la conscience est l’effet de forces dont l’essence et les voies et les modes ne lui sont pas propres. Or la force elle-même n’est jamais présente: elle n’est qu’un jeu de différences et de quantités”⁸⁰. Temas como el desenmascaramiento, la verdad como metáfora, el mundo como fábula y juego de interpretaciones no hacen sino desarrollar la idea de la diferencia de fuerzas y de fuerzas diferentes que no se dejan reducir a la indiferencia de la metafísica respecto de la diferencia.

Freud pone en cuestión el primado de la presencia como consciencia y la seguridad de la identidad de la consciencia. Los sentidos de espaciamento y aplazamiento de la diferencia se encuentran presentes en el núcleo de la teoría freudiana, sobre todo: en la noción de inconsciente, irreductible a la lógica de la identidad, en perpetuo desplazamiento, enigmático, inasible, perceptible en sus huellas (Spur) y en sus aperturas permanentemente mudables (Bahnung), alteri-

78 Cf. *Ibid.*, 130.

79 Cf. *Id.*, *Marges de la philosophie*, 18 ss.

80 *Ibid.*, 18.

dad radical que se sustrae a todo proceso de autopresentación como cosa en sí; y en la dinámica del diferimiento del placer (Aufschieben), manifestada en la tensión entre el principio de placer y el principio de realidad. Así lo expresa Freud: “Unter dem Einflusse der Selbsterhaltungstribe des Ichs wird das Lustprinzip vom Realitätsprinzip abgelöst, welches, ohne die Absicht endlicher Lustgewinnung aufzugeben, doch den Aufschub der Befriedigung, den Verzicht auf mancherlei Möglichkeiten einer solchen und die zeitweilige Duldung der Unlust auf dem langen Umwege zur Lust fordert und durchsetzt”⁸¹. El inconsciente revela como ficciones teóricas las oposiciones aparentemente irreductibles y fijas y las somete a la inseguridad de la ausencia de jerarquía o a la inversión de preponderancias, como por ejemplo los pares primario-secundario, consciente-inconsciente, superior-inferior, esencial-accidental, central-periférico, razón-locura, racional-irracional⁸². El inconsciente remite en su oscuridad al “énigme mème de la différence”⁸³, dirá Derrida. Mientras que la metafísica representaría el principio de placer y el deseo compulsivo infantil de satisfacción inmediata por la posesión del objeto sin mediación, el pensamiento de la “différance” representaría el principio de realidad y el diferimiento adulto de la satisfacción por el retardamiento y sustitución en la mediación que mantendría viva la tensión entre mediatez-inmediatez⁸⁴.

En *Heidegger* la tematización de la diferencia es explícita y central como diferencia ontológica con las tesis subsiguientes de la verdad del ser, de epocalidad del ser y la historia del olvido del ser. Lo que destaca Derrida de Heidegger es la tachadura del ser, el verbo “ser” tachado, que opera como huella (Spur) de una esencia perdida; y la diferencia entre ser y ente, acentuando no la esencia de la diferencia como tal, sino la diferencia como pura relacionalidad y referencialidad, ya que la diferencia “como tal” remitiría engañosamente a una presencia-esencia ausente, y de lo que se trata precisamente es de percibir que la “différance” no se deja pensar ni como ser ni como ente, ni siquiera como dife-

81 S. Freud, *Freud-Studienausgabe*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1975, 219 s. [Cit. en francés por Derrida en: Id., *Marges de la philosophie*, 20]. Cf. también los estudios sobre Freud: «Freud et la scène de l'écriture», in: Id., *L'écriture et la différence*, 293-340; «Spéculer-Sur Freud», in: Id., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980, 274-438.

82 En este mismo sentido se pronuncia Rorty, al atribuir a Freud el descubrimiento del “inconsciente racional” y con ello la desestructuración y conmoción de las categorías de valor tradicionales, cf. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1989, 66. Lacan, por otra parte, afirma que el psicoanálisis descubre en el inconsciente la estructura de la lengua, cf. W. Welsch, *Vernunft*, o. c., 282, nota 125. Sobre la “différance” como razón más profunda que las oposiciones, cf. J. Derrida, «Cogito et histoire de la folie», in: ID., *L'écriture et la différence*, 51-97.

83 J. Derrida, *Marges de la philosophie*, 20.

84 Cf. W. Welsch, *Vernunft*, o. c., 271. A condición de que se sobreentienda que en el principio de realidad no se anula la tensión entre mediatez e inmediatez, satisfacción y deseo.

rencia “como tal”. La “différance” es anterior a la diferencia ontológica y a la verdad del ser heideggerianos⁸⁵.

Por eso el pensamiento de la “différance” requiere otro modo de pensamiento en el que pueda tener cabida, más allá del logos. Dentro del marco de la filosofía del logos y de la presencia, la “différance” es impensable, porque la “différance n'est pas”. Se escapa al intento de ser pensada como “algo” e incluso a “ser” pensamiento. Y, sin embargo, es condición de posibilidad de todo ser y de todo pensamiento. Ni “origen”, ni “historia”, ni “razón”, ni “sujeto”, ningún concepto de la metafísica puede definirla. No existe un orden de la “différance”, porque la “différance” no tiene reino y subvierte la posibilidad de cualquier reino⁸⁶.

Esto convierte al pensamiento de la “différance” en un pensamiento paradójico y ambivalente; no ambiguo, sino decididamente coherente en su movilidad y transitividad permanente en el terreno de las paradojas, en las fronteras y en el límite del logos. Ni racional ni irracional. Excede a la metafísica y, sin embargo, repite la metafísica. Pensamiento de la ambivalencia de la deconstrucción, que pretende reconstruir y consigue destruir. Toma en serio el juego de la metafísica y descubre al final la metafísica como juego. Pensamiento de “paso”, de límite, de tránsito entre un más acá-más allá, permanece en la dificultad del transitar (“séjourner dans la difficulté de ce passage”)⁸⁷. Pregunta permanente y negación, no sólo de la respuesta, sino de la misma pregunta (la “différance” se sustrae a toda pregunta). Pensamiento de la “clôture”, del cierre y clausura de la metafísica y à rebours crítica de la metafísica. Pensamiento, que solicita y a la vez “solicita” la metafísica, que se mueve en ella y la conmueve en su totalidad⁸⁸.

PENSAMIENTO DE LA “DISSÉMINATION”

El pensamiento de la “différance” es pensamiento de la “dissémination”. Ni una cosa ni otra, tampoco es ni-una-cosa-ni-otra. Deriva, huella de huella, envío de envío, errancia desviante. “Plus »vieux« que l'être lui-même —dirá Derrida—, une telle différence n'a aucun nom dans notre langue. Mais nous »savons déjà« que, si elle est innommable, ce n'est pas par provision, parce que notre langue n'a pas encore trouvé ou reçu ce nom, ou parce qu'il faudrait le chercher dans une autre langue, hors du système fini de la nôtre. C'est parce qu'il n'y a pas de

85 Cf. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, 23 s.

86 Cf. *Ibid.*, 22.

87 *Ibid.*, 23.

88 Derrida se refiere al verbo latino “sollicitare”, en el significado antiguo de hacer temblar el suelo, de conmover en totalidad. Cf. *Ibid.*, 22; Id., *L'écriture et la différence*, 13.

nom pour cela, pas même celui d'essence ou d'être, pas même celui de «différence» qui n'est pas un nom, qui n'est pas une unité nominale pure et se disloque sans cesse dans une chaîne de substitutions différentes". Este dislocarse, bifurcarse, desdoblarse y resistirse caracteriza la "estructura" diseminativa de la "différence". Estructura de la "double marque"⁹⁰, de un movimiento simultáneo, desconcertante y siempre abierto de unidad y separación; imposibilidad de resumen sintetizador bajo un solo punto o un solo nombre⁹¹, la "dissémination" impide "nombrar" la "différence": "... le mouvement de la différence...: mouvement »productif« et conflictuel qu'aucune identité, aucune unité, aucune simplicité originale ne saurait précéder, qu'aucune dialectique philosophique ne saurait relever, résoudre ou apaiser, et qui désorganise »pratiquement«, »historiquement«, textuellement, l'opposition ou la différence (la distinction statique) des différents"⁹² —explica Derrida—.

Di-seminar alude a origen, a fuerza originaria y a su dispersión. Ello impide todo pensamiento de la totalidad y de la univocidad. Que sea "innombrable" significa que escapa a la univocidad del nombre propio, no que remita a un ser o esencia inefable, para el que cualquier nombre sería inapropiado (por ejemplo, Dios)⁹³. Lo innombrable es más bien el juego que permite efectos nominales, estructuras relativamente unitarias, nombres y cadenas de sustituciones de nombres en las que el efecto nominal "différence" se inscribe como una falsa entrada o salida, todavía parte del juego. Que sea "innombrable" significa también que escapa a la totalidad de un sistema clausurado o cerrado, al nombre único y absoluto: "... il n'y aura jamais de mot unique, de maître-nom"⁹⁴.

El pensamiento de la "a" de la "différence" se resiste a la lógica del procedimiento de la nominación identitaria, a la lógica del dominio, de la domesticación y de la apropiación aseguradora, a la lógica de la metafísica poseída por el "horror disseminationis". Ni Nombre ni N(d)ominación o D(en)ominación, ni nominar ni dominar⁹⁵. "Mettre en question le nom de nom"⁹⁶. Ni nombre propio ni nombre único.

89 Id., *Marges de la philosophie*, 28.

90 Id., *La dissémination*, 10. "Tout commence alors —loi de la dissémination— par une doubleure", *Ibid.*, 15, nota 6.

91 Cf. *Ibid.*, 12.

92 *Ibid.*, 12-13.

93 Cf. Id., *Marges de la philosophie*, 28. Una vez más Derrida niega que su pensamiento sea teología negativa.

94 *Ibid.*, 28.

95 Juego de palabras mío para aludir a los términos "maître-nom" y "maîtriser", que evocan una asociación entre nombre y dominación.

96 *Ibid.*, 29.

PENSAMIENTO AFIRMATIVO, NO DIALÉCTICO

Sin embargo, es un pensamiento afirmativo, extraño a toda dialéctica negativa (negación de la negación) de tipo hegeliano y a toda lógica de superación. Así lo expresa Derrida: “La *différance* —qui n’est donc pas la contradiction dialectique en ce sens hegelien— marque la limite critique des pouvoirs idéalisants de la relève partout où ils peuvent, directement ou indirectement, opérer... la *différance* ne réduit donc pas les contradictions à l’homogénéité d’un seul modèle. C’est le contraire qui risque toujours de se passer quand Hegel fait de la *différance* un moment de la contradiction générale. Celle-ci est toujours en son fond onto-théologique. Tout comme la réduction à la *différance* de l’économie complexe et générale de la *différance*”⁹⁷. Afirmativo, en el sentido nietzscheano de la esperanza articulada en el juego de la risa y de la danza, en el jugar sabiendo que se juega, en el juego aligerado del exceso de responsabilidad e individualidad (“Les valeurs de responsabilité ou d’individualité ne peuvent plus dominer ici: c’est le premier effet de la dissémination”)⁹⁸. Afirmación gozosa del juego del mundo y del mundo como juego, en su ligereza y pérdida de densidad y seguridad ontológicas, derivadas de un des-centramiento interminable, que permite a su vez afirmar el no-centro de otro modo que como pérdida de centro: “... affirmation joyeuse du jeu du monde et de l’innocence du devenir, l’affirmation d’un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une interprétation active... Et elle joue sans sécurité. Car il y a un jeu sûr: celui qui se limite à la *substitution* de pièces *données et existantes, présentes*. Dans le hasard absolu, l’affirmation se livre aussi à l’indétermination *génétique*, à l’aventure *séminale* de la trace”⁹⁹. Pensamiento de la hermenéutica como juego o de la hermenéutica del juego, que remite a Nietzsche —“Nietzsche nous a indiqué la voie”¹⁰⁰.

Derrida distingue dos interpretaciones posibles de la interpretación, de la estructura, del signo y del juego: la interpretación logocéntrico-metafísica y la interpretación nihilista. La primera se orienta a descifrar una verdad o un origen más allá del juego y del orden del signo, y entiende la necesidad de la interpretación como un exilio del sentido puro; la segunda afirma el juego e intenta sobrepasar aquello que establece el fin del juego, e.d., sobrepasar la presencia plena, el fundamento seguro y el origen puro, para ver la interpretación como

97 Id., *La dissémination*, 13 nota 5. Cf. Id., *L’écriture et la différence*, 405.

98 Id., *La dissémination*, 12. Sobre el sentido nietzscheano de la “*différance*”, bien como juego bien como fuerza, potencia, energía, movimiento generativo, cf. Id., *Marges de la philosophie*, 29; Id., *L’écriture et la différence*, 48, 358 ss., 367, 427 passim.

99 Id., *L’écriture et la différence*, 427.

100 *Ibid.*, 427.

un juego interminable de interpretaciones, como interpretación de interpretaciones, como juego del azar y de la necesidad, de la necesidad azarosa y del azar necesario¹⁰¹. Afirmación del lenguaje y del ser en su fuerza, potencia apertural heideggeriana, pero sin la nostalgia de una lengua materna original, de un origen perdido del pensamiento. Afirmación paradójica del “nombre” (cuestionado en cuanto signo), y revelado así como indicio, señal y huella de la “différance” innombrable.

PENSAMIENTO MÁS ALLÁ DEL LOGOS, LA CONCIENCIA Y EL SUJETO

“Razón”, “conciencia” y “sujeto” son conceptos derivados y sufren el mismo proceso de deconstrucción que los otros conceptos de la metafísica a la luz de la “différance”. El humanismo, en cuanto pone al hombre como sentido del ser o el ser del hombre como sentido de la realidad a través de la hipostatización de la conciencia en cualquiera de sus versiones, seguiría para Derrida dentro de la metafísica¹⁰². Deconstruir “sujeto”, “conciencia” y razón” implica dejar aparecer y exponerse al desdoblamiento continuo que aparece en y escapa permanentemente al mismo intento de dotar de unidad e identidad al hombre. La “différance” se hace presente en el mismo intento de definir la conciencia, remitiendo a un movimiento irreductible de desdoblamientos. El sujeto no se deja pensar sin su “otro” (moi-je, razón-locura, consciente-inconsciente, etc.) y sin la alteridad radical de “lo Otro” (la “différance”).

El lenguaje es la condición de posibilidad para pensar el sujeto y el topos privilegiado donde se expresa la “différance”. El lenguaje es el “fin del hombre”, su telos y su muerte. “La langue —dirá Derrida con Saussure— n’est pas une fonction du sujet parlant”¹⁰³, sino que el sujeto es función de la lengua. El sujeto es siempre e inicialmente ya un sujeto gramatical, un “je” sin sujeto, sin “moi”, puesto en funcionamiento desde siempre y función de una archiescritura anterior¹⁰⁴. La conciencia es conciencia de la palabra, y la consciencia de la palabra es ausencia de “mí” y presencia de otro u otros que hablan en mí, consciencia de una inconsciencia, consciencia de un “yo” que “me” habla y olvido de un “yo” que habla¹⁰⁵. El sujeto es “inspirado” y está en el aire de una palabra que es “radicalmente irresponsable”, que le supera y cuyo sentido no puede controlar ni ago-

101 Cf. Id., *Marges de la philosophie*, 7.

102 Cf. Id., «Les fins de l’homme», in: Id., *Marges de la philosophie*, 129-164.

103 *Ibid.*, 16.

104 Cf. *Ibid.*, 16 ss.

105 Cf. Id., «La parole soufflée», in: Id., *L’écriture et la différence*, 253-292, hic 263.

tar —las palabras hablan antes y más allá del sujeto (“autonomie du signifiant qui avant moi dit tout seul plus que ce que je crois vouloir dire”)¹⁰⁶. El lenguaje no tiene sujeto. El sujeto deviene “trace”, huella continuamente borrada de una estructura anterior, que es la estructura misma del signo, de una secundariedad irreductible, de un origen sustraído, de un vacío enigmático e inagotable: “... ce qu’on appelle sujet parlant n’est plus celui-là même ou celui-là seul qui parle. Il se découvre dans une irréductible secondarité, origine toujours déjà dérobée à partir d’un champ organisé de la parole dans lequel il cherche en vain une place toujours manquante”¹⁰⁷. “Par ce trou —añadirá Derrida— je m’échappe à moi-même”¹⁰⁸. Por otra parte “sujeto” es un concepto que adquiere su sentido dentro de la metafísica del libro o del libro de la metafísica en la que aparece como autor. Autor que corre la misma suerte que su obra. El fin del libro es el fin del sujeto. Porque en el fondo no es la escritura la que depende del autor, sino el autor de la escritura. No hay autor sin obra, no hay autor ágrafo. El autor lo es por ser escriba y, si escriba, entonces no es autor¹⁰⁹. Sujeto de escritura, sujeto a la escritura, nunca sujeto de la escritura.

El sujeto no-sujeto que se anuncia para Derrida en la “différance” puede dejarse entrever en el superhombre nietzscheano —en tanto que diferente al “hombre superior” (“der höhere Mensch”), superior pero abandonado a su habitual destreza dentro todavía del terreno conocido—; en el “ultrahombre” —podríamos decir con Vattimo—, que excede el nombre de “hombre” y las connotaciones de su historia metafísica —“cet être qui... a rêvé la présence pleine, le fondement rassurant, l’origine et la fin du jeu”¹¹⁰; en el jugador consciente de jugar, que restaura el juego como tal, antes de que el juego se convierta en sistema demasiado serio, bien en juego de la presencia bien en juego de la ausencia del ser. Y como la escritura es “el juego del mundo”¹¹¹, se tratará de jugar con la escritura, jugar mientras se escribe o jugar el juego del escribir, danzar con la pluma y aprender a escribir de nuevo. Por eso dirá Derrida con Nietzsche: “Savoir danser avec les pieds, avec les idées, avec les mots: faut-il que je dise qu’il est aussi nécessaire de le savoir avec la plume, —qu’il faut apprendre à écrire?”¹¹².

106 Id., *L’écriture et la différence*, 266.

107 *Ibid.*, 265.

108 *Ibid.*, 265.

109 Cf. *Ibid.*, 99 ss.

110 *Ibid.*, 427. Cf. Id., *Marges de la philosophie*, 163.

111 Id., *De la Grammatologie*, 73.

112 Id., *L’écriture et la différence*, 48. Cf. *Ibid.*, 367.

PENSAMIENTO DE LA ESCRITURA DE LA “DIFFÉRANCE” O DE UNA ESCRITURA DIFERENTE

El pensamiento de la “différance” será pensamiento de la escritura. Por tanto, pensamiento de la racionalidad de la escritura —no del logos y de la metafísica—, e.d., de la racionalidad de la “différance”, tal como se pone de manifiesto en la escritura en sí misma, en el gesto de escribir, abandonado al mecanismo “mágico” de la grafía¹¹³, apareciendo y desapareciendo en el blanco del texto en blanco, “l’errance joyeuse du graphein”¹¹⁴.

Pensamiento también marginal (“hors livre”), del margen, de los márgenes y del prefacio, de lo preliminar, de los presupuestos, de lo excluido del libro¹¹⁵. Pensamiento no del libro sino del “texto en general”, que escapa al orden del libro, al discurso filosófico y teórico¹¹⁶, y que se ejercita y se pone en práctica en el ejercicio de otro modo de escritura, que, en el gesto de escribir y pensar la escritura, obedece a y hace visible una “raison plus profonde”¹¹⁷: la razón de la “dissémination” que impide reducir un texto como tal a sus efectos de sentido, contenido, tesis o tema —a lo “hors-texte”¹¹⁸—; y anuncia “une tout autre structure”, que no es ni superficie ni profundidad, ni sustancia ni fenómeno, ni contenido ni forma, ni en sí ni para sí¹¹⁹.

5. LA RACIONALIDAD DE LA NUEVA ESCRITURA: LA RACIONALIDAD DEL TEXTO

La racionalidad que se anuncia en Derrida será la de la “escritura en general”, anunciada en la lógica del texto en cuanto texto, no en cuanto libro. Esta escritura se sabe en el difícil juego de no querer escribir un libro y tener que hacerlo en un libro. Esta escritura excede el logos (del sentido, del dominio, de la presencia), da cuenta del exceso del logos y de lo que excede al logos. Libera los signos para dejarlos ser signos y, en esta operación, queda en suspenso la lógica del sentido. En la escritura se dibuja, por una parte, el cierre del libro y, por

113 Cf. Id., *La dissémination*, 15.

114 Id., *L’écriture et la différence*, 429.

115 Cf. Id., «Hors livre», in: Id., *La dissémination*, 7-76. Alusiones a lo “otro” excluido de la razón, por ejemplo, en el comentario a Foucault, en: J. Derrida, «Cogito et histoire de la folie», in: Id., *L’écriture et la différence*, 51-97.

116 Cf. Id., *Marges de la philosophie*, 28 nota 1.

117 Id., *L’écriture et la différence*, 68.

118 Id., *La dissémination*, 11.

119 Cf. *Ibid.*, 14 ss.

otra, la apertura del texto. Y la apertura al texto supone la aventura, “la dépende sans réserve”¹²⁰, la errancia gozosa del escribir. Quizás al final todo puede parecer lo “mismo”, pero no es “idéntico”. En realidad es lo “mismo”, pero, después de la salida del libro, ya no se puede regresar al mismo punto, ya no hay nada “idéntico”, y los “mismos” conceptos no son “idénticos”, porque su identidad de desplaza y desliza permanentemente sobre el blanco del texto en un proceso de debilitamiento y erosión continuos del sentido¹²¹.

LA NUEVA ESCRITURA: ESCRITURA PLURAL Y TRANSITIVA

Para Derrida una “nouvelle écriture” deberá hablar pluralidad de lenguas y producir pluralidad de textos a la vez¹²². Esto exigirá un nuevo estilo, pero con Nietzsche dirá Derrida: “s’il y a du style... il doit être *pluriel*”¹²³. Por eso aconseja no decidirse entre opciones, sino mantener la doble estrategia de las oposiciones, aprovechar el campo de tensión y pensar la tensión que se produce entre posibles alternativas. La fecundidad de este procedimiento la explica Derrida en el caso de la deconstrucción. Teniendo en cuenta que siempre se está ya dentro de un sistema lingüístico y que toda transgresión no es sino transgresión de un sistema que a su vez la fagocita, existen dos estrategias posibles de deconstrucción: o bien operar de modo continuista dentro del campo conceptual tradicional, profundizar en él y extraer las consecuencias, intentando superar sus insuficiencias, con el riesgo de fortalecer más profundamente lo que se intenta deconstruir; o bien operar de modo rupturista desde fuera y declarar la diferencia absoluta con el campo tradicional e intentar escribir algo totalmente nuevo, con el riesgo de repetir lo mismo manifiesta o latentemente, ya que la “langue réinstalle sans cesse le »nouveau« terrain sur le plus vieux sol”¹²⁴. De nuevo o totalmente nuevo, reconstrucción o destrucción. Una nueva escritura, sin embargo, debería entrelazar los dos motivos y operar “entre”¹²⁵, escribir entre líneas, ponerlos en juego, optar por la complejidad: “Le choix ne peut pas être simple et unique”¹²⁶. “Wir müssen mit dem Plural rechnen”¹²⁷.

120 Id., *L’écriture et la différence*, 429.

121 Cf. *Ibid.*, 392 s. “Entamer” es un verbo empleado recurrentemente por Derrida que podría equipararse a la idea del “indebolimiento del essere” y de la “Verwindung” de Vattimo. En dicho término se incluyen los sentidos de mermar, hacer mella, hacer una incisión, herir, entablar, iniciar.

122 Cf. Id., *Marges de la philosophie*, 163.

123 *Ibid.*, 163.

124 *Ibid.*, 162 s.

125 *Ibid.*, 163.

LA NUEVA ESCRITURA: ESCRITURA FEMENINA. “ÉCRIRE COMME UNE FEMME”

Inspirándose una vez más en Nietzsche, Derrida aprovecha la idea de la mujer como verdad sobre la verdad, juego consciente de atracción y sustracción, simulacro y seducción, apariencia y promesa, para formular que el hombre sería el estilo, la presencia de la metafísica, y la mujer la escritura, la “différance”. Su deseo sería “escribir como una mujer”, jugar en la diferencia. El nombre “mujer” evoca —en y más allá de la relación masculino-femenino— la identidad negada, lo derivado y secundario, lo marginado y reprimido, el suplemento, lo incontralado y misterioso... la escritura.

Ejemplos de la nueva escritura/pensamiento/filosofía intenta el mismo Derrida. Obra ejemplar de la nueva escritura plural, femenina, compleja y diseminante es *Glas*¹²⁸. *Glas* es un libro-no-libro, texto complejo y plural en su(s) estructura(s), en su(s) estilo(s), en su(s) género(s) literario(s), en su(s) tema(s), en su(s) autor(es) y en su(s) tipografía(s). Sin comienzo ni fin, laberinto de desvíos, asociaciones, rupturas, continuidades, bifurcaciones, interferencias, multivocidad y polisemia en simultaneidad. Texto que se resiste a la univocidad, unicidad, identidad y totalidad.

Otra obra de efecto sorprendente y similar estilo es el texto *Jacques Derrida*¹²⁹, compuesto por dos escritos y dos escritores diferentes, *Derridabase* de G. Bennington y *Circonfesion* de J. Derrida. Fruto de un reto-apuesta, según el cual Derrida debería haber respondido al texto de Bennington, el texto se convierte en una confesión que escapa al género autobiográfico para devenir juego perifrástico de cortes y suturas de fragmentos de textos, temas y personajes (Derrida, Agustín, Rousseau, Monica, su madre, etc.); cortes como el corte de la carne y su marca (circuncisión), una confesión imposible (confesión), un rodeo desviante, una “circonfesión”, escrita por un marginal en el margen, a pie de página, en letra menor.

126 J. Derrida, «Am Nullpunkt der Verrücktheit - Jetzt die Architektur», in: W. Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 215-232 hic 217.

127 Cf. J. Derrida, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris 1978. Contra la fácil tentación de sustanciar a la mujer (mujer=escritura=simulacro) como último gesto falocéntrico advierte Derrida en: Id., *No escribo sin luz artificial*, 57-58.

128 Id., *Glas*, Paris 1974.

129 G. Bennington / J. Derrida, *Jacques Derrida*, Madrid 1994 [Paris 1991].

VALORACIÓN FINAL

El pensamiento de Derrida representa un giro al “giro lingüístico”, un intento de hacer de la filosofía, y con ella de la realidad, un texto. Intenta situarse en el límite, en la “différance” seminal de todo discurso y de toda oposición. Por eso su pensamiento es un pensamiento de la paradoja mantenida en la elocuencia de su irreductibilidad, un pensamiento más allá del logos, más allá de la distinción racional e irracional. Derrida ha sido tan alabado como denostado. Rorty, por ejemplo, es un admirador entusiasta de Derrida, como lo expresa refiriéndose a *La carte postale*, en la que descubre “una densidad, que pocos escritores y ningún profesor actual de filosofía han conseguido”¹³⁰. Alguna reserva crítica a la fiebre neologista y al riesgo de hipostatización del lenguaje, que pudiera hacerse a sus primeras obras, cree Rorty felizmente superada en y a partir de esta obra, más legible y digerible que *Glas*¹³¹. Para Rorty el mérito de Derrida estriba en la privatización y estilización del teorizar, en convertir la teoría y la filosofía en cuestión privada y en cuestión de estilo: “Derrida aprendió del ejemplo de Heidegger, que el problema no consiste en »wie man an das Wesen der Sprache rührt, ohne sie zu verletzen«, sino en cómo conseguir un estilo propio, tan diferente, que haga imposible comparar los libros propios con los de los predecesores. Comprendió que »lenguaje«, lo mismo que el »ser« o el »hombre«, no tiene una naturaleza y que sería un intento vano el reducir el lenguaje a »palabras elementales«... En vez de esperar como Heidegger decir »stets das Selbe«, en vez de creer con él que »diese bleibende... Ankunft des Seins je und je zur Sprache zu bringen, [sei] die einzige Sache des Denkens“, se esfuerza por no decir nunca dos veces lo mismo”¹³².

La crítica central contra Derrida se plantea habitualmente en la relación filosofía-literatura, tal como la lleva a cabo por ejemplo Habermas¹³³. Quien así critica reprocha a Derrida la disolución de géneros y con ello la disolución de la distinción entre discurso cognitivo —con pretensión de verdad y de validez universal— y discurso estético —con pretensiones autoexpresivas—. Pero la crítica no parece pertinente, si se tiene en cuenta: primero, que en la misma historia de la filosofía se dan pluralidad de estilos entre los textos hoy considerados canónicos, y, segundo, que lo que cuestiona con toda lucidez Derrida es precisamente el supuesto tradicionalmente aceptado de que la filosofía tenga acceso privilegiado a otra realidad que no sea lenguaje y por otra vía que no sea el lenguaje. Y

130 R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1993², 214.

131 Cf. *Ibid.*, 209.

132 *Ibid.*, 208-209. La cita original de Heidegger se encuentra en: M. Heidegger, «Brief über den Humanismus», in: Id., *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1949, 193.

133 Cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1993⁴ [1985], 219-247.

aquí radica la gran aportación de Derrida: poner de manifiesto la ley, la estructura interna del lenguaje, su condición de signo, que configura la posibilidad de todo pensar y actuar humanos. Derrida rescata del olvido filosófico esta condición que le es intrínseca y con ello debilita su autoridad y su pretensión. Con ello también la filosofía se transforma en la materialidad de sus textos, en la historia occidental de la cuestión fundamental del signo, que es la gran cuestión filosófica de fondo. Justamente en este giro deconstructivo, que permite desplazar las cuestiones filosóficas a otro terreno, revelar su “cierre” y situarse más allá de ellas bajo otra perspectiva, hace aparecer a Derrida como gran filósofo. Porque en realidad —esto es deconstrucción— Derrida no anula el sentido o el significado, sino que lo sitúa dentro del sistema en el que “tiene sentido” y lo descubre en su juego.

Algo que se olvida con frecuencia es que la supuesta disolución de géneros atribuida a Derrida no se resuelve en él del lado de la literatura, a pesar de las apariencias. También la literatura como tal queda cuestionada (considérese por ejemplo el problema de la crítica), porque el terreno común y anterior a todo texto es precisamente su condición escritural, que hace aparecer todo discurso como escritura secundaria, que remite a una archiescritura, que es el movimiento de la diferencia y del diferir permanente. Filosofía y literatura participan de una matriz previa. La “différance” quita el suelo a todo discurso de y sobre el fundamento y pone en evidencia la ceguera fundacionalista. El supuesto fundamento se revela ficción teórica y el discurso sobre el fundamento como una rueda que gira en el vacío. Pocas críticas contra la filosofía del fundamento, de la presencia y del logos se revelan tan directas y decisivas como la crítica à rebours desencadenada por Derrida. En esta crítica quedan también puestas en evidencia las connotaciones metafísicas del pensamiento de la diferencia de Nietzsche y Heidegger, su pertenencia al “cierre” ontoteológico y la imposibilidad radical del recurso al origen y al fundamento. Welsch resume así la aportación de Derrida: “Derrida hat nicht nur ein konsequent non-fundamentalistisches Denken entwickelt, sondern noch die Ursprungs-Konnotationen des Differenz-Denkens problematisiert und durchstossen. Wenn man von der Philosophie der letzten Jahrzehnte allgemein sagen kann, sie habe sich vom Phantasma einer ersten und letzten Wahrheit verabschiedet, so hat Derrida dies am nachhaltigsten getan. Er hat den Rückgriff auf eine *arche* nicht bloss antithetisch bekämpft oder anarchisch zu konterkarieren versucht, sondern er hat die Kraft des Rückgangs auf eine *arche* gebrochen. Er hat das Regiment des *logos* zugunsten der Bewegungen der Schrift aufgelöst”¹³⁴.

Derrida actúa con coherencia realizativa. Se mantiene en el difícil camino del querer-decir y la impotencia ante lo inexpresable, de la palabra y su silencio. Piensa como escribe. Esta tensión sostenida y elocuente de la “différance” se

134 W. Welsch, *Vernunft*, o. c., 300.

podría resumir en la frase con la que comienza *La dissémination*: “Ceci (donc) n’aura pas été un livre”¹³⁵, que revela la condición de todo pensamiento y de toda escritura, la de ser un pre-ámbulo, un pro-legómeno, un pre-facio de “algo” previo que habla al mismo tiempo que enmudece. Esta resistencia a ser libro expresa elocuentemente la resistencia a todo pensamiento totalitario y a toda lógica de dominio que, junto con sugerencias contenidas en el análisis del hecho del don y la gratuidad y de la irreductibilidad de la diferencia, dan pie a una nueva ética personal y sociopolítica¹³⁶.

El pensamiento de Derrida se presenta como pensamiento estratégico (doble estrategia, doble escritura, desdoblamiento, etc.), un pensamiento del mientras tanto o del entre tanto, pensamiento de entre líneas. Si en este caminar del texto derridiano, haciendo y borrando camino, se pudiera extraer una razón no logocéntrica, ésta sería una razón plural y transversal¹³⁷, fiel a la “différance”. No una razón orientada a una unidad primera o última, sino una razón capaz de tránsitos. La razón que se anuncia en Derrida no es en primera instancia una razón de las diferencias; sino una razón diferente, una razón de la diferencia diferente. Esto no es sólo un caprichoso juego de palabras. Significa que, a diferencia de otros pensadores de la diferencia, Derrida no considera las diferencias como algo estático, definitivo, cerrado y autónomo. Eso significaría hacer filosofía de la “différence” y no de la “différance”, o —como dice Derrida— “réduction à la différence de l’économie complexe et générale de la différence”¹³⁸, e.d., detener el proceso dinámico y diseminativo del diferir incluido en la “différance” que hace que las diferencias difieran permanentemente y adquieran nueva configuración y lugar indefinidamente. Derrida considera la diferencia como referencialidad, remitencia, transitividad, compatibilidad y traducibilidad en la pluralidad cambiante; precisamente, porque no se da un sentido único y definitivo, ni siquiera el de las diferencias particulares. Esto debiera servir de correctivo contra la tentación de absolutizar estáticamente cualquier diferencia y la ilusión consiguiente de haber conseguido en ella un punto fijo, estable, seguro e indeconstructible. Derrida, finalmente, no pretende hacer Teoría; por eso, deconstruye continuamente aquello que afirma. Cualquier concepto es adecuado/inadecuado y sólo se

135 J. Derrida, *La dissémination*, 9.

136 Cf., por ejemplo: Id., «Wenn es Gabe gibt - oder: >Das falsche Geldstück<», in: M. Wetzel / J.M. Rabate (Hg.), *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*, Berlin 1993; J. Derrida, *L’autre cap, suivi de: la démocratie ajournée*, Paris 1991. En el término “cap” incluye las acepciones de cabeza, cabo, rumbo y alude a nuevo rumbo, cambio de mentalidad —“mettre le cap sur”, “de pied en cap”— que se anuncia en la situación política europea.

137 Remitimos a nuestro libro: D. Bermejo, *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*, Anthropos, Barcelona 2005.

138 Id., *La dissémination*, 13 nota 5.

deja utilizar en la medida en que se autodeconstruye y desplaza/aplaza la pretendida univocidad, perdiendo/transformando permanentemente su sentido.

No obstante el ejercicio de virtuosismo literario y filosófico de Derrida y las aportaciones de su pensamiento, da que pensar la advertencia formulada por Putnam sobre la peligrosidad de la tesis derridiana que identifica razón con represión. Este tipo de afirmación global es para Putnam peligrosa e irresponsable, porque da cobertura teórica a extremismos de cualquier tipo. Así argumenta Putnam: “Das Problem ist, dass die Stossrichtung von Derridas Schriften, ungeachtet einiger Momente von Argumentation, lautet, die Begriffe von >Rechtfertigung<, >gutem Grund<, >Berechtigung< etc. sind primär repressive Gesten. Und diese Ansicht ist gefährlich, weil sie Extremisten (besonders Extremisten mit romantischer Tendenz) aller Arten, Rechten wie Linken, Hilfe und Tröstung gewährt... Vernunft als bloss repressiven Begriff aufzufassen, wird uns dabei sicherlich nicht helfen... Derrida ist kein Extremist, ich wiederhole es. Seine eigenen politischen Äusserungen sind meiner Ansicht nach im allgemeinen bewundernswürdig. Die philosophische Unverantwortlichkeit einer Generation kann aber zur echten politischen Tragödie einiger Jahrzehnte später werden. Und Dekonstruktion ohne Rekonstruktion ist Unverantwortlichkeit”¹³⁹. Aunque en dicha crítica subyace una excesiva valoración de la responsabilidad de la teoría —en la gestación de los extremismos entran más factores que la disposición de teorías cobertoras en sentido amplio—, rescatemos de ella la admonición y la crítica que en el fondo se hace al ejercicio reflexivo que se entendiera como pura especulación lingüística, ajena a las implicaciones pragmáticas y contextuales del lenguaje. En esto sí podríamos ver con Putnam, filosóficamente hablando, un gesto de irresponsabilidad teórica—siempre que se siga creyendo, claro, que la verdad es el objeto del conocimiento, que el conocimiento es la nota definidora y dignificadora de la condición humana y que las teorías cambian el mundo—. Si no se cree demasiado en todo esto, como es el caso del pragmatista Rorty, bastaría con no tomarse demasiado en serio al Derrida filósofo y sí al Derrida creador de nuevos vocabularios para hablar de cuestiones nuevas: “cuando alguien propone respuestas nuevas a preguntas formuladas en viejos términos, especialmente los que usaron Platón o Kant, solemos llamar al resultado >filosofía<. Si alguien propone nuevas preguntas, formuladas en términos nuevos, por lo general llamamos al resultado >literatura<”. Pero advierte Rorty que no deberíamos perdernos en la discusión, ociosa e inútil, que pretendiera dilucidar si lo que ha hecho Derrida es filosofía o literatura. Pensar así supondría seguir alimentando una visión esencialista de los géneros y sus objetos, cuando a lo que debiera llevarnos “el reiterado fracaso de los intentos de contestarla a propósito de Derrida

139 H. Putnam, «Irrealismus und Dekonstruktion», in: Id., *Von einem realistischen Standpunkt*, Reinbeck 1993, 253-277 hic 273.

“es a” que nos impacientáramos con la pregunta, no con él”¹⁴⁰. Derrida nos deja una nueva arquitectura textual: frente a la arquitectura aseguradora del libro la arquitectura insegura del laberinto. Al lector corresponde la elección.

BIBLIOGRAFÍA

- DERRIDA J., *De la Grammatologie*, Paris 1967.
 DERRIDA J., *L'écriture et la différence*, Paris 1967.
 DERRIDA J., *La dissémination*, Paris 1972.
 DERRIDA J., *Marges de la philosophie*, Paris 1972.
 DERRIDA J., *Positions*, Paris 1972.
 DERRIDA J., *Glas*, Paris 1974.
 DERRIDA J., *La carte postale*, Paris 1980.
 DERRIDA J., »Wenn es Gabe gibt - oder: “Das falsche Geldstück”«, in: M. Wetzel / J.M. Rabaté (ed.), *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*, Berlin 1993.
 DERRIDA J., »Am Nullpunkt der Verrücktheit - Jetzt die Architektur«, in: W. Welsch, *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988.
 DERRIDA J., *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris 1978.
 DERRIDA J., *L'autre cap, suivi de: la démocratie ajournée*, Paris 1991.
 DERRIDA J., *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona 1989 [Introducción de P. Peñalver]¹⁴¹
 BENNINGTON G.-DERRIDA J., *Jacques Derrida*, Madrid 1994.
 DERRIDA J., *No escribo sin luz artificial*, Madrid 2006²

DIEGO BERMEJO

140 R. Rorty, *Verdad y progreso*, Paidós, Barcelona 2000, 368.

141 Este libro recoge los ensayos *Le retrait de la métaphore* y *Envoi* de Derrida con una introducción de P. Peñalver. El título castellano no responde a ningún título original de Derrida y podría inducir a error, haciendo pensar que Derrida hubiera tratado el tema de la desconstrucción como tal. Si alguien puede echar de menos en nuestro estudio sobre Derrida un análisis pormenorizado sobre la desconstrucción, valga como justificación una doble apreciación: primero, el mismo Derrida ha considerado el éxito posterior del término, que aparece por primera vez y sin relevancia especial en *De la grammatologie*, sorpresivo; segundo, todo lo que se puede decir de la desconstrucción se encuentra contenido en los conceptos de “différance” o “dissémination”; y, tercero, la verdadera desconstrucción no necesita de la desconstrucción, no necesita una teoría o un nombre —afirma Derrida en *No escribo sin luz artificial*, 183—.