

TIEMPO Y PRESENCIA
INTRODUCCIÓN A LA TRADUCCIÓN DE OUSÍA Y GRAMMÉ DE J. DERRIDA

Patricio Marchant.

Una cosa *parece* clara: el humanismo que caracterizaba a la filosofía francesa hasta hace unos diez años —humanismo existencialista, cristiano o marxista— *ha muerto*. Nuevos nombres, nuevas disciplinas, dominan el horizonte filosófico o más exactamente, *teórico*. Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Barthes: lingüística, antropología estructural, psicoanálisis, marxismo, nueva teoría de la literatura. Para Foucault —como lo declara en una entrevista en *La Quinzaine Littéraire*— la generación anterior, la de Sastre y Merleu-Ponty, era una generación arrojada y generosa, apasionada por la vida, la política y la existencia. Pero la nueva generación se mueve por la pasión del concepto y del sistema. Frente a una filosofía cuyo problema era el sentido (comprobarlo, buscarlo, darlo), una filosofía del sistema. El sistema es “un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que ellas conectan”. El sistema nos atraviesa; el sentido es un efecto de superficie, un reflejo, una espuma¹. Como responde Lévi-Strauss a Ricoeur (para quien el sentido sólo tiene *sentido* en tanto aumenta la comprensión que se tiene de sí mismo y de las cosas), el sentido es “un sabor específico percibido por una conciencia cuando ella gusta de una combinación de elementos de los cuales ninguno, tomado separadamente, ofrecería un sabor semejante... Se trata, entonces, de reconstituir un sentido; se lo reconstituye por medios mecánicos, se lo fabrica, se lo descorteziza. Y después, por cuanto se es hombre, se lo gusta”². disolución del sentido, fin del hombre, triunfo del sistema. Y, por un movimiento característico de todo pensar teórico —y que sería ingenuo calificar de casual, cuya necesidad, al contrario, habría que aclarar—, *al fin* el pensamiento *parece* libre de toda metafísica, libre de la filosofía. Así se comprenden, por ejemplo, las duras palabras de Lévi-Strauss para sus maestros de la Sorbona en el sexto capítulo de su admirable *Tristes Tropiques*.

¹ *La Quinzaine Littéraire*, 16 de mayo de 1966.

² Claude Lévi-Strauss, *Problemas del Estructuralismo*, Ed. Universitaria de Córdoba, 1967, pp. 170-171.

Como se ha dicho con razón, la obra de Jacques Derrida domina por su sacudida la filosofía francesa de los últimos años³. ¿En qué consiste tal sacudida? En un paso delicado, pleno de consecuencias. Derrida hace vacilar el suelo en que la nueva filosofía francesa ha establecido su certidumbre; y ello en la medida en que lo que su pensamiento verdaderamente intenta, es cuestionar *la* tradición filosófica, *la* metafísica como tal. No es que todo se ponga en cuestión ni que se intente dar un paso atrás. Se trata de algo bastante más complicado.

Derrida retoma el movimiento de las nuevas ciencias (lingüística, antropología, psicoanálisis) para poner de manifiesto, en un pensar que va al fundamento, cómo y en qué medida tales discursos, tales disciplinas, están presos *aún* de la metafísica que pretenden —demasiado rápida y confiadamente— haber dejado atrás. Pero no se trata —como en el caso valiente, honesto, discutible de la filosofía de Paul Ricoeu— de *integrar* la lingüística y el psicoanálisis a una filosofía que es tradicional, al menos en cuanto es una filosofía “reflexiva” que intenta encaminarse hacia una ontología⁴. Se trata de un pensar que, reflexionando sobre el todo del pensamiento filosófico, intenta escapar de *algún modo* (“suponiendo, lo que no creo, que se pueda un día escapar *simplemente* de la metafísica”⁵) de la clausura (clôture) metafísica, estudiando para ello detenidamente la situación del discurso estructuralista; cómo éste está preso aún de esa clausura, pero cómo puede también escapar de ella por una de sus puntas. Refutación de las pretensiones de haber superado la metafísica, reconocimiento de lo que de alguna manera apunta hacia un más acá o un más allá de la metafísica. En tal movimiento se juega toda la importancia de la obra de Derrida y, dicho sea de paso, la respuesta al pretendido antihumanismo de la filosofía actual; no porque Derrida sea humanista sino porque ese antihumanismo no ha sabido, según él, elevarse al nivel en que el antihumanismo es realmente posible, es decir, efectivo: satisfacer las condiciones que establece el insoslayable pensamiento de Heidegger⁶.

Dentro del pensar teórico actual la lingüística ocupa un lugar de excepción. Su cientificidad, proveniente de su orientación fonológica, sirve de modelo epistemológico a todas las ciencias humanas. Son conocidas las declaraciones de Lévi-Strauss; según él, la fonología debe desempeñar, respecto de las ciencias sociales, un papel análogo del desempeñado por la física nuclear respecto de las ciencias exactas⁷. De la lingüística se inspira también Lacan; de Lévi-Strauss y

³ François Wahl en *Qu'est-ce que le structuralisme*, Le Seuil, 1968, p. 402.

⁴ Paul Ricoeu, *Existente et herméneutique*, en *Le conflit des interprétations*, Le Seuil, 1969.

⁵ SGr, p. 136.

⁶ EM, p. 49.

⁷ Lévi-Strauss, *Antropologie Structurale*, Plon, p. 39.

Lacan, Foucault. Por estos motivos es natural que Derrida considera necesario aclarar la *situación* de esta disciplina. Y tal aclaración nos servirá para comenzar a mostrar la orientación y el sentido de su pensamiento. Parecería que Derrida principia por aceptar el planteamiento común respecto del problema del lenguaje, pero sólo es para modificarlo inmediata y radicalmente. La situación de inflación del lenguaje, del signo, esta crisis, es un síntoma: “ella indica, como a pesar de ella, que en un época histórico-metafísica *debe* determinar al fin, como lenguaje, la totalidad de su horizonte problemático”⁸.

Todo cae en el lenguaje, pero éste se encuentra desamparado, amenazado, por esta desaparición misma de sus límites. En tal desaparición comienza a perderse la filosofía. Filosofía que se había constituido como *episteme*, como ciencia de la verdad, *por* y *en* la unidad del *logos* y la *phoné*, y como rechazo y represión de la escritura. Ahora bien, nos dice Derrida, lo que desde hace veinte siglos había venido a reunirse bajo el nombre de lenguaje, comienza a dejarse deportar, o al menos resumir, bajo el nombre de escritura⁹. Ciertamente es que tradicionalmente se ha definido la escritura como “significante de un significante”; definición que suponía una jerarquía entre los significantes: un significante, el lenguaje, “naturalmente” unido al significado —pensado este último, en principio, como independiente de un sistema de significantes— y un significante segundo, la escritura. Pero si se comienza a entender que el significado mismo funciona ya desde siempre como significante, que la secundariedad que se le atribuye a la escritura es propia de todo significado en general, aparecerá entonces que la escritura —en un nuevo concepto, que comunica, sin embargo, con el antiguo— *comprende* al lenguaje, es decir, que el lenguaje es una forma de escritura. Todo esto resulta poco claro. Para entenderlo es necesario mostrar en qué sentido y cómo la *presencia* constituye el fondo del que vive la filosofía; que la escritura —su *represión*— ha ocupado, de hecho y siempre, una posición particular en toda la historia de la filosofía, y que los intentos actuales en semiología se inscriben, por un lado, en el marco de la filosofía y, a la vez, posibilitan que se entienda lo que en verdad es la escritura, es decir, que se haga vacilar la metafísica de la presencia. Intentemos aclarar todo esto tomando como guía la crítica que hace Derrida del proyecto y los textos del fundador de la lingüística moderna, Ferdinand de Saussure. Tendremos que señalar, primero, cómo esa lingüística está inscrita en el sistema de la metafísica; luego —y por otro gesto— las posibilidades que, a partir de ella, resultan para la constitución de una “gramatología” en la que la lingüística encontrará su fundamento.

⁸ *Gr*, p. 15.

⁹ *ib*, p. 16.

Aclaremos algo, sin embargo. Se trata de retomar la fundación de la lingüística como ciencia. Las condiciones de su cientificidad son conocidas. En los términos de la epistemología actual, con esas condiciones se establecería la ruptura (*coupure*) epistemológica respecto del pasado. Pero Derrida está muy lejos de aceptar este planteamiento característico de la filosofía francesa actual. La lingüística —intenta demostrarlo— no ha nacido de una sola *coupure* epistemológica. Al contrario; el proyecto de Saussure se establece en “un suelo de posibilidad muy general sobre el cual se alza toda suerte de cortes subordinados y periodizaciones secundarias”. El suelo de la lingüística es el suelo de toda la tradición metafísica. Y por ello es posible, por ejemplo, que la lingüística de un filósofo como Rousseau participe del mismo sistema —determinado y finito— de posibilidades conceptuales al que pertenece el proyecto de Saussure, “un lenguaje común, una reserva de oposiciones de signos (significantes/conceptos) que no es otra cosa, primeramente, que el fondo más antiguo de la metafísica occidental”¹⁰. Es decir la “fundamental” oposición de lengua y habla es considerada por Derrida como “estrecha y problemática”; en todo caso, como posterior en derecho a la determinación del lenguaje como unidad de *phoné*, *glossa* y *logos*¹¹. Dicho de manera general —y en la medida en que Derrida intenta mostrar el fondo común del pensar como tal y por cuanto, como ya dijimos citando a nuestro autor, no se escapa *simplemente* de la metafísica—, Derrida no cree en la ruptura decisiva, en la unicidad de una *coupure* epistemológica. Estas se reinscriben siempre en el tejido antiguo que hay que continuar interminablemente deshaciendo¹².

Comencemos por subrayar la pertenencia de la lingüística a la época de la historia de la metafísica. Por sus raíces e implicaciones, nos dice Derrida, el concepto de signo es solidario de las teologías estoicas y medievales, y el trabajo científico a que ha sido sometida en nuestra época —su fecundidad científica— no logra arrancarlo de ellas. El signo ha sido comprendido siempre con *signo de*, como un significante que remite a un significado, distinto e independiente —en principio— de él, de modo tal que, pese a lo que se quiera o se diga, los elementos del signo —el significante y el significado— no pueden dejar de reproducir la diferencia entre lo sensible y lo inteligible y, con ello, *la* metafísica en su totalidad¹³. Esto no impide, por otra parte, que ese mismo concepto de signo se nos haga imprescindible para hacer vacilar la metafísica en su totalidad, como veremos al hablar del *gramma*. Pero es *con* esta complicidad metafísica como podemos dirigirnos contra la

¹⁰ *LR*, p. 445.

¹¹ *Gr*, pp. 16 y 17.

¹² *SGr*, p. 140.

¹³ *SGr*, pp. 136 y ss. *ED*, pp. 412 y ss.

metafísica. Desconstruimos la metafísica al borrar la diferencia entre significante y significado —todo significado es ya significante—, pero esto sólo es posible gracias a un trabajo *con* esa distinción clásica¹⁴.

La pertenencia a la metafísica de la lingüística se muestra también en la represión de la escritura. Por razones esenciales, inscritas en el sistema de la metafísica, Saussure debió privilegiar la palabra en detrimento de la escritura. Así habla de una “unión natural” entre pensamiento y voz, entre sentido y sonido, de la función estrecha y derivada de la escritura: “Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero; el objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística... la escritura vela y empaña la vida de la lengua; no es un vestido, sino un disfraz”. Esta condenación teórica va unida, como siempre en la tradición, a una condenación *ética*: hay una pureza de la palabra que es necesario preservar de la contaminación por la escritura, como dice Saussure: “la escritura usurpa el papel principal”, y la relación natural queda invertida.

Pero esta confirmación del “logocentrismo” tradicional queda puesta en cuestión en el *Curso* por otros motivos decisivos, pues la represión de la escritura —que Derrida ha estudiado detalladamente también en los casos de Platón y Rousseau, Husserl y Lévi-Strauss¹⁵, represión consustancial del pensamiento filosófico, y que no es una *simple* represión— resulta insostenible a partir del mismo Saussure, sobre todo a partir de esta otra afirmación fundamental del *Curso*: “lo esencial de la lengua es extraño al carácter fónico del signo lingüístico”. Tampoco olvidemos que Saussure abre también la posibilidad de una semiología general donde la lingüística tendría un papel subordinado. Pero, como se verá, en la medida en que Derrida muestre los límites “logocéntricos” de la concepción usual de los signos y la necesidad de pensarlos, no a partir y en vista de la presencia (como lo ha hecho toda la tradición) sino como juego de diferencias, de huellas, reemplazando así la pretendida originariedad de la presencia por la *differentia* o *gramma*, tal semiología deberá convertirse en “gramatología” (y será ella la que verdaderamente comprenderá a la lingüística-fonológica)¹⁶. Volveremos sobre esto.

Pero ¿de dónde viene el privilegio de la *phoné*? Hemos hablado de un suelo común que limita el proyecto saussuriano; ello impide considerar tal privilegio como un

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *PhP*, *Gr* (2ª parte), *LR*, *OG*, *VPh*, *Gr* (2ª parte).

¹⁶ *Gr*, p-74.

error imputable al hombre Saussure o a los prejuicios de una época. Saussure comparte los supuestos de toda la historia de la metafísica, de todo pensar. Pues es en la filosofía misma y en la ciencia determinada por la filosofía, tal como las conoce el Occidente, donde le privilegio de la palabra tiene su origen. Y ello porque la historia del pensar es la historia del ser como presencia (y el sistema de conceptos referentes a la presencia) y porque la presencia está unida a la voz.

El rema de la determinación del ser como presencia nos revela —si fuere necesario todavía— cómo el proyecto de Derrida no se limita a discutir con el horizonte y los supuestos del discurso estructuralista, sino que se dirige realmente a enfrentar el todo de la filosofía como tal; cómo, desde el comienzo de su carrera, Derrida se interesa por *la* filosofía misma, es decir, para un pensado que se piensa en relación esencial con Heidegger, por la determinación del ser como presencia. Ellos explica el constante diálogo de Derrida con Husserl Platón, Rousseau y Hegel entre los clásicos; ello nos mostrará, finalmente, la repetición derrideriana de la *afirmación* nietzscheana del *juego*.

La determinación del ser como presencia —y la represión de la escritura y, como se verá, de la huella— se nos presenta, entre su apertura (Platón) y su cumplimiento filosófico (Hegel), articulada de una manera decisiva. Para los griegos la identidad de la presencia se constituye como idealidad del *eidos* o sustancialidad de la *ousía*. Para los modernos la objetividad toma la forma de la representación, de la idea como modificación de una sustancia presente ante sí. El *dominio* de la presencia, posible por la repetición, adquiere una independencia absoluta en la forma moderna de la presencia. El mérito inmenso de Husserl, al cual Derrida dedica la más bella y difícil de sus obras (*La voix et le phénomène*), reside precisamente en su capacidad de retomar todas las ideas capitales de la metafísica: “el recurso de la crítica fenomenológica es el proyecto metafísico mismo, en su acabamiento histórico y en la pureza solamente restaurada de su origen”¹⁷; es decir, en la fenomenología la metafísica se nos presenta en persona, haciendo posible, por ello mismo y en tanto se la de-limita, un pensar más allá o más acá de la metafísica. La demostración derrideriana se basa en el estudio cuidadoso de la *Primera Investigación Lógica* de Husserl. Intentaremos dar una idea de esta demostración.

En la fenomenología de Husserl encontramos la exigencia de la presencia del objeto ante la intuición y de la presencia ante sí del presente en el presente viviente, y el privilegio de la voz, explotado este último con el más grande refinamiento crítico, en la medida en que Husserl acude no a la voz física, a la

¹⁷ VPh, p. 3.

sustancia sonora mundana sino a la voz trascendental, a la voz fenomenológica o, como dice en la *Primera Investigación*, a “la vida solitaria del alma”¹⁸.

Decisiva en todo esto es la distinción husserliana entre dos clases de signos: el índice (*Anzeichen*) y la expresión (*Ausdruck*). El índice, que nada expresa ni transporta una *Bedeutung*, nos hace pasar *sin evidencia* de un conocimiento actual a otro inactual; no hay en él *presencia*. La expresión, al contrario, nos daría la presencia plena e inmediata del significado. Ahora bien, Husserl no puede dejar de reconocer que ambas funciones (*Anzeichen* y *Ausdruck*) se dan entrelazadas en la experiencia. Por ello intenta recuperar la pureza expresiva y lógica de la expresión, lo que significa reducir todo aquello que no restituye la presencia inmediata del concepto significado. Bajo esta deducción caen los actos físicos del lenguaje, los gestos y el juego fisiognómico (es decir, lo visible y lo espacial en general) y, especialmente, todo lo que atañe a la comunicación o manifestación de vivencias psíquicas, en la medida en que la vivencia ajena no nos es dada en persona, o sea, en la medida en que se nos escapa irremediabilmente la experiencia misma del otro, los actos por los cuales da sentido a sus signos. Esto es: sólo cuando se suspende la comunicación, en el discurso solitario del alma, puede aparecer la expresión pura. En él, la expresión no se refiere a un objeto exterior, mundano, pero esto no quiere decir que carezca de todo objeto. Como escribe Derrida: “... cuando la expresión es *plena*, signos no existentes *muestran* significados (*Bedeutungen*) ideales, por tanto, no existentes, y ciertos, porque están presentes a la intuición. Respecto de la certidumbre de la existencia interior, piensa Husserl, no tiene necesidad de ser significada. Es inmediatamente presente ante sí; es la conciencia viviente”¹⁹.

Pero ¿es realmente posible una expresión pura, sin indicación? Derrida somete a crítica la posibilidad de “la vida solitaria del alma”. No podemos seguir aquí, por motivos obvios, toda su compleja demostración. Dejando a un lado cosas esenciales, señalemos solamente cómo esa posibilidad depende de que pueda haber una presencia ante sí, fundamento de la presencia en general, que no necesite del signo. Es decir, que haya una no-alteridad, una no-diferencia en la identidad de la presencia como presencia antes sí. Tal presencia ante sí debe producirse en el presente como ahora: “la presencia ante sí debe producirse en la unidad indivisa de un presente temporal que no tenga que darse a conocer por medio de un signo”²⁰. Derrida se encarga de mostrar que, a partir de la teoría misma del tiempo

¹⁸ *Ib*, p. 15.

¹⁹ *Ib*, pp. 47 y 48.

²⁰ *Ib*, p. 67.

de Husserl, esa no-alteridad y no-diferencia resulta imposible; o sea, que el ahora mismo está constituido por la posibilidad de la repetición en su forma más general, por una huella que lo constituye por la diferencia (o *differentia*) misma que ella introduce. La pretensión de la metafísica quedaría, así, anulada.

Pero todavía no hemos aclarado completamente en qué consiste el privilegio de la *phoné*. Retomemos el problema. La excelencia de la voz, veremos, reside en que *casi* no es un signo. En la expresión, se apunta hacia un significado no existente, ideal. El ser ideal es el más objetivo de los objetos; en tanto independiente del *hic et nunc* y de los actos de una subjetividad empírica, puede ser repetido al infinito permaneciendo idéntico a así. “Pero su ser-ideal *no* siendo *algo* fuera del mundo, debe ser constituido, repetido y expresado en un medio que no impida la presencia y la presencia ante sí de los actos de que mentan; un medio que preserve a la vez la *presencia del objeto* ante la intuición y la *presencia ante sí*, la proximidad absoluta de los actos ante ellos mismos. La idealidad del objeto... no puede ser expresada más que en un elemento cuya fenomenalidad no tenga la forma de la mundanidad. *La voz es el nombre de este elemento. La voz se oye*”²¹. El sujeto parlante la “oye” en la proximidad absoluta de su presencia. La palabra es viva porque parece no dejarme, no caer fuera de mí, no se aparta de mí; su “cuerpo” fenomenológico desaparece para pasar a pertenecer él mismo a la idealidad; la conciencia experimenta la presencia inmediata del significado. La palabra muestra el objeto ideal sin salir de la idealidad, sin salir de la vida presente antes sí. El objeto parece quedar absolutamente disponible en la palabra, ésta parece desaparecer o hacerse transparente para que el objeto se presente él mismo; el fonema es la idealidad dominante del fenómeno. Y el que habla se oye hablar: percibe los fonemas y comprende su propia intención de expresión. Este oírse opera en la universalidad (los significados son idealidades que se pueden repetir indefinidamente) y no necesita del mundo, ha superado ya la actitud natural. La voz es autoafección pura; en ella se funda la posibilidad de lo que se llama *subjetividad* o *para sí*; sin ella ningún mundo aparecería como tal. La unidad del sonido y la voz escapa de la distinción de lo intramundano y lo trascendental, y la hace posible. Así, la voz *es* la conciencia.

Ciertamente, la “trascendencia de la dignidad” de la voz respecto de las otras sustancias significantes se revela como *apariencia*. Pero esta apariencia es la esencia misma de la conciencia y determina una época a la cual pertenece la idea de verdad y su oposición a la apariencia. Luego, no es simplemente una apariencia y

²¹ *Ib*, p. 67.

no puede nombrársela como tal al interior de la conceptualidad metafísica²². Nombrándola hay que tachar lo dicho. Tocamos aquí un punto fundamental del pensamiento de Derrida. En la medida que se piensa seriamente el fondo del pensamiento filosófico —el ser como presencia— se hace patente el “origen” de los conceptos filosóficos, es decir, su dependencia mutua y su inscripción en la presencia. Si lo que está puesto en cuestión es la metafísica en su totalidad, no se puede pensar esa totalidad a partir de algunos de sus elementos. Pero tampoco se puede “eliminar” esos elementos, esos conceptos. Como lo dice el mismo Derrida: “ningún sentido puede prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer vacilar la metafísica; no disponemos de algún lenguaje... que sea extraño a esta historia; no podemos enunciar alguna proposición destructora que no haya debido deslizarse ya en la forma, en la lógica y en los postulados implícitos de lo mismo que ella querría impugnar”²³. A partir de esta imposibilidad se comprende la dificultad —el necesario círculo— en que se mueven los “discursos destructores”, y su multiplicidad aparece fundada. Los “discursos destructores” de Nietzsche, Freud y Heidegger, se podría mostrarlo, operan a partir de conceptos heredados de la metafísica. Por ello Derrida habla no de *destrucción*, sino de *des-construcción*. Con los conceptos des-construidos se opera. Pero en un momento dado, hay que abandonarlos (momento sumamente difícil de determinar). Tomemos el caso del valor de verdad. El concepto de verdad, nos dice Derrida, “no tiene sentido más que al interior de la clausura logocéntrica y de la metafísica de la presencia”²⁴. Por lo que una investigación como la suya no está *simplemente* sujeta a la verdad. Delimitando la verdad no está en la verdad (y tampoco en el error). Se trata de un pensamiento que no necesita más ser verdadero. Cuyo exceder la metafísica (en un movimiento inestable) no *recoge*, no *supera* la metafísica que excede. No hay más *Aufhebung*. Cierto es que tampoco se está más en terreno hegeliano; es Nietzsche quien señala la dirección.

¿Qué sustituye a la metafísica de la presencia? O, más exactamente, ¿qué es posible pensar cuando se des-construye la presencia? Si la metafísica de la presencia se constituyó por el privilegio de la voz y por la represión de la escritura, la des-construcción de la presencia no puede menos que abrir el campo de una teoría de la escritura (*archiescritura*, *archihuella*, *differentia* o *différance*²⁵, *grama*). Pues escritura significa, primariamente, inscripción e institución durable de un signo. Ahora bien,

²² *Ib*, p. 86.

²³ *ED*, p. 412.

²⁴ *Gr*, p. 164, nota.

²⁵ Ver el análisis semántico de *differentia* (*Différance*) en la nota 28 de la traducción.

la semiología misma nos da las armas para pensar todo sistema de signos como sistema de signos escritos o inscritos. Partamos de la concepción clásica del signo.

El signo, se dice, representa la cosa, ocupa el lugar de la cosa ausente; cuando no tenemos la cosa pasamos por el rodeo del signo; el signo es la presencia diferida de la cosa. Sólo se le piensa, entonces, *a partir y en vista* de la cosa (a partir de la cosa diferida, en vista de su reapropiación), el signo es, por tanto, secundario y provisorio. Tal carácter de secundariedad y provisionalidad resulta puesto en cuestión por el principio fundamental de la semiología, el principio de la diferencia. Este principio afecta a la totalidad del signo, esto es, tanto al significado como al significante. Como escribe Saussure: "... en la lengua sólo hay diferencias sin términos positivos. Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes de ese sistema. Lo que de idea o de materia fónica hay en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos"²⁶. Así, debemos considerar todo proceso de significación como un juego formal, sistemático, de diferencias, es decir, de huellas. Dejemos la palabra a Derrida: "El juego de diferencias supone un efecto de síntesis y de remisiones que impiden que, en cierto momento, en cualquier sentido, algún elemento simple esté *presente* en él mismo y sólo remita a sí mismo. Ya en el orden del discurso hablado, ya en el del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento, el cual no está él mismo simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada "elemento" —fonema o grafema— se constituya a partir de la huella en él de otros elementos de la cadena o del sistema. Este encadenamiento, este tejido, es el *texto* que no se produce más que en la transformación de otro texto. Nada, ni en los elementos ni en el sistema, está en alguna parte o alguna vez simplemente presente o ausente"²⁷. La huella (*trace*) se relaciona tanto con el pasado como con el futuro y constituye lo que se llama "presente" por esa relación misma con lo que éste no es. Hay, pues, un *espaciamiento* por el cual los elementos se interrelacionan "produciendo" los intervalos sin los cuales los términos "plenos" no funcionarían, y una *temporalización* por la cual la intuición, la percepción, la relación con el presente, con una realidad presente, con un ente, es siempre *diferida*. Diferida porque un elemento sólo funciona y significa, da o toma sentido, al remitir a otro elemento, pasado o futuro. La archiescritura, la archihuella, la *differentia*, ese movimiento de juego que "produce" las diferencias, "(es) (a la vez) espaciamiento (y)

²⁶ Saussure, *Curso de lingüística general*, Trad. de A. Alonso, Ed. Losada, 1976.

²⁷ SGr, pp. 141 y 142.

temporalización”²⁸. La huella es “antes” de todo ente; “la huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo que, una vez más, quiere decir que no hay origen absoluto del sentido en general”²⁹. La “gramatología” es, de este modo, la teoría de la posibilidad *general* de toda *inscripción*.

Se puede, pues, hablar de una “producción”, mas no a partir de un sujeto o una sustancia, anterior e independiente del juego de las diferencias; de un “constituirse históricamente” las diferencias, pero sólo si se piensa esa expresión fuera de la conceptualidad metafísica; de una *differentia* “originaria”, pero sólo si se tacha lo dicho, ya que el concepto de “origen” remite constitutivamente a una presencia. Nada precede a la *differentia*; no hay un sujeto que sea su autor; la subjetividad y la objetividad son efectos *inscritos*; no hay, por tanto, constitución de una conciencia antes de la palabra o el signo (cual es la pretensión de la metafísica moderna). Se trata, pues, de acabar con la represión de la huella, con el privilegio del presente. Ese privilegio que “es el éter de la metafísica, el elemento de nuestro pensamiento en tanto que está prisionero de la lengua de la metafísica”³⁰. Y comprender que con la intervención de la *differentia*, las opciones conceptuales de la metafísica (entre otras: signifiante/significado; sensible/inteligible; escritura/habla; habla/lengua; diacronía/sincronía; espacio/tiempo; pasividad/actividad, etc.) resultan no pertinentes³¹.

Este movimiento radical, esta crítica de la presencia, no sólo está implícita en la semiología; es lo que mueve, como se sabe, el pensamiento heideggeriano; pero no está menos presente, como Derrida señala, en autores como Nietzsche, Freud, Levitas: nuestra época comienza a comprender su *inscripción*.

Intentemos, para terminar, recoger diversas direcciones que hemos señalado en nuestro estudio de Derrida: su doble posición frente al estructuralismo (mostrando su dependencia metafísica; señalando, a partir de él, un más allá de la metafísica), su afirmación de Nietzsche y, final y muy brevemente, por los motivos que señalaremos, su relación con Heidegger. Empecemos por comentar uno de los más bellos y (relativamente) más fáciles artículos de nuestro autor: *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*³².

²⁸ *D*, p. 52.

²⁹ *Gr*, p. 95.

³⁰ *D*, p. 55.

³¹ *SGr*, pp. 143 y 144.

³² *ED*, pp. 409 y 428.

Se trata de dos interpretaciones de la interpretación, la estructura, el signo y el juego. Comencemos por el concepto de estructura. Su edad es la de la *episteme*, es decir, la de la filosofía y la ciencia, y sus raíces se encuentran en el lenguaje ordinario de donde la *episteme* las recoge. Pero la estructura, en la medida en que ha sido sometida —y no sólo por la necesidad de organizarla— a un centro, a un punto de presencia, a un origen fijo, ha sido siempre neutralizada y reducida. El papel del centro ha sido siempre limitar el *juego* de la estructura. Tal centro, que está paradójicamente dentro y fuera de la estructura, ha recibido los nombres de origen o fin, de *arché* o *telos*, y a partir de él han quedado prisioneras, en una historia del sentido, las sustituciones, transformaciones, permutaciones; historia que lo es de una sustitución de los nombres del centro, como muy bien lo sabe el gran Borges, como el mismo Derrida lo señala³³.

Nuestra época rompe ese esquema al repetir el pensamiento de la estructura. El pretendido centro aparece, no como un lugar fijo sino como una función, una suerte de no-lugar que permite el juego de las sustituciones de los signos. En tal ausencia de centro todo deviene discurso, es decir, ausencia de insignificado trascendental, todo es juego de diferencias (escritura). Nietzsche, Freud, Heidegger y el estructuralismo trabajan —en forma necesariamente ambigua— en esta deconstrucción de la metafísica. Nos hemos referido ya a las dificultades de ese trabajo; hemos señalado ya lo que pasa con el signo. En este artículo Derrida examina el caso de Lévi-Strauss. No es la primera vez que lo hace. En la segunda parte de *La Gramatología* ataca en forma violenta, diríamos, lo que se podría llamar la ingenuidad metafísica del gran etnólogo (inscrita, por lo demás, en el sistema de sus conceptos, más que imputable a sus “prejuicios”). Ahora Derrida muestra en detalle las dos puntas del trabajo de Lévi-Strauss. Lo hace a propósito de la distinción entre naturaleza y cultura, del concepto de “bricolage” y del “nivel epistemológico” en que se mueven los *Mythologiques*. Respecto de este nivel epistemológico las dos posibilidades de interpretación, que Derrida intenta poner de manifiesto, resultan patentes y por eso nos referimos a él aquí.

El esfuerzo notable de Lévi-Strauss —escribe Derrida— no reside sólo en proponer una ciencia estructural de los mitos y de la actividad mitológica. Derrida aprecia, particularmente, el status que Lévi-Strauss da a su propio discurso sobre los mitos: “el abandono declarado de toda referencias a uncentro, a un sujeto, a una referencia privilegiada, a un origen o a una *arché* absoluta”³⁴. Sigamos este descentramiento en la *Ouverture a Le Cru et le Cuit*. Tenemos que no hay, de hecho, pese a que se usa

³³ ED, p. 137. El texto de Borges es *La esfera de Pascal*.

³⁴ ED, p. 419.

el concepto, un mito de referencia; no hay unidad o fuente absoluta del mito; todo comienza por la estructura, la configuración, la relación. Esto significa que este carácter a-céntrico debe pasar al discurso sobre el mito; tal discurso debe renunciar a la exigencia de un centro, propia de la *episteme*; el discurso mitológico debe ser *mito-morfo*. Como dice el mismo Lévi-Strauss: “Al querer imitar el movimiento espontáneo del pensamiento mítico nuestra empresa, también ella demasiado breve y demasiado larga, ha debido plegarse a sus exigencias, y respetar su ritmo. Así este libro sobre los mitos es, a su manera, un mito”³⁵. Pero interpretar este resultado resulta difícil. Una objeción clásica reaparece: ¿son de igual valor los discursos sobre los mitos?, ¿pueden o deben distinguirse esos discursos por su valor? Al no discutir Lévi-Strauss, nos dice Derrida, las diferencias entre el discurso tradicional y el discurso mitomórfico, su pretendida trasgresión del discurso filosófico se convierte en una falla en el interior de este último discurso. Ello en la medida en que su método parecería, respecto de los cánones clásicos, como empirista. Esto es, que enfrentado a la objeción de si los materiales (necesariamente limitados) con que trabaja bastan para establecer una ciencia de los mitos, Lévi-Strauss vacila. Y vacila porque coexisten en él, y en forma no expresa, dos maneras de pensar el límite de la totalización (declarada a la vez inútil e imposible). Según una no habría totalización debido a los límites del saber humano; según la otra, porque la naturaleza del campo considerado —*un lenguaje finito*— excluye la totalización: en efecto, ese campo es el de un juego; se trata de sustituciones infinitas dentro de un conjunto finito; no hay totalización porque no existe un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones. Y es en definitiva con el juego con lo que no quiere arriesgarse Lévi-Strauss; no quiere tomarlo en serio, juega con el juego neutralizándolo a partir de la aspiración a una presencia plena originaria, auténtica, que busca, como es sabido, en las comunidades primitivas; y ello porque no se resuelve a jugar seriamente, es decir, jugar realmente al juego afirmar alegremente, como Nietzsche, el juego del mundo y la inocencia del devenir, “afirmación de un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen, abierto a una interpretación activa... *Esta afirmación determina entonces la ausencia de centro no como una pérdida del centro*”³⁶. Así, pues, una interpretación de la interpretación, de la estructura, del signo y del juego trata de encontrar una verdad u origen que escape al juego y al signo (“es el rostro triste, *negativo*, nostálgico, culpable, rousseauiano del pensamiento del juego”, escribe Derrida); la otra, “que no está más dirigida hacia el origen, afirma el juego e intenta pasar más allá del hombre y del humanismo, el nombre del hombre siendo el nombre de ese ser que, a través de la historia de la metafísica o de la onto-teología,

³⁵ Lévi-Strauss, *Mitológicas I*, Trad. de J. Almeda, F.C.E. México 1968m p. 15. Citado en *ED*, p. 420.

³⁶ *ED*, p. 427.

es decir, del todo de su historia, ha soñado la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el fin del juego”³⁷.

Nos quedaría aún por hablar acerca de la relación entre Derrida y Heidegger. Pero precisamente el texto decisivo sobre esta materia es, hasta el momento, el texto que presentamos, *Ousía y Grammé*. Esto no quiere decir que la relación de Derrida con Heidegger comience a partir de este texto³⁸. Así como todo su pensamiento no es en el fondo sino una meditación de la obra de Nietzsche, nada más constante y tenaz, respecto de los contemporáneos, que su diálogo con Heidegger. No resulta aventurado afirmar que Derrida es el primer pensador que está en condiciones de *dialogar* con Heidegger, en primero en *tener qué decir* frente al gran filósofo alemán, y éste no es el menos de sus méritos. Lo apreciará el lector leyendo esta *Nota sobre una nota de Ser y Tiempo*. Título modesto para una formidable empresa, pero título adecuado si se piensa que Derrida no opone *otra* filosofía a la filosofía de Heidegger (o a la *filosofía en general*). Pues la *Nota* de Heidegger en *Ser y Tiempo* (sobre los orígenes griegos, aristotélicos, del concepto hegeliano de tiempo) es la débil aparición, el síntoma, de un problema no aclarado que atraviesa todo el pensamiento heideggeriano. La *Nota sobre la nota* aclara el sentido del síntoma: ello basta para *desatar* el problema.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ Ver especialmente, *D*, pp. 62 y 65. *GR*, pp. 33 y 39 y *EM*.