

**Enver Joel Torregroza**

# Una Introducción a Derrida



UNIVERSIDAD LIBRE  
Facultad de Filosofía  
Centro de Investigaciones



ENVER JOEL TORREGROZA

UNA INTRODUCCIÓN A DERRIDA

UNIVERSIDAD LIBRE  
Facultad de Filosofía  
Centro de Investigaciones



# UNIVERSIDAD LIBRE

## DIRECTIVOS

**Presidente**  
Luis Francisco Sierra Reyes

**Rector Seccional**  
José Luis Robayo León

**Rector Nacional**  
Víctor Hernando Alvarado Ardila

**Decano Facultad de Derecho**  
Nicolás Enrique Zuleta Hincapié

**Secretario General**  
Pablo Emilio Cruz Samboni

**Decano Facultad de Filosofía**  
Rubén Alberto Duarte Cuadros

**Censor Nacional**  
Edgard Sandoval Romero

**Director Centro de Investigaciones Sociojurídicas**  
Gustavo Vanegas Torres

**Presidente Sede Principal**  
Guillermo León Gómez Morales

**Director Centro de Investigaciones Facultad de Filosofía**  
Elías Castro Blanco

- 
- © ENVER JOEL TORREGROZA  
© UNIVERSIDAD LIBRE - FACULTAD DE FILOSOFÍA  
Impresores  
© EDICIONES JURÍDICAS GUSTAVO IBÁÑEZ LTDA.  
Calle 13 No. 7 - 12 Teléfonos: 2835194 - 2835264  
Bogotá, D. C. - Colombia  
E-mail: ejgusiba@tutopia.com

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro por cualquier proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopia, microfilme, offset o mimeógrafo.

Ley 23 de 1982

ISBN: 9588192765

Imagen de la portada: "Jardín de Adonis".  
aprox. 425-375 a.c.  
Karlsruhe, Badisches Landesmuseum.

Diagramación electrónica: Elíizabeth Contreras S.

© 2004.

## CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS .....	11
INTRODUCCIÓN: UN TEXTO COMO ESTE .....	13

### CAPÍTULO 1

#### DECONSTRUCCIÓN

ESTRATEGIA Y FILOSOFÍA .....	25
<i>DESTRUKTION</i> Y <i>DÉCONSTRUCTION</i> .....	32
METAFÍSICA DE LA PRESENCIA Y DIFFÉRANCE .....	49

### CAPÍTULO 2

#### ESCRITURA

FONOCENTRISMO .....	67
SUPLEMENTO Y ARCHI-ESCRITURA .....	83

### CAPÍTULO 3

#### FÁRMACO

EL TEJIDO DEL PEDRO .....	98
EL PODER FARMACÉUTICO DE LOS TEXTOS .....	
LA CONDENA DE LA ESCRITURA .....	121
EN LA "SUPERFICIE" DEL TEXTO .....	137
LA LEY Y EL ANTÍDOTO .....	148

CAPÍTULO 4

CONCLUSIÓN

PARA NO CONCLUIR ..... 163

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS Y ARTÍCULOS CONSULTADOS: ..... 167

APENDICE BIBLIOGRÁFICO

TEXTOS DE DERRIDA ..... 171

SOBRE DERRIDA EN CASTELLANO ..... 178

INTRODUCCIÓN

UN TEXTO COMO ESTE

*“Lo que hace que nuestro trabajo sea imposible a priori es, precisamente, lo que al mismo tiempo lo hace posible.”*

GEOFFREY BENNINGTON, *Derridabase*.

JACQUES DERRIDA aparece en el escenario filosófico contemporáneo como una de sus figuras más relevantes e inquietantes. Con una producción escrita amplia y multifacética, su pensamiento no puede con facilidad ser distinguido mediante su ubicación en algún campo específico del trabajo filosófico, justamente porque sus textos ponen en tela de juicio las categorías habituales con las que juzgamos la existencia de territorios o temáticas de la reflexión filosófica. Si generalmente nos aproximamos a una filosofía indicando su lugar en un mapa general de la filosofía previamente elaborado, leer a DERRIDA obliga no sólo a redefinir las fronteras que separan los países del deambular filosófico, sino que incita y hasta exige una reconsideración total del mapa mismo y de la geografía filosófica. Por tener semejantes implicaciones y, como es evidente, complicaciones, la filosofía de DERRIDA ha sido objeto de una amplia polémica y es innegable el impacto rotundo que ha tenido en una parte considerable de la actividad intelectual mundial. Desde los detractores, pasando por fanáticos sectarios, hasta intérpretes de renombre y comentaristas y críticos lúcidos, los lectores de DERRIDA no se agotan. No hay que sorprenderse, pues escribir conlleva a escribir y a escribir más, como él mismo afirma hablando en general de la escritura. Pero, más allá de esta simple evidencia, hay sin duda algo en su pensamiento que lo hace sobresalir y que obliga a sus lectores a responder. Ese algo

corresponde, ante todo, a la manera tan peculiar como DERRIDA ha abordado el trabajo filosófico; una forma de escribir y de pensar que puede incluso irritar, no sólo por lo inextricable, sino por lo atrevida. Pero también corresponde a su apropiación característica de la tradición filosófica, a la forma sugerente como ha reevaluado clásicas preguntas filosóficas y a las eventuales consecuencias, la mayoría de ellas muy polémicas, que muchos han querido extraer de sus textos. A todas luces el impacto de su obra no es poca cosa; se trata, pues, de una filosofía de trama espesa... y sin fondo!

Hace algunos años, cuando estudiaba filosofía en la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, me encantaba burlarme con mis amigos de los llamados filósofos "posmodernos", especialmente de los franceses. No eran los únicos filósofos que eran objeto de nuestras habituales bromas. Todo el que estudia filosofía ha aprendido en algún momento a reírse de sus maestros: los grandes pensadores de la tradición occidental. Al mismo tiempo que leía con devoción a KANT, su aburridísima vida sexual no escapaba a los lances de una altanera lengua adolescente. Pero el caso de la filosofía "contemporánea" era particular, pues no sólo nos incomodaba el filósofo sino también su filosofía. Puede parecer raro que una persona que estudia varios semestres de lógica formal con profesores matemáticos caiga ingenuamente en el prejuicio y juzgue una filosofía de manera tan tajante apoyado en una falacia. Se piensa que los que estudiamos filosofía —pues nunca dejamos de hacerlo— no caemos en esas trampas. Pero eso era lo que yo hacía: Pensaba que DERRIDA, LYOTARD, DELEUZE y todos los que abultaba en el mismo costal, junto a sus secuaces, formaban parte de una oscura secta que engañaba a los ignorantes mediante un discurso palabrero, enredado y sin sentido, fácilmente asociable al espíritu —o mejor la ausencia de espíritu— de los "artistas" postmodernos, a quienes acusaba de haber destruido por completo y de forma vulgar lo poco de valioso que ha tenido la humanidad para legarle a las generaciones futuras. Inspirado pues en el primer impacto que me producía entrar en contacto con esos textos, y en el fuerte prejuicio que lo acompañaba, no los leía. Ahora que puedo escribir al menos esta *Introducción a Derrida*, tras haber entrado en un contacto más disciplinado y completo con sus textos, no puedo decir que mis prejuicios de aquel tiempo fuesen completamente infundados, así los haya transformado. Lo que he podido entrever a partir de mi lectura de DERRIDA es que mi reacción y la de mis amigos no era

ciega, como si hubiésemos sido víctimas de un adoctrinamiento aristotélico-kantiano; después de todo habíamos visto *algo*. Debo reconocer que aún las "instalaciones" de los "nuevos" artistas, que ya a estas alturas parecen viejos, superan mi limitada capacidad de resistir a los embates de la vulgaridad. Dudo mucho, además, que mi alma prejuiciosa, forjada en los duros cánones de una estética arcaica, logre en algún momento alterar su umbral de dolor. Pero el malestar, la incomodidad y el dolor que me produjo leer con neurótica dedicación los oscuros textos de DERRIDA, en un primer momento, me retó y provocó, al herir mi vanal y venal orgullo ("¿Cómo es posible que algo que escribió otro ser humano y no un dios yo no lo pueda entender?"), pero luego, debo reconocerlo, pues de eso se trata este libro, también me *hipnotizó* e incluso en momentos me *embriagó*. Puede sorprender a algunos que valore justamente a DERRIDA por lo que se le puede criticar. Como defensor de su trabajo podría aducir que tras la verbosidad del filósofo argelino hay un pensamiento extremadamente riguroso. De hecho es lo que suelen hacer todos sus expositores, justo porque es verdad. Una de las grandes sorpresas que tuve al leer a DERRIDA fue encontrar una rigurosidad y sutileza difícilmente equiparables. Algunos pasajes de sus textos, es más, *aterran* precisamente *por* consistentes; una consistencia, por supuesto, a la que no estamos acostumbrados. Pero lo que quiero subrayar aquí, antes que el valor tradicional de la laboriosidad presente en el trabajo de DERRIDA, es el hecho incuestionable de su dificultad y de su irritante impertinencia, quiero valorar su arrogante temperamento provocador, para con ello decir que lo que me enseñó la lectura de sus textos es que *no hay ningún mal en ello*; que alguien como él —y sólo puede ser él— *puede* hacer filosofía de esa manera que es a la vez monstruosa y enfermiza, divina y terapéutica. Quizás, estoy de acuerdo, un poco más de lo primero, en virtud de que lo segundo se lo debemos más a alguien como PLATÓN. Pero dejando de lado las cuestiones de énfasis, es un hecho que el escándalo, la aventura y el riesgo han adquirido con DERRIDA un nuevo nombre y lugar en la filosofía, o quizás, también habría que decir, la filosofía ha tenido un nuevo nombre y lugar en sus abismales y peligrosos bordes de manera notable en DERRIDA.

No puedo hablar de otros filósofos contemporáneos que escriben en lengua francesa, pero sí es cierto que la *experiencia* de la lectura de DERRIDA trastocó profundamente mi manera de sentir y de pensar la filosofía.

Siempre había creído que la filosofía es un género de literatura; siempre había sospechado de las lecturas que seleccionaban partes de los textos considerándolas como las fundamentales, dejando las demás al margen; siempre, además, me había preocupado la molestia que me generaban algunas partes de los textos de los filósofos que leía, pues no sabía cómo asumirlas en mis lecturas y las despreciaba. La lectura de DERRIDA me ayudó a sopesar con más detenimiento esas corazonadas, pues en sus textos hay desarrollos elaborados de tales impulsos. Pero, que yo me acuerde, nunca se me había ocurrido bajarme de mi pedestal de filósofo ni bajar a la filosofía de su pedestal. Nunca se me había ocurrido pensar que la filosofía fuese un género de sofistería y *que nada malo hubiese en ello*. Aunque me había tomado la libertad de reírme de algunas filosofías, no me había tomado la filosofía *en su conjunto* con buen humor. No lo decía, por supuesto, ni andaba pensando en ello todo el tiempo, pero en el fondo creía que la filosofía era una especie de fuente inagotable y trasparente de refrescante sabiduría para la obnubilada forma de ver las cosas —y de no verlas— de las ciencias, las religiones, las literaturas y la vida cotidiana. Creía que la verdad era una propiedad de los filósofos, quienes, con una generosidad sin par, concedían a veces el favor de transmitir a la ignara plebe. En suma, a pesar de leer tanta filosofía, se me había olvidado que la filosofía es *filosofía*. Ahora, creo con más fuerza que antes, que la filosofía es un grupo de caminos dispares que se recorren de manera profundamente emocionante y apasionada —incluso y *sobretudo* en aquellos casos en que al gusto común le parece ser tediosa y enredada—, en los que por obra nuestra, por lo que otros ya han hecho o por los caminos mismos que se trazan de nuevo cada vez, es posible apropiarse de algunas de las múltiples verdades que nos ofrece la existencia que nos fue dada conocer. Pero no creo que los filósofos sean un banco de respuestas ni un depósito de soluciones. Mucho menos funcionarios de la humanidad a los que haya que obedecer debido a su punto de vista privilegiado. Son y siguen siendo unos incómodos preguntones que, a los ojos comunes —porque raros y especiales sí son—, indisponen, irritan, no hablan claro (como todo el mundo quiere que se hable), se enredan y hasta se contradicen. Esto no es nuevo, ni es ningún descubrimiento de DERRIDA en beneficio de la humanidad, ni mucho menos uno que yo haya hecho. Se trata de una verdad de perogrullo que, como suele suceder con esas verdades, de tan obvia, anda oculta. Por supuesto, el relato de una experiencia personal que no

tiene por qué suceder en otros, no es un argumento “fuerte” para avalar la “posición” de un filósofo, si es que los filósofos se quedan quietos. Pero sí creo suficiente para motivar a los que con generosidad se han acercado a mí y se acercan a este libro. Así, se asuma este texto como una invitación a la lectura de DERRIDA: a un acontecimiento incomparable, como lo es cualquier lectura de los escritores que sorprenden. No espere el lector, ya iniciado en estas lides, una solución a las dificultades que ha encontrado en la lectura de DERRIDA. Tampoco es un texto para iniciados, aunque requiera del lector esfuerzo —y sé que los lectores apasionados no tienen problema con esto—. No espere el lector, en ningún caso, ni una síntesis, ni una exposición acabada y completa del pensamiento de DERRIDA. Se trata de una introducción a su filosofía y, como tal, es más un esfuerzo por hacer familiar y amigable algo que por muchos motivos al lector le puede parecer ajeno, extraño o monstruoso; labor difícil en la medida en que no he querido que el “Coco” pierda su ambivalente horror infantil ante un público adulto que pide temores graves reflejados en aguas serenas. He querido, pues, escribir la introducción que a mí me faltó cuando desconocía a DERRIDA y ofrecérsela a mis estudiantes, así sepa que muy probablemente, y ojalá sea así, provoque más preguntas, molestias y críticas que soluciones sedantes. Si la filosofía es una terapia, la medicina aquí ofrecida es, sí, un paseo saludable, veraniego, pero por un terreno inhóspito, a menudo turbio, muy cercano a un escabroso abismo. La filosofía —nos enseña DERRIDA, diciéndonos que *ya nos lo había enseñado PLATÓN*— es *también y siempre un fármaco*, un ambivalente e indecible suplemento insubstancial que droga y despierta, irrita y cura, enferma y sana, arrastrando al peligro magnífico de escribir y exponerse al juego. La filosofía es *también y siempre* escritura, de una forma, y aquí la palabra es insoslayable, “esencial”.

Así definido —mediante una declaración que lo compromete, pero que no agota, obvio, lo que pueda producir—, un texto como este se enfrenta a múltiples riesgos. El primero de ellos, y no el menor, tiene que ver con el carácter de la “obra” de DERRIDA. Como señala Cristina de PERETTI, «la lectura tranquila, sosegada y —cabría incluso añadir— descomprometida de una obra ya convertida de una vez por todas en testamento resulta, por fortuna, imposible en el caso de DERRIDA. Los escritos de este pensador contemporáneo nuestro están insertos en el movimiento dinámico de una

obra viva, en curso de gestación permanente y siempre expuesta, en consecuencia, a modificaciones y fluctuaciones. Todo lo que él siga escribiendo transformará todavía de una manera u otra, y no sólo por simple acumulación, el resto de su obra»<sup>1</sup>. Además, como señala CHRISTOPHER JOHNSON —y esta es otra serie de dificultades relevantes— «se suele reconocer que el estilo de DERRIDA puede llegar a ser oscuro, y ello por distintas razones. Existe, en primer lugar, una dificultad con los conceptos y argumentos mismos, una dificultad agravada por la formación de DERRIDA en una tradición de la filosofía continental con la que los lectores no franceses no están usualmente familiarizados. En segundo lugar, la filosofía de DERRIDA no es una filosofía *sistemática*, es decir, no presenta al lector un sistema filosófico acabado en el que cada término se define y toma lugar preciso desde los primeros principios hasta la teoría final. [...] DERRIDA conduce gran parte de sus análisis y razonamientos en diálogo con otros pensadores, valiéndose de un proceso de lectura, referencias y comentarios detallados. El problema con este procedimiento, es que con frecuencia quien lee necesita tener cierto conocimiento de estos pensadores antes de poder siquiera comenzar a seguir los argumentos de DERRIDA con algún grado de coherencia. Encontramos una dificultad final en el *estilo* literario propiamente dicho de DERRIDA. Aunque éste nunca es deliberadamente opaco, puede a menudo parecer en extremo retórico a quienes están acostumbrados al llamado lenguaje “sencillo”. Para el lector no francés, esto tiene que ver en parte con las diferencias de registro, algunas veces notables, entre esta lengua y otras, lo cual tiene su agravante en la personal proclividad de DERRIDA por la formulación paradójica, el neologismo y por diversas formas de juegos de palabras. No es de extrañarse que esto haya causado tantas dificultades a los traductores extranjeros de su obra»<sup>2</sup>. Pero aún hay más. Otra de las grandes dificultades con la que se enfrenta un texto como este es la imposibilidad de desconocer las insidiosas preguntas que la “deconstrucción”<sup>3</sup> le plantea a la filosofía

<sup>1</sup> PERETTI, CRISTINA. *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 17.

<sup>2</sup> JOHNSON, Ch. *Derrida. El estrado de la escritura*. Trad. María Antonia Giraldo. Bogotá: Norma, 1998.

<sup>3</sup> Así es como es más ampliamente denominada y conocida la “filosofía” de DERRIDA. El término es problemático y por ello remito al lector al capítulo primero, donde encontrará un desarrollo más amplio del tema.

en general, a las formas habituales de hacer teorías, de proceder con las lecturas de los textos y de hacer interpretaciones. Tomar una “distancia prudente” que permita adoptar una actitud “crítica no comprometida” con el trabajo de DERRIDA, sólo se puede hacer fingiendo que la lectura de sus textos no ha sacudido los cimientos en los que semejante actitud “crítica” y “no comprometida” se basa inevitablemente. El texto mismo comentado —y esta es quizás la primera enseñanza o “rendimiento positivo” de las lecturas realizadas por DERRIDA— nos impone de algún modo las pautas mediante las cuales debemos leerlo, pautas que no podemos eludir, pues en caso de hacerlo estaríamos desconociendo al texto mismo del cual estamos hablando. Por ello, escribir de DERRIDA nos obliga a ser, si cabe la expresión, derridianos. Si adoptamos la pretensión de hacer una lectura lo menos atada a las exigencias “deconstructivas”, no terminamos hablando ni de DERRIDA ni de la deconstrucción, lo que es nuestro objetivo inicial. Pero si por el contrario, nos abandonamos por completo a la estrategia deconstructiva y la asumimos de manera radical, tendremos a la vez que correr el riesgo de oscurecer muchos de los numerosos procedimientos de lectura y escritura a los que el lector no iniciado sí está acostumbrado, renunciando, por ejemplo, a la pretensión de sintetizar y sistematizar un pensamiento que hemos clasificado como “filosófico”, y con ello haciendo imposible lo “introdutorio” de la introducción. Reconocer, de entrada, todos los cuestionamientos relativos a las formas habituales de escribir, cuestionamientos que el pensamiento de DERRIDA provoca—incluyendo, por supuesto, lo que tradicionalmente se entiende por “introducción”—, y obrar con ellos consecuentemente, de principio a fin, podría hacer indigerible el texto a un lector no iniciado.

¿Qué hacer entonces? Una deconstrucción de un texto de DERRIDA, por ejemplo, nos permitiría mostrar cómo la deconstrucción *obra*. Pues quizás la mejor forma de comprender el *qué* de la deconstrucción sea comprendiendo el *cómo*, el cual inevitablemente varía, pues su desarrollo está atado al texto o a los textos que en cada caso están siendo leídos. Sin embargo, he decidido —si es que aquí la categoría de lo “voluntario” tiene cabida— para hacer posible este escrito, instalarme en el lugar de la paradoja, el cual con justa razón puede ser considerado “ningún lugar”. Toda lectura es atrevida, y entre los múltiples riesgos que podía tomar, he preferido renunciar a poner en práctica algo similar a la forma de proceder

de DERRIDA con sus textos. No sólo en virtud de mis límites obvios. Después de todo introducir a DERRIDA es ya de suyo muy ambicioso para mi gusto, y pido a mis lectores que no callen los errores y críticas que me puedan señalar. Como señala Bennington, escribiendo sobre DERRIDA, «nos vemos obligados a ejercer la reconstrucción (cuando queríamos decir la deconstrucción), nos vemos reducidos a la sequedad analítica (cuando queríamos comunicar la amplitud y el genio de una obra escrita) y nos ponemos en riesgo necesario de equivocarnos (cuando querríamos estar seguros y ser exactos)».<sup>4</sup> Pero, aún más allá de estas razones, he escogido la opción de no intentar ninguna “deconstrucción”, porque estoy convencido de que tras DERRIDA no hay que crear ninguna escuela, corriente o tendencia filosófica. Si algo decide nuestro tiempo y nos distancia de los antiguos es, creo yo, eso, y no una mejor forma de pensar o algo así. Ese es el legado más importante que nos ha dejado NIETZSCHE; desconfiar para siempre de toda secta, facción, partido o rebaño...sobre todo del “nietzscheano”. No creo, por ende, que haya que leer a DERRIDA para que todos empecemos a hacer lo que él hace. Si se quiere y se me permite la hipérbole, no hay que seguir a DERRIDA en lo que hace *porque después de todo no ha hecho nada*. La deconstrucción, así suene a “destrucción”, “aniquilamiento” o a “desmantelamiento”, no es nada de eso. Tampoco es una forma “revolucionaria” o “crazy” de construir. Si es que es algo, si es que con ella cabe la pregunta “¿qué es?”, honestamente preferiría decir que es un acontecimiento, con todo el riesgo que implica el uso heideggeriano de un término que no es gratuito. La deconstrucción ni destruye, ni construye. No tiene substancia. No tiene lugar, *aunque ya lo ha tenido y lo tendrá...*

Con semejante descripción es fácil que, de entrada, esta aproximación incomode. Aún así, he querido hacer “familiar” la deconstrucción mediante la exposición, en el primer capítulo (“Deconstrucción”), de los lineamientos generales de la “filosofía de DERRIDA”; capítulo en el que también intento hacer una elemental claridad a propósito de ciertos términos y temas clave usuales en los textos de DERRIDA y que muchos

usan a diestra y siniestra —sobre todo *siniestramente*—: el logocentrismo, la metafísica de la presencia y la *différance* (con “a” no con “e”). La presentación de estos temas incluye eventuales discusiones generales con algunos intérpretes y un intento por definir lo indefinible mostrando cómo, a pesar de lo que se diga, DERRIDA es un filósofo (“oscuro”, “sofista”, “no clásico”, como se prefiera, pero filósofo). El capítulo segundo “Escritura” puede ser considerado una continuación del primero, aunque todos los capítulos pueden leerse en cualquier orden. En él presento de forma más detallada las consideraciones en torno a la “escritura” que tanta fama le han dado a DERRIDA: la denuncia del fonocentrismo, la *deconstrucción* de la noción tradicional de escritura y sus *efectos* teóricos más llamativos: la archi-escritura y la huella. El capítulo tres “Fármaco” expone algunas líneas argumentales desarrolladas en el texto de DERRIDA “La farmacia de Platón”; con ello busco ejemplificar un caso particular de lectura deconstructiva, haciendo más cercanos los términos expuestos en los dos primeros capítulos a propósito del “lugar” de la “escritura”. Al final, tras la “conclusión”, a parte del listado de textos básicos utilizados para la composición de este libro, el lector encontrará como ayuda para sus futuras lecturas un apéndice bibliográfico con un margen más amplio de referencias.

<sup>4</sup> BENNINGTON, G. *Derridabase*, en: BENNINGTON, G. & DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Trad. María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1994, p. 36-37.

## CAPÍTULO I

### DECONSTRUCCIÓN

“Tan repetidas veces han enterrado a la metafísica que hay que juzgarla inmortal.”

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

A pesar de que DERRIDA reconoce que nunca se imaginó el amplio efecto y la resonancia que iba a tener el uso del término “deconstrucción”<sup>5</sup>, es un hecho indiscutible que hoy en día difícilmente se puede hablar de DERRIDA sin hablar de “deconstrucción” y viceversa. Este no es el lugar apropiado para entrar en consideraciones detalladas sobre los motivos de semejante fenómeno, aunque pueda valer la pena echarle cabeza. De todas formas, una aproximación a la obra de DERRIDA exige que abordemos la cuestión de la deconstrucción; cuestión que tiene el aspecto de un escollo, pues la palabra “deconstrucción”, más que una ventaja —y concuerdo en este punto con RORTY—, es un inconveniente. A RORTY, con justa razón, le molesta el uso indiscriminado que el término ha tenido en la academia anglófona. Al respecto afirma: «Sus *fans* anglófonos [los de DERRIDA] usan previsiblemente a DERRIDA para los mismos propósitos para los que han sido largamente usados FREUD y MARX por los críticos literarios. Creen que él les provee de nuevas y mejoradas herramientas para desenmascarar libros y autores, mostrando qué es lo que realmente ocurre por debajo de

<sup>5</sup> Cf. *L'oreille de l'autre. Textes et débats avec Jacques Derrida*. Montreal: VLB, 1982, pp. 117-119.

una falsa fachada. No creo que una crítica de la metafísica, en la tradición de NIETZSCHE y HEIDEGGER, debiera leerse de esta manera, porque sin los conceptos tradicionales de la metafísica, la distinción apariencia-realidad no tiene sentido, y sin esa distinción no tiene sentido la noción de “qué esta pasando realmente”. [...] Los *fans* piensan también que existe un método llamado “deconstrucción” que puede aplicarse a los textos y enseñarse a los estudiantes. Jamás fui capaz de entender de qué se trata este método ni tampoco lo que se estaba enseñando a los alumnos, salvo esa máxima de “encuentre algo que pueda hacerse aparecer como autocontradictorio, plantee que esa contradicción es el mensaje central del texto y agote los significados al respecto”. La aplicación de esta máxima produjo, entre los '70 y los '80, miles y miles de “lecturas deconstructivas” de textos por parte de profesores norteamericanos y británicos, lecturas que eran tan formulaicas y aburridas como los miles y miles de lecturas resultantes de aplicar concienzudamente la máxima “encuentre algo que pueda sonar como un síntoma de un irresuelto complejo de Edipo”. Me parece que este atolladero ha agregado poco a la comprensión de la literatura y poco ha ayudado a las políticas de izquierda. Por el contrario, al desviar la atención de la política real, ha ayudado a crear una izquierda autosatisfecha y aislada académicamente que —al igual que la izquierda de los '60— se enorgullece de no haber sido captada por el sistema y de esa manera se vuelve menos capaz de mejorar el sistema. Me parece que el muy citado sarcasmo de IRVING HOWE —“esta gente no quiere tomar el poder, solo quiere tomar el departamento de inglés”— sigue siendo una importante crítica a esta izquierda académica. No veo una verdadera conexión entre lo que hace DERRIDA y la actividad a la que se llama “deconstrucción”, y me gustaría que esta palabra no hubiera sido nunca tomada como una descripción de la obra de DERRIDA.”<sup>6</sup>

Dejando de lado el hecho de que el comentario de RORTY es de una ingenuidad pasmosa —pues, después de afirmar que no tiene sentido la noción de “qué esta pasando realmente”, no duda en hablar de “una política real”, como si los pensadores y escritores, de izquierda o derecha, no tuvieran nada que ver

<sup>6</sup> RORTY, R. “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en: MOUFFE, Ch. (comp.) *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998, p. 38-39.

con “ella”— es un hecho que la palabra “deconstrucción” ha traído notables confusiones y ha provocado un *efecto* de escuela bastante cuestionable. DERRIDA mismo reconoce no haber estado muy satisfecho con este término.<sup>7</sup> Por el momento, podemos decir que el término “deconstrucción” es una forma abreviada de hablar de lo que puede llamarse más bien “la estrategia general de la deconstrucción”. En este sentido, el énfasis debe ser puesto sobre el carácter “estratégico” del proceder derridiano y, ni debe inducir al lector a pensar que se trata de un método con reglamentos precisos y que puede ser usado para múltiples propósitos, pues la deconstrucción ni es un método, ni tampoco puede ser *de* cualquier cosa (la deconstrucción es *deconstrucción de la metafísica*), ni tampoco debe inducirlo a pensar que se trata de un sistema filosófico o teórico que sirve de marco para futuras lecturas o de justificación para posibles acciones.

#### ESTRATEGIA Y FILOSOFÍA

La deconstrucción<sup>8</sup> puede presentarse de variadas maneras. Se puede ver en ella una posición filosófica, una crítica a la filosofía, una estrategia de reflexión o un procedimiento de lectura. Qué descripción pueda atribuírsele con certeza es una cuestión que se enfrenta a muchas dificultades en la medida en que todos los enunciados que intentan definirla operan según conceptos o categorías conceptuales que la deconstrucción misma pone en cuestión. Incluso el deseo de describir o de definir es, para la deconstrucción, motivo de sospecha. Sin embargo como el comentario de Rorty citado arriba señala, muchos han querido ver en ella una especie de “método crítico” que podría ser aplicado a múltiples campos de las ciencias sociales y humanas, pero sobre todo al campo de la crítica literaria. En la medida en que la deconstrucción reconoce que los textos

<sup>7</sup> Cf. *infra*, cita 27.

<sup>8</sup> Traducción del término francés *déconstruction*. PATRICIO PEÑALVER prefiere “desconstrucción”, voz castiza aceptada por la autoridad del *Primer diccionario general etimológico de la lengua española* (Cf. PEÑALVER GÓMEZ, P. “Vuelta de tuerca en el litigio de la metafísica”, en: GONZÁLEZ, J. y TRÍAS, E. —eds.— *Cuestiones metafísicas*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Número 26. Madrid: Trotta, 2003, p.205, nota 36). Sin entrar en litigio metafísico alguno sobre el valor de los galicismos, recurriré siempre a la traducción más extendida.

“filosóficos” son también textos “literarios” y viceversa, esta podría ser una forma de comprender su papel y su importancia, si es que ese es nuestro interés. RODOLPHE GASCHÉ ha afirmado, por el contrario, que la llamada “crítica deconstructiva” puede ser vista como una malinterpretación de DERRIDA.<sup>9</sup> Aún así, asumiendo el deseo de verdad, entendido como afán de respuesta o anhelo de hallar una descripción correcta, decidir hasta qué punto estamos en posesión de una interpretación correcta o incorrecta de DERRIDA, es algo frente a lo cual la deconstrucción también nos pone en guardia. No es que la deconstrucción pueda ofrecernos un punto de vista privilegiado a partir del cual podamos desplegar nuestro escepticismo con respecto a la adecuación de cualquier interpretación, incluyendo las posibles interpretaciones de la deconstrucción misma.<sup>10</sup> Asumir un punto de vista privilegiado de lectura está asociado directamente con la idea de que podemos decir la *última* palabra con respecto a un texto, con la idea de que el texto tiene *un* sentido “correcto” para revelarnos y con la idea de que el *fin* de una lectura es esclarecer las intenciones de un autor. Todas estas ideas son sospechosas para DERRIDA en la medida en que traen una carga metafísica —la de la “metafísica de la presencia” de la que hablaré más adelante— de la que, sin embargo, no nos podemos desprender. La deconstrucción, en vez de desprenderse de esa carga, lo que es ilusorio, la utiliza para sacudir los motivos metafísicos de toda lectura, recurriendo a los mismos dispositivos tradicionales de lectura. La deconstrucción no es por ello un “método” nuevo. Es más bien una forma de hacer violencia a las ideas habituales de método, aplicando los métodos mismos hasta sus límites, quebrándolos en sus límites y burlándose con ello de sus fronteras

<sup>9</sup> Mientras que RORTY, en el pasaje arriba citado (nota 5), se limita a señalar la dificultad general relativa al uso indiscriminado del término “deconstrucción” por parte de una de las tendencias más fuertes de la crítica literaria angloparlante, Gasché hace algo más interesante, pues “deconstruye”, por ejemplo, los prejuicios sobre el texto en los que parece basarse la propuesta “deconstructiva” de PAUL DE MAN, y, al mismo tiempo que lúcidamente discute la noción de “deconstrucción” con MERLEAU-PONTY, LYOTARD y HUSSERL, señala la confusión y malinterpretación de la noción de “deconstrucción” en la que se inspira el llamado *New Criticism*. Cf. Gasché, Rodolphe. “Deconstruction as Criticism”, en: *Glyph*, 6, 1979, p. 177-216; reeditado en GASCHÉ, R. *Invention of Difference: On JACQUES DERRIDA*. Harvard U.P., 1984, pp.22-27, y en: Direk, Z. & Lawlor, L (eds.) *Jacques Derrida. Critical Assessments of Leading Philosophers*. London & N.Y.: Routledge, 2002, Volume II, pp. 85-119.

<sup>10</sup> Cf. DERRIDA, J. “La farmacia de Platón”, en: *La diseminación*. Trad. José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos, 1997, p. 143; DERRIDA, J. *De la gramatología*. Trad. Oscar del Barco & Conrado Ceretti. México: Siglo XXI, 2000, pp. 201-208.

y de la deconstrucción misma. Por supuesto, eso es algo que la metafísica misma no tolera, pues obliga a  *fingir*  que deconstruyendo se “esclarece el sentido” de un texto, induce a  *simular*  una lectura teleológica, en un juego tentador que provoca o solicita<sup>11</sup> a la metafísica misma. La deconstrucción se ve así, desde la perspectiva filosófica usual, como una filosofía contradictoria o como algo que simula ser serio pero no lo es. La burla que efectúa el juego de la deconstrucción radica justamente en ello: en señalarle a la filosofía, desde la filosofía misma y desde lo que ella no cree ser, que es contradictoria y que no es seria de forma consistente y grave. Lo anterior es, evidentemente, inconsistente. Debe serlo, pues la deconstrucción, lo anuncio de entrada, no tiene consistencia. No tiene substancia. Lo que no nos impide, sin embargo, provocar una caracterización del trabajo de DERRIDA que asuma los riesgos de toda lectura, incluyendo los imprevistos.

Pensemos en la deconstrucción como un procedimiento de lectura. Los textos de DERRIDA consisten básicamente en lecturas “deconstructivas”, textos en los que  *se efectúa*  la deconstrucción o en los que la deconstrucción está  *en obra* . Sin duda alguna puede descubrirse en ellos un estilo de lectura o forma de proceder que puede ser caracterizada mediante enunciados generales.<sup>12</sup> DERRIDA mismo nos advierte que no hay que ver en ella, en todo caso, ya lo hemos dicho, un “método”, en la medida en que las exigencias que aplican en la lectura de un texto determinado, y que se desprenden del texto mismo, no son universalizables ni necesariamente aplicables a otros textos: «Desconfío de la idea —afirma

<sup>11</sup> “*Solicitare* significa, en viejo latín, sacudir como un todo, hacer temblar en totalidad.” (DERRIDA, J. “La différence”, en: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998, p. 56.) “Esta operación se llama —en latín— *suscitar* o *solicitar*. Dicho de otra manera, *estremecer* con un estremecimiento que tiene que ver con el *todo* —de *sollus*, en latín arcaico: el todo, y de *citare*: empujar—.” (DERRIDA, J. “Fuerza y significación”, en: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, p.13.)

<sup>12</sup> Por ejemplo, en mi artículo “Escribir a priori: DERRIDA o la escandalosa aventura trascendental” (*Sim fundamento*. Facultad de Filosofía. Universidad Libre. Bogotá. No. 1, febrero 2003, pp. 59-90) procuro mostrar cómo el proceder de DERRIDA, al menos en la Introducción y el Capítulo Primero de la Segunda Parte de *De la gramatología*, puede ser caracterizado como “trascendental”, pues prueba el factum de un a priori (el de la archi-escritura), estudia condiciones de posibilidad (las del texto en el texto) y expone una necesidad propia de la escritura (su violencia). Con ello he querido señalar que a pesar de —y quizás precisamente *por*— su carácter paradójico, aventurero y escandaloso, el proceder argumentativo de DERRIDA no propende por alguna especie de relativismo hermenéutico.

DERRIDA— de métodos de lectura. Las leyes del leer las determina el texto concreto que está siendo leído. Lo cual no quiere decir que tengamos que abandonarnos entregándonos sin más al texto o representar éste y repetirlo de un modo puramente pasivo. Quiere decir más bien, que debemos mantenernos constantemente fieles, aun cuando ello implique cierta violencia, a los requerimientos del texto. Estos requerimientos difieren de un texto al siguiente, por lo cual es absurdo prescribir un método general de lectura. En este sentido la deconstrucción no es un método.<sup>13</sup> La deconstrucción no es universalizable y opera en casos muy puntuales. Como afirma PEÑALVER, «el trabajo deconstructivo sólo puede tener lugar y efecto en momentos muy precisos y localizados, y además típicamente en relación con textos y contextos a veces precisamente muy desatendidos por la hermenéutica histórico-filosófica consolidada. Por ejemplo, la interpretación de la pirámide egipcia por HEGEL, la aparente exclusión de la escritura en PLATÓN, el problema del tacto en ARISTÓTELES, el ensayo freudiano sobre el bloc mágico, la diferencia entre señal y expresión en HUSSERL, o el tema de la mano en HEIDEGGER».<sup>14</sup> Podemos en todo caso, sin desatender estas advertencias, intentar ubicar la deconstrucción en algún lugar, corriendo con ello el riesgo de predisponer al lector de los textos de DERRIDA con sistemas de clasificación que pueden ser a su vez discutidos.

¿Si la deconstrucción no es un “método”, entonces qué es? Tampoco se trata de una *teoría*. Los textos de DERRIDA son por ello aún más difíciles de ubicar. Muchos no dudan en ubicar a DERRIDA como un filósofo y como miembro de una tradición de pensadores cuyos textos en las bibliotecas se clasifican en la sección de “Filosofía”. A pesar de las dudas que nos pueda provocar, semejante descripción es después de todo correcta y no hay que pensar necesariamente que los textos de DERRIDA se encuentran en un lugar que aún carece de nombre. Eso sería demasiado, así el exceso y lo exorbitante sea la tentación continua del pensamiento derridiano, y así se haya dicho que DERRIDA es muy “literario” o “burlón”. Al respecto DERRIDA afirma: «Rechazo de plano un discurso que me asigne un solo

<sup>13</sup> DERRIDA, J. “La deconstrucción y lo otro”, en: KEARNEY, R. *La paradoja europea*. Barcelona: Tusquets, 1998, p. 94.

<sup>14</sup> PEÑALVER. *Op. cit.*, p. 207.

código, un único juego de lenguaje, un único contexto, una única situación, y lo planteo no simplemente por capricho o porque es de mi agrado, sino por razones éticas y políticas. Cuando digo que la cuasi-trascendentalidad es a la vez irónica y seria, estoy siendo sincero. Evidentemente hay ironía en lo que hago —y espero que sea justificable políticamente— en relación con la tradición académica, con la seriedad de la tradición filosófica y con los personajes de los grandes filósofos. Pero, a pesar de que me parece necesaria la ironía para lo que hago, al mismo tiempo —y es una cuestión de memoria— tomo muy en serio el tema de la responsabilidad filosófica. Sostengo que soy un filósofo y que quiero seguir siendo un filósofo, y esa responsabilidad filosófica es algo que dirige mi trabajo. Algo que he aprendido de las grandes figuras de la historia de la filosofía, de HUSSERL en particular, es la necesidad de formular preguntas trascendentales para no quedar atrapado en la fragilidad de un incompetente discurso empirista y, por lo tanto, para evitar el empirismo, el positivismo y el psicologismo, es que resulta interminablemente necesario renovar el cuestionamiento trascendental. Pero ese cuestionamiento debe renovarse tomando en cuenta la posibilidad de la ficción, de lo accidental y de la contingencia, asegurando así que esta nueva forma de cuestionamiento trascendental sólo imita al fantasma de la clásica seriedad trascendental sin renunciar a aquello que, dentro de ese fantasma, constituye un legado esencial.<sup>15</sup>

DERRIDA reconoce pues que su trabajo aún pertenece a una tradición, así pretenda “distanciarse” de ella. Hablando del signo, del significante y de la verdad —los baluartes de la metafísica—, en *De la gramatología*, DERRIDA nos advierte que su actitud de sospecha no es producto de un novedoso punto de vista más correcto que los anteriores: «Sospechando de la diferencia entre significado y significante, o de la idea de signo en general, debemos precisar inmediatamente que no se trata de hacerlo a partir de un instancia de la verdad presente, anterior, exterior o superior al signo, a partir del lugar de la diferencia suprimida. Todo lo contrario. Nos preocupamos por lo que en el concepto de signo — que nunca ha existido ni funcionado fuera de la historia de la filosofía (de la presencia)— permanece sistemática y genealógicamente determinado por esta historia.

<sup>15</sup> DERRIDA, J. “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en: MOUFFE, Ch. (comp.) *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998, pp. 158-159.

Tal la causa por la que el concepto y en particular el trabajo de la deconstrucción, su "estilo", permanecen por naturaleza expuestos a los malentendidos y al desconocimiento»<sup>16</sup>. Para evitar las tergiversaciones vale la pena tener en cuenta que, en realidad, el movimiento de la deconstrucción no se distancia de la filosofía para hacer otra cosa "esencialmente" distinta sino que su preocupación e interés por la filosofía misma hace que, en vez de alejarse, se acerque tanto a ella que la atraviese, por el lugar que constituye su corazón, su centro —a los ojos del movimiento de la deconstrucción misma, por supuesto, pues generalmente los textos de DERRIDA son a propósito de aspectos que escolarmente podrían ser considerados marginales en la historia de la filosofía. DERRIDA ha hablado del "anuncio de la clausura de la metafísica, del platonismo y de la filosofía", no para afirmar que él se encuentra "por fuera" de esa historia, o mejor, de esas "historias", "narraciones", "meta-relatos" o como quiera llamárselos. DERRIDA no critica la metafísica y la filosofía, entendida como teoría sistemática, para instalarse en una posición más cómoda, radicalmente distinta o inusualmente novedosa. Por el contrario, la deconstrucción —si es que con ese nombre lo decimos todo de ella, si es que podemos decirlo todo de ella— hace parte de la *tradición filosófica* pues la "época metafísica", cuya clausura se anuncia, *no ha terminado*. No porque a nadie se le haya ocurrido algo mejor, sino porque de ella no podemos "salir", como si hubiese un "adentro" y un "afuera". Pero, por la misma razón, tampoco permanecemos, si le seguimos el juego a DERRIDA, "dentro" de esa "época".

La deconstrucción se enfrenta a las raíces metafísico-teológicas que operan como sedimentos ocultos tras múltiples textos, pero no pretende establecer una nueva teoría más clara que supere el punto de vista tradicional desde una situación privilegiada. Como señala PERETTI, «la deconstrucción derridiana no se sitúa más allá de la metafísica ni tampoco opera por simple sustitución o inversión (si bien éste es un primer paso necesario que habrá de completarse con otro más complejo). Para DERRIDA, la tradición no puede ser atacada desde fuera ni sencillamente borrada mediante un gesto. Lo que se requiere es solicitar las estructuras metafísicas "habitándolas", refiriéndose a ellas de forma estratégica, esto es, llevándolas hasta el límite en que no pueden por menos que mostrar

<sup>16</sup> *De la gramatología*. Ed. cit., p. 21.

sus propios desajustes y falacias. La deconstrucción es, pues, una especie de palanca de todo el espacio del pensamiento tradicional, una especie de "principio" (por llamarlo de algún modo, si bien se trata de un "principio" siempre distinto, cambiante, que ha de adaptarse a la singularidad de cada texto, de cada circunstancia) de fisuración interna, lenta pero irresistible, de todo el discurso tradicional. No se trata, pues, de atacar a la metafísica de frente sino de *minar, de acentuar las fisuras, las grietas que ya desde siempre la resquebrajan* y que se plasman de forma general en la carencia de la plenitud tranquilizadora de la presencia que la metafísica, bajo todas sus manifestaciones, desea alcanzar».<sup>17</sup> Muchas son las nociones metafísicas de las que la deconstrucción sospecha. Pero, dice DERRIDA "no se trata naturalmente de "rechazar" esas nociones: son necesarias, y al menos en la actualidad y para nosotros, nada es pensable sin ellas»<sup>18</sup>. Tal necesidad no es sólo una necesidad *fáctica* de todo pensamiento, si así se puede hablar; tales nociones hacen posible la deconstrucción. La deconstrucción piensa con las mismas nociones de la filosofía: «Tanto menos debemos —dice DERRIDA— renunciar a esos conceptos puesto que nos son indispensables para conmover hoy la herencia de la que forman parte. En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que deconstruye, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten desconstituir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innominable, el resplandor del más allá de la clausura»<sup>19</sup>. Aún más, y en un movimiento inverso pero de no menor cuantía, hay que decir con Bennington que «esta deconstrucción no es algo que alguien ha hecho a la metafísica, ni algo que la metafísica se hace. Si esta ha "acabado mal" [...] no es ni porque una catástrofe exterior a su sistema haya venido a sembrar el mal y la ruina, ni porque la metafísica se haya descompuesto de manera más o menos lenta, con arreglo a una ley de declive interno: por el contrario, *la metafísica no existía, desde su inicio, más que gracias a esta deconstrucción*. Vive antes de morir a

<sup>17</sup> PERETTI. *Op. cit.*, p. 127.

<sup>18</sup> *De la gramatología*. Ed. cit., p. 20.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

causa de ella o, mejor dicho, no vive sino muriendo a causa de ella. Sólo vive en eso que hemos denominado, imprudentemente, una incoherencia: no podemos corregir esta última, porque lleva en sí misma todo lo que da la medida de la coherencia».<sup>20</sup>

Cuando se dice, para precisar la clasificación, que DERRIDA es un filósofo “posmoderno” en realidad el adjetivo, en vez de ayudar, confunde más las cosas. Si “posmoderno” supone una nueva situación o condición, una nueva forma de pensar, o una superación de la modernidad, el término no resulta aplicable. Pues la deconstrucción no es un “invento”. Es más bien un resultado que, provocado por los riesgos que toma DERRIDA en sus lecturas, es generado por los textos mismos que DERRIDA lee. «Se trata —afirma DERRIDA— ante todo de poner en evidencia la solidaridad sistemática e histórica de conceptos y de gestos de pensamiento que muchas veces se cree poder separar inocentemente»<sup>21</sup>. Mucho menos hay que pensar que la deconstrucción hace referencia a un período o época del pensamiento que ha superado la modernidad. DERRIDA no ha superado a nadie, pues la filosofía no es una competencia en la que esperamos ver quién llega primero. Lo que nos enseña DERRIDA es a ver con claridad cómo hemos visto muchas veces la historia de la filosofía precisamente como una carrera, de la misma forma que nos enseña a ver por qué es necesario que sea así.

#### DESTRUKTION Y DÉCONSTRUCTION

A parte de los motivos ya mencionados, puede decirse que DERRIDA es un filósofo y que la deconstrucción es el nombre general para una “estrategia filosófica”, en la medida en que los textos de DERRIDA están en diálogo y confrontación con textos de la tradición filosófica. Si bien hay muchos textos que DERRIDA lee que habitualmente no son considerados “filosóficos” y no pertenecerían por ello a lo que habitualmente se llama

<sup>20</sup> BENNINGTON, G. *Op. cit.*, pp. 60-61.

<sup>21</sup> *De la gramatología*. Ed. cit., p. 20.

“tradición filosófica”, es también cierto que la deconstrucción se ha encargado de desplazar la frontera habitual con la cual se distinguen los textos canónicamente considerados como filosóficos de los no filosóficos. Adicionalmente, se puede señalar que DERRIDA hace filosofía en la medida en que su trabajo se encuentra en íntima comunicación con los textos de HEGEL, HUSSERL, HEIDEGGER, FREUD y NIETZSCHE, para mencionar sólo los casos que suelen considerarse más patentes y significativos. No se trata con ello, de “explicar” a DERRIDA a partir de algún referente “externo” a su obra. Cada vez que hablamos de “herencias” y “ascendentes” de las filosofías, caemos en el juego de las “influencias” y en el vocabulario de las “fuentes”, un juego que es, para DERRIDA, altamente sospechoso<sup>22</sup>, en la medida en que puede ser asociado con las formas habituales de dar cuenta de los textos. «Si la lectura no debe contentarse con duplicar el texto —afirma DERRIDA—, tampoco puede legítimamente transgredir el texto hacia otra cosa que él, hacia un referente (realidad metafísica, histórica, psicológica, biográfica, etc.) o hacia un significado fuera de texto cuyo contenido podría tener lugar, habría podido tener lugar fuera de la lengua [...]»<sup>23</sup> Por ello, si hemos de pensar en términos de fuentes, debemos pensar incluso en “fuentes alejadas”. Las lecturas que pone en práctica DERRIDA de filósofos de la tradición van más allá de los casos en los que podría verse una marcada influencia sobre los escritos de DERRIDA. Muchos, además, han mostrado vínculos no “históricamente fundados” con textos de “otras” tradiciones, como los de WITTGENSTEIN.<sup>24</sup> Incluso el hecho de que pueda revelarse en los textos de DERRIDA la impronta de un autor no considerado como estrictamente filosófico, en lo que debe hacernos pensar es, más bien, en una revisión de la clasificación de ese autor como “no-filosófico”. «Mis textos —dice DERRIDA— no pertenecen ni al registro “filosófico” ni al registro “literario”. De este modo comunican, así lo

<sup>22</sup> Por ejemplo, cf. DERRIDA, J. “Qual, cual”, en: *Los márgenes de la filosofía*. Ed. cit., p. 315 y ss.

<sup>23</sup> *De la gramatología*. Ed. cit., p. 202.

<sup>24</sup> Al propósito de las relaciones de DERRIDA con Wittgenstein y otros filósofos de la tradición occidental se puede consultar: Behler, Ernst. *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. Translated by Steven Taubeneck. Stanford, CA: Stanford UP, 1991; Glendinning, Simon. *On Being with Others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein*. NY: Routledge, 1998; Garver, Newton. *Derrida and Wittgenstein*. Philadelphia: Temple UP, 1994; Zuckert, Catherine. *Postmodern Platos: Nietzsche, HEIDEGGER, Gadamer, Strauss, DERRIDA*. London: Chicago UP, 1996.

espero al menos, con otros que, por haber operado una cierta ruptura, no se llamaron ya “filosóficos” o “literarios” más que según una especie de *paleonimia* [...]»<sup>25</sup> No obstante, hablando como los viejos, no es un error decir que DERRIDA es un filósofo. Como señala PEÑALVER, «el clisé académico vulgar nada desinteresado de un DERRIDA “teórico de la literatura”, o hasta “filósofo literario”, ha venido motivado por una previa exclusión de aquél campo respetable de la filosofía de los profesores de filosofía. Ante la extensión de ese clisé, no sobra, y en especial en este contexto, subrayar que la deconstrucción *es* filosofía, si la filosofía incluye, y cómo no, la relación reflexionada de sus fronteras. La descostrucción sería, en esta hipótesis, una vuelta de tuerca en el litigio de la *proté philosophia*, tiene lugar en la “historia de la cuestión del ser”, aunque no deja de interpelar el significado sólo aparentemente estable de los tres términos de esta expresión».<sup>26</sup>

Hablando de relaciones con otros autores, quizás el caso más mencionado es el de HEIDEGGER y buena parte de los intérpretes coincide en la fuerte influencia o los estrechos vínculos entre el trabajo de DERRIDA y el trabajo emprendido por HEIDEGGER. No es extraño por cierto que haya sido así, pues el término “deconstrucción” parece ser una transformación del término “destrucción” (*Destruktion*) usado por HEIDEGGER en *Ser y tiempo* para caracterizar su tarea frente a la metafísica. Así lo admite DERRIDA: «Cuando he utilizado la palabra “deconstrucción”, rara vez, al principio muy rara vez, uno o dos veces —y aquí es donde la paradoja de los destinatarios que viene a transformar el mensaje juega a fondo—, tenía la impresión de que era una palabra entre otras muchas, una palabra secundaria del texto, que iba a borrarse o que iba al menos a ocupar un lugar en un régimen en el que no regiría nada. Para mí era una palabra en una cadena con muchas otras palabras como: huella, *différance*, y además en todo un trabajo que no se limita simplemente a un léxico, si se quiere. Ocurre —y ello merece ser analizado— que esta palabra que sólo he escrito una o dos veces, ni siquiera me acuerdo muy bien dónde, ha saltado de pronto fuera del texto y otros se han apoderado de ella y le han otorgado la

<sup>25</sup> DERRIDA, J. *Positions*. Paris: Minuit, 1972, p. 95. Cito la traducción de PERETTI. *Op. cit.*, p. 20.

<sup>26</sup> PEÑALVER. *Op. cit.*, p. 205.

importancia que ya saben ustedes y respecto a la cual yo he tenido que justificarme, explicarme, bandearme; pero esta palabra, por las connotaciones técnicas y, cómo decir, negativas que podía tener en ciertos contextos, por sí misma me molestaba. Creo asimismo en la necesidad del desmontaje de sistemas, creo en la necesidad del análisis de estructuras para ver lo que ocurre allí donde funciona, allí donde no funciona, por qué la estructura no llega a cerrarse, etc. Pero para mí no era en absoluto ni la primera ni la última palabra, sobre todo no era una palabra clave para todo lo que venía después [...] Cuando he utilizado esta palabra, tenía la impresión de traducir dos términos de HEIDEGGER en un momento en que me fue preciso en este contexto. Estos dos términos son *Destruktion* (HEIDEGGER utiliza la palabra *Destruktion* y explica inmediatamente que la *Destruktion* no es una destrucción, que es precisamente una des-estructuración para deshacer algunas etapas estructurales dentro del sistema, etc.) o bien *Abbau*, que va en el mismo sentido; deshacer una edificación para ver cómo está constituida o desconstituida. Es lo clásico. Lo que no era clásico era a lo que se aplicaba esta fuerza, esta *Abbau*, es decir, a toda la ontología clásica, a toda la historia de la filosofía occidental».<sup>27</sup>

Si bien es obvio que los términos “deconstrucción” y *Destruktion* no tienen el mismo sentido en la medida en que están inscritos en proyectos de pensamiento referidos a circunstancias no necesariamente compatibles, existe no obstante una conexión entre la “destrucción” de la metafísica en HEIDEGGER y la “deconstrucción” de DERRIDA. Señalemos de paso primero las diferencias. HEIDEGGER usa el término “destrucción” para nombrar una de las tareas que se impone la fenomenología hermenéutica de *Ser y Tiempo* frente a la tradición metafísica, en un contexto particular: el de la necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser, pregunta que ha caído en el olvido precisamente en virtud del desarrollo de la metafísica tradicional que supuestamente ha pretendido abordarla. La actitud ante la tradición, para HEIDEGGER, exige que nos deshagamos de los velos que sobre la pregunta la tradición filosófica ha ido tejiendo y sobrejetando, desde el mismo PLATÓN. Al respecto HEIDEGGER afirma: «Si se quiere que

<sup>27</sup> DERRIDA, J. *L'oreille de l'autre*. Ed. cit., pp. 117-119. Cito la traducción de PERETTI. *Op. cit.*, p. 166-167.

la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha al *hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas<sup>28</sup>. El proyecto heideggeriano de *Ser y Tiempo* de restauración de la pregunta por el sentido del ser, como se puede observar, tiene ante sí la expectativa de resolver el olvido en el que ha caído la pregunta, desnudando a la tradición metafísica. HEIDEGGER allí aún confía en la posibilidad de un *resultado* de la destrucción, comprendido en términos de “mayor proximidad” a la pregunta por el ser: «Tan sólo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción. Entonces quedará capacitada para probar en forma cabal el carácter ineludible de la pregunta por el sentido del ser, demostrando así en qué sentido se puede hablar de una “repetición” de esta pregunta»<sup>29</sup>.

Es difícil pensar que la deconstrucción, por su parte, tenga expectativas de la misma índole. La deconstrucción no está propuesta como una tarea que está orientada a un fin que la supera; no puede ser comprendida teleológicamente. Si bien es cierto que la deconstrucción puede producir resultados y de hecho los produce, resultados que podemos llamar, aplicando una expresión del mismo DERRIDA, como “rendimientos positivos”, la deconstrucción no se subordina necesariamente a ellos, tal y como parece que sí sucede con la destrucción de la metafísica en *Ser y tiempo*; obra que más tarde, como es sabido, HEIDEGGER reconocerá —y muchos otros interpretes lo harán, incluyendo DERRIDA— pertenece aún a la tradición metafísica de la que se pretende desprender o a la que pretende “superar”. La tarea de la *destrucción* de la metafísica sólo puede ser comprendida entonces en el marco de la investigación que se anuncia en *Ser y Tiempo*; su función está definida por la posibilidad del replanteamiento de la pregunta por el ser y a ese empeño debe su misma

<sup>28</sup> HEIDEGGER, MARTIN. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003, § 6, p. 22.

<sup>29</sup> HEIDEGGER. *Op. cit.*, § 6, p. 26.

posibilidad. La deconstrucción, en cambio, está enfrentada a otros menesteres, y aún así a ellos no se debe por completo, pues en buena medida el resultado de su aplicación escapa de sus manos.

PEÑALVER quizás exagera cuando afirma que a diferencia de HEIDEGGER, «la deconstrucción obliga a trabajar con los textos metafísicos originales, para así mejor destituir el imperio de lo original y del origen»<sup>30</sup>, pues le atribuye a HEIDEGGER el simple deseo de restaurar el pensamiento puro griego del ser, como si lo “arcaico” en HEIDEGGER fuese algo simplemente temporal o medible con categorías históricas usuales, y como si el afán de la deconstrucción fuese, por su parte, destituir un imperio que la deconstrucción misma señala que *ya se ha caído*, si es que *alguna vez fue* construido. PEÑALVER califica la diferencia entre DERRIDA y HEIDEGGER como “estilística”, pero lo que sugiere es mucho más: «La desconstrucción obliga a trabajar con los textos metafísicos originales, para así mejor destituir el imperio de lo original y del origen. Es ésta quizá la diferencia más relevante entre la profundamente humilde desconstrucción [...] y la solemne y autoritaria *Destruktion* cuyo tipo general quedó fijado por el primer HEIDEGGER. De esa diferencia entre los dos mencionados estilos de des-estructuración del bloque doctrinal onto-teológico, se deriva nada menos que la diferencia entre el protohelenismo del autor de *Sein und Zeit*, por un lado, y, por el lado de DERRIDA, la ruptura de todo esquema unitarista, arqueo-lógico y escato-lógico justo en el momento de interpretar la pluralidad de “Occidente”. Esta palabra, o un uso despistado de esta palabra, ya tan cargada de teleología histórica, acarrearía de por sí una pesada carga de idealismo eurocéntrico»<sup>31</sup>. Dejando de lado el afán de estigmatizar a HEIDEGGER —o a DERRIDA— con adjetivos cargados de color político, dudosos por cierto en la medida en que la deconstrucción no es ningún ejercicio “humilde” e “inocente” y la solemnidad de HEIDEGGER no es ninguna “imposición arbitraria” —estigmatización que quizás se deba al tufo pluralista y rabioso que anima a menudo a los fanáticos de la deconstrucción—, lo cierto es que la deconstrucción no se ordena a un único fin sino que deja abierta —y esto es una *incomodidad* y no una

<sup>30</sup> PEÑALVER. *Op. cit.*, p. 207.

<sup>31</sup> *Ibid.* pp. 207-208.

“feliz” liberación— la posibilidad de ser regida por múltiples fines, incluyendo el de no tener fin alguno; mientras que la *Destruktion* de *Ser* y *tiempo* claramente está ordenada conforme a un fin filosóficamente determinado. “Fin” que no es, como podría erróneamente pensarse, el de refutar o eliminar la metafísica tradicional mediante una inversión que, después de todo, conduciría a otra postura metafísica.

Como señala PERETTI, «los términos que, a lo largo de la extensa obra heideggeriana, dicen la superación (*Überwindung*) de la metafísica son numerosos. En la “Introducción” a *Qué es metafísica* emplea HEIDEGGER el término *Rückgang* que podría traducirse por “retorno”, “regreso” e incluso “regresión”, como un mirar hacia el origen en el que se plantea radicalmente la pregunta por el Ser. No obstante, este pensamiento que retorna no es un pensamiento restaurador, un pensamiento que siente nostalgia por un principio irrecuperable. De lo que se trata, por el contrario, es de pensar mejor el origen del pensamiento que es a su vez su verdadero destino. Para ello, el pensamiento ha de dar un paso atrás (*Schritt zurück*)—este es otro término que dice la superación de la metafísica— que pone en cuestión la relación del pensamiento con su historia, tal como ya lo hizo HEGEL. Pero, a diferencia de este último, HEIDEGGER considera que no se trata de ascender, de progresar hacia arriba, sino de descender “hasta la proximidad de lo más cercano”. No obstante, el término por antonomasia de la superación (*Überwindung*) puede prestar, a su vez, a confusiones. HEIDEGGER NO concibe dicha superación como una simple refutación (*Widerlegung*) que corrija los errores del pensamiento anterior: el olvido mismo del Ser no es una falta de pensamiento. Tampoco se trata de eliminar o rechazar, mediante superación, la metafísica: la inversión sin más de la metafísica llevaría a una nueva postura metafísica. [...] Para HEIDEGGER, la superación consiste, pues, más bien en una *Verwindung* (que podría traducirse por “retorsión”), en una transición o paso a otro ámbito del pensamiento que transforme la esencia humana ya que el olvido del Ser, en última instancia, se manifiesta asimismo como el olvido de las condiciones del propio ser del hombre. El nuevo gesto del pensamiento es el sosiego (*Gelassenheit*) como espera, en donde la iniciativa escapa totalmente a la voluntad del hombre. Es preciso, pues, renunciar al lenguaje metafísico, renunciar a la innegable voluntad de poder que se esconde bajo los intentos

habituales de superar la metafísica y acostumbrarse, en cambio, a un pensamiento que quiere el no querer, que renuncia a la voluntad».<sup>32</sup>

Lo dicho no implica que la deconstrucción no revise de hecho y ponga en cuestión las categorías fundamentales de la metafísica tradicional, categorías con las que habitualmente la filosofía —y no sólo ella— piensa, revisión que a su modo hace la “destrucción” de la metafísica en el primer HEIDEGGER. Con más precisión, y con el fin de evitar reificar el concepto, habría que afirmar que la deconstrucción no revisa nada, pues no es una actividad producida por un sujeto o lector crítico con una herramienta externa al texto que se deconstruye. Tampoco es del todo un fenómeno que ya está “presente” en los textos mismos sobre los que se escribe. Se trata más bien de una tentación de la metafísica, tentación a la que la metafísica ha respondido desde siempre instituyéndose como lo que es, esto es, como metafísica, pero que ella misma se encarga de reducir, rebajar y ocultar, así nunca logre extirpar o expulsar por completo lo que la tienta. La deconstrucción en este sentido, si hace algo, es provocar a la metafísica con aquello que siempre la ha tentado y que ha marginado como se debe hacer con toda tentación. Al respecto, PAÑALVER señala, esta vez sí con un tono con el que podría estar un poco más conforme, lo siguiente: «El punto fuerte de esa lectura no está, como repiten algo alucinadamente los manuales, en la explotación crítica y trasgresiva de las presuntas contradicciones conceptuales de los textos estudiados, sino más bien en hacerse cargo de la fuerza de los textos pensativamente fuertes para pensar el suplemento, aquello que le “sobra” al orden doctrinal clásico, pero que al mismo tiempo asedia insidiosamente a la totalidad arquitectónica de los sistemas. La desconstrucción más fiel a su vocación protofilosófica sería aquella que coincidiera con el movimiento interno de un desconstruirse los textos mismos leídos o dados a leer. En esa invención que es toda verdadera lectura —como “probó” inapelablemente el “PIERRE MENARD, autor del *Quijote*” borgiano— el texto, el texto leído y el texto que se escribe (en un profundo sentido impersonal, an-autoral, de la escritura), apelaría, cada vez de una manera nueva, a un cierto exceso de límite marcado

<sup>32</sup> PERETTI. *Op. cit.*, pp. 27-28.

por el sistema opositivo de los conceptos de la tradición dualista logocéntrica o idealizante. En esta hipótesis el experimento desconstrutivo sería, sí, por un lado, un potente dispositivo para desvelar metódicamente el idealismo manifiesto y el idealismo oculto de las construcciones filosóficas. Pero, no menos también, y por otro lado, un proceso que revela la alteridad inscrita en el ejercicio efectivo del pensamiento: la alteridad, y en este sentido, la materialidad, los contenidos sociales e históricos, los contextos en rigor insaturables que desbordan los “significados”.<sup>33</sup> Aunque PEÑALVER presenta el litigio en términos de una oposición entre “materialismo” e “idealismo”, esto no debe confundirnos, pues se trata de un recurso al viejo lenguaje de la metafísica. La desconstrucción no es ni materialismo ni idealismo, aunque pueda alternar ambos disfraces.<sup>34</sup> Lo que los textos desconstrutivos muestran o “dan a leer” es un replanteamiento de las categorías fundamentales de la metafísica —materialista o idealista— que ya opera al “interior” de la metafísica misma, así sus textos intenten marginar semejante replanteamiento.

Lo que habría de común, al menos en un nivel muy obvio, entre la estrategia de la desconstrucción y la tarea de la destrucción de la metafísica es que ambas después de todo son “críticas” frente a la tradición metafísica. Y si bien el carácter y la definición de su proceder “crítico” son distintos en ambas, pues una de ellas quiere algo muy preciso —“deshacerse de encubrimientos”—, mientras que la otra no quiere nada preciso, pero logra efectos que no necesariamente se había propuesto, el “criticismo” de ambas quizás ha sido fácilmente incomprendido como una labor “negativa”, con toda la carga negativa y peyorativa a la que la palabra alude. Es cierto que

<sup>33</sup> Ibid. p.209.

<sup>34</sup> Quizás de aquí proviene la mayor fuente de confusiones con respecto al trabajo de DERRIDA. Como recuerda MANUEL GARRIDO (en su Prólogo a BENNINGTON, GÖFFREY & DERRIDA, JACQUES. *JACQUES DERRIDA*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 14) RORTY llamó a DERRIDA “el último hegeliano” por el hecho de que el llamado “giro desconstrutivo” (expresión acuñada por CHRISTOPHER NORRIS en *The deconstruction turn*. Londres: Routledge, 1989) es tan incommensurable con el “giro lingüístico” como lo puede ser HEGEL con KANT. Pero por ello no se debe creer que la estrategia general de la desconstrucción sea un idealismo *strictu sensu*. Tampoco se puede afirmar que la desconstrucción simplemente se opone al idealismo del logocentrismo —del que hablaré en lo que sigue. El logocentrismo no es necesariamente idealista, así sea esta su caracterización más frecuentemente eficiente. Prueba de ello el lector la podrá encontrar más adelante cuando hable del fonocentrismo y se muestre su solidaridad con el logocentrismo.

ni HEIDEGGER en su momento, ni DERRIDA por su parte, han elaborado “teorías” ni “sistemas filosóficos” en el sentido usual de estos términos. Pero también es cierto que ni la fenomenología hermenéutica en sus movimientos “destructivos”, ni la estrategia desconstrutiva, son la manifestación sistemática de una actitud puramente demoleadora de la tradición. Dice, en efecto, HEIDEGGER, hablando de su tarea en *Ser y tiempo*: «Esta demostración del origen de los conceptos ontológicos fundamentales, en cuanto investigación y exhibición de su “certificado de nacimiento”, no tiene nada que ver con una mala relativización de puntos de vista ontológicos. Asimismo, la destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites*, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquél. La destrucción no se comporta negativamente respecto al pasado, sino que su crítica afecta al “hoy” y al modo corriente de tratar la historia de la ontología, tanto el modo doxográfico como el que se orienta por la historia del espíritu o la historia de los problemas. La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es sólo implícita e indirecta». <sup>35</sup> La desconstrucción, por su parte, no es negativa ni en el sentido de dejar de lado a la tradición metafísica instalándose en otro lugar, ni en el sentido de adoptar *siempre* una postura adversa a la metafísica misma. Así como estratégicamente la desconstrucción puede optar por fingir procedimientos clásicos, también es por estrategia que se desenvuelve al modo de una operación des-estructuradora. En efecto, dice DERRIDA: «Nuestro discurso pertenece irreductiblemente al sistema de las oposiciones metafísicas. No se puede anunciar la ruptura de esa pertenencia más que mediante una *cierta* organización, una cierta disposición *estratégica* que, dentro del campo y de sus poderes propios, volviendo contra él sus propias *estratagemas*, produzca una *fuerza de dislocación* que se propague a través de todo el sistema, fisurándolo en todos los sentidos, y *de-limitándolo* de parte a parte». <sup>36</sup>

<sup>35</sup> HEIDEGGER. *Op. cit.*, § 6, pp. 22-23.

<sup>36</sup> “Fuerza y significación”, en: *La escritura y la diferencia*, Ed. cit., pp. 32-33.

La deconstrucción tendría pues un antecedente como estrategia filosófica de lectura en HEIDEGGER. Pero quizás la asociación entre deconstrucción y destrucción se vea más clara si atendemos a las similitudes y diferencias existentes entre la deconstrucción y la fenomenología hermenéutica, de la que la destrucción de la historia de la ontología sólo es una tarea particular. La expresión "fenomenología hermenéutica" es usada para describir el trabajo de HEIDEGGER en su primera etapa de reflexión filosófica y comparte muchas de las dificultades que tiene el término "deconstrucción" para hacer referencia a los textos de DERRIDA. Establecer con exactitud las similitudes y diferencias entre ambas exige un trabajo que excede los límites de este libro. Señalemos pues únicamente los datos más importantes a título indicativo. La fenomenología hermenéutica puede ser entendida como una transformación del proyecto fenomenológico de EDMUND HUSSERL. Como se sabe, para HUSSERL la fenomenología persigue un ideal de ciencia estricta que estaría ausente en la propuesta de HEIDEGGER. Pero, la idea general de la fenomenología como *método* filosófico y no como "teoría" o "sistema" filosófico es ya una conquista que HEIDEGGER hereda y, por qué no decirlo, DERRIDA hereda de algún modo también. La fenomenología sería un método descriptivo —lo que es ya hablar tautológicamente— que, según su lema básico, propuesto por HUSSERL y reiterado por HEIDEGGER, consiste en "ir a las cosas mismas"<sup>37</sup>. Lo que define a la fenomenología es su *modo* específico de tratar a los objetos, y en este sentido no se distingue por su objeto, como puede sugerir el término "fenomenología", si lo comparamos con otros términos como "teología" o "biología". Más que un "punto de vista" o una "posición teórica" o una "corriente filosófica" la fenomenología es una *concepción metodológica*. Su carácter "hermenéutico" está dado por el hecho de que el sentido de la descripción fenomenológica, en tanto que método, es la interpretación [*Auslegung, hermeneuein*]<sup>38</sup>. La descripción metodológica fenomenológica *anuncia* lo que hay que comprender. Sólo, en un sentido derivado, afirma HEIDEGGER, puede asumirse la hermenéutica como estudio de las condiciones de posibilidad de toda ontología o como estudio de las

<sup>37</sup> Ibid., § 7, p. 27.

<sup>38</sup> HEIDEGGER. *Op. cit.*, § 7, B, p.33.

herramientas metodológicas de las ciencias humanas ("ciencias históricas del espíritu").<sup>39</sup>

La deconstrucción por su parte, no es un método, pero tampoco quiere describirse a sí misma como una ciencia, cosa que la fenomenología de corte husserliano sí pretende. Si bien en su texto *De la gramatología*, DERRIDA presenta el proyecto de una *ciencia* gramatológica, de una "ciencia de la escritura", tal proyecto es inmediatamente desmontado desde que se lo anuncia: «Quisiéramos sugerir de manera particular que, por necesaria y fecunda que fuese su empresa [la de la gramatología] e incluso si, en la hipótesis más favorable, superara todos los obstáculos técnicos y epistemológicos, todas las barreras teológicas y metafísicas que la han limitado hasta el presente, una ciencia de la escritura semejante corre el riesgo de no nacer nunca como tal y con ese nombre. De no poder definir nunca la unidad de su proyecto y de su objeto. De no poder escribir el discurso de su método ni describir los límites de su campo. Por razones esenciales: la unidad de todo aquello que se deja mentar actualmente a través de los más diversos conceptos de la ciencia y de la escritura está en principio, más o menos secretamente pero siempre, determinada por una época-histórico-metafísica cuya clausura no hace más que entrever y no decimos su fin».<sup>40</sup>

La deconstrucción pues no se presenta a sí misma como una ciencia, *en el sentido clásico del término*, y lo mismo podemos decir de cuando DERRIDA afirma que tampoco es un método: la deconstrucción no es un "método" *en el sentido clásico del término*. Pero en la medida en que sin esos conceptos de "ciencia" y "método" su lugar es impensable, y a sabiendas de que la deconstrucción nos enseña a desconfiar de los juegos de oposiciones que tales conceptos suponen, no es un absurdo afirmar que la estrategia filosófica de lectura llamada "deconstrucción" le adeuda a la fenomenología hermenéutica no sólo su gesto básico consistente en no verse como una postura teórica ni como una corriente filosófica sino también su actitud de sospecha, de desconfianza ante el tejido de la

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> DERRIDA, J. *De la Gramatología*, p. 9.

tradición; actitud que no es negativa en el sentido de “negadora” de la tradición, pues tal negación supondría un punto de vista privilegiado que la deconstrucción evita y que en el caso de la fenomenología hermenéutica se expresa como la necesidad de no proponer otra teoría metafísica más, *la otra* teoría metafísica.

Tanto la fenomenología hermenéutica como la deconstrucción reconocen que hacen parte de la tradición a la que cuestionan. La fenomenología hermenéutica de *Ser y tiempo* quería “superar” esa tradición. *De la gramatología* sabe ya, gracias al mismo HEIDEGGER —hay que decirlo—, que eso no se puede *hacer*. Quizás por ello, la diferencia sobresaliente es el *lugar* desde el cual tanto la destrucción heideggeriana como la deconstrucción derridiana *creen* que se enfrentan con la metafísica tradicional, tarea en la que no han estado solas. «Si se quisiera —dice DERRIDA—, sin embargo, a título indicativo, escoger algunos “nombres propios” y evocar a los autores de los discursos en los que se ha llegado más cerca de la formulación más radical de esa producción, sin duda habría que citar la crítica nietzscheana de la metafísica, de los conceptos de ser y de verdad, que vienes a ser sustituidos por los conceptos de juego, de interpretación y de signo (de signo sin verdad presente); la crítica freudiana de la presencia a sí, es decir, de la conciencia, del sujeto, de la identidad consigo, de la proximidad o de la propiedad de sí; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia. Ahora bien, todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar».<sup>41</sup> Con más énfasis que

<sup>41</sup> DERRIDA, J. “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”. En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, p.386.

el procurado por HEIDEGGER, por NIETZSCHE y por FREUD, DERRIDA no cree estar por fuera del círculo, no cree que la metafísica se pueda “superar”. Por eso, hay que decir con PERETTI que: «Saliendo del paso de las simplificaciones y de las interpretaciones erróneas que se han hecho de ella, es preciso señalar que *deconstrucción* no significa en modo alguno mera aniquilación o sustitución con vistas a una nueva restitución. La deconstrucción se opone a la simplicidad de una operación semejante. No excede el pensamiento occidental, la metafísica tradicional, situándose más allá del mismo, sino que se mantiene constantemente en un equilibrio inestable entre lo que constituye y lo excede, trabajando en su margen mismo a fin de lograr un pensamiento que no descansa nunca en el tranquilo sosiego de lo que le es familiar».<sup>42</sup>

La deconstrucción se nos muestra entonces como una *estrategia* de escritura y lectura filosóficas, *ante* la tradición y *en el seno* de la tradición metafísica y, antes que ser una rigurosa teoría más dentro del conjunto de postura filosóficas —así sea esto una de sus eventuales consecuencias inevitables—, es una forma de pensar la filosofía misma, de entrar en trato y contacto con ella, forma de pensar en la que hay un *giro* en las categorías filosóficas habituales entendido como un *giro* en los intentos tradicionales de establecer jerarquías en el seno de las relaciones categoriales mismas ¿cómo opera pues la deconstrucción. DERRIDA ha mostrado cómo las categorías filosóficas tradicionales se pueden presentar siempre en parejas de términos opuestos, uno de los cuales está subordinado al otro. Ejemplos de esas parejas de términos opuestos jerarquizados pueden ser: la relación “adentro/afuera”, la relación “alma/cuerpo” o la relación “inteligible/sensible”. Es gracias a una serie muy amplia de oposiciones de este tipo —que conforman un *sistema*— como la metafísica funciona, incluso en aquellos lugares donde se podría esperar que ya no hay “metafísica”. ¿Cómo se desenvuelve frente a este sistema la estrategia de la deconstrucción? Uno de los movimientos de la deconstrucción es atacar la jerarquía predominante: «En una oposición filosófica tradicional no encontramos una coexistencia pacífica de términos contrapuestos sino una violenta jerarquía. Uno de los términos domina al otro (axiológicamente,

<sup>42</sup> PERETTI, *Op. cit.*, p. 21.

lógicamente, etc.), ocupa la posición dominante. Deconstruir la oposición es ante todo, en un momento dado, invertir la jerarquía». <sup>43</sup> Pero semejante “inversión” de la jerarquía no debe quedarse ahí, pues de lo que se trata no es simplemente de poner en un lugar predominante lo que antes estaba subordinado para crear una “nueva” jerarquía y con ella empezar a operar.

Cabe preguntarse hasta que punto no querer “simplemente” invertir la jerarquía para provocar otra, no implica que los conceptos opuestos dejen justamente de ser “opuestos” al nivelarlos. La clave está quizás en que la jerarquía no se desconoce o abandona. La idea no es renunciar a la oposición misma, pues ella sólo se sostiene en buena medida en virtud de la existencia de la jerarquía que la domina. Después de todo, tampoco es posible abandonar la oposición, o el sistema de oposiciones, como si fuese posible el pensar fuera de ella. Lo que se busca, más bien, es hacer patente cómo la jerarquía opera y, en ese esfuerzo, lo que se puede constatar es que su funcionamiento depende del hecho de que el concepto dominante, la valoración implícita en la oposición y la frontera misma que lo separa del concepto subordinado, depende, en una extraña lógica, de la posibilidad de que el concepto subordinado *suplante* al dominante. El concepto subordinado se presenta así como “condición de posibilidad” del dominante, de la diferencia entre los conceptos, de su oposición, de la jerarquía y, en últimas, de su subordinación.

Describiendo los movimientos de inversión y desplazamiento, característicos de la deconstrucción, DERRIDA afirma: «Muy esquemáticamente: una oposición de conceptos metafísicos (por ejemplo habla/escritura, presencia/ausencia, etc.) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un gesto doble, un silencio doble, una escritura doble, practicar una inversión de la oposición clásica y un desplazamiento general del sistema. Sólo con esa condición se dará a la deconstrucción los medios para intervenir en el campo de las oposiciones que critica y que es también un campo de las fuerzas no-discursivas. Cada concepto,

<sup>43</sup> DERRIDA, J. *Posiciones*. Trad. M. Arranz. Valencia: Pre-textos, 1977, p. 56-57.

por otra parte, pertenece a una cadena sistemática y constituye él mismo un sistema de predicados. No hay concepto metafísico en sí mismo. Hay un trabajo —metafísico o no— sobre sistemas conceptuales. La deconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y en desplazar un orden conceptual tanto como el orden no conceptual clásico, comporta predicados que han sido subordinados, excluidos o guardados en reserva por fuerzas y según necesidades que hay que analizar». <sup>44</sup> Tales movimientos sólo se hacen posibles si el texto mismo que está siendo deconstruido lo permite. En vez de obligar al texto a decir lo que no dijo, debe ser la *textualidad* misma del texto la que haga patente la oposición o el sistema de oposiciones categoriales que lo hace posible, y debe ser en su textualidad en donde el texto muestre las incompatibilidades que desdibujan e incluso borran tanto las oposiciones categoriales que el texto mismo quiere defender, decidiéndose por alguno de los conceptos opuestos, como las oposiciones categoriales que operan en el texto, así el texto abiertamente no lo reconozca. Tal “textualidad” hay que comprenderla en un sentido amplio, por supuesto, incluyendo aquello que ha sido considerado marginal o que el “autor mismo” ha puesto al margen. El texto debe “deconstruirse” y la deconstrucción como lectura y a la vez escritura sólo debe permitir que el texto deconstruido lo muestre, liberando una lectura que, así los simule, se distancia de los patrones clásicos de lectura, y que produce efectos distintos que no son del todo controlables. Jonathan Culler expone los movimientos de la deconstrucción así: «Resumiendo, se puede decir que deconstruir una oposición, como presencia/ausencia, habla/escritura, filosofía/literatura, literal/metafórico, central/marginal, no consiste en destruirla, dejando un monismo según el cual sólo habría ausencia, o escritura, o literatura, o metáfora, o marginalidad. Deconstruir una oposición es deshacerla y transformarla, situarla de forma distinta. Esquemáticamente, esto implica varios pasos diferenciales: (A) se demuestra que la oposición es una imposición metafísica e ideológica, (1) sacando a la luz sus presupuestos y su papel en el sistema de valores metafísicos —una labor que puede requerir el análisis extensivo de un buen número de textos— y (2) mostrando cómo

<sup>44</sup> DERRIDA, J. “Firma, acontecimiento, contexto”, en: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998, pp. 371-372.

se deshace en los textos que la enuncian y en ella se apoyan. Pero (B) se mantiene la oposición al mismo tiempo (1) usándola en la argumentación propia (las caracterizaciones del habla y la escritura o de la literatura y la filosofía no son errores que haya que repudiar sino fuentes esenciales de argumentos) y (2) reestableciéndola con una inversión que le dé un rango y un impacto diferentes». <sup>45</sup>

La deconstrucción logra sus efectos sin necesidad de ir más allá del texto, en el sentido de que no requiere que su textualidad se explique a partir de una decisión previa con respecto a lo que es o no es válido del texto, ya que esa decisión supone una oposición jerárquica categorial que muy probablemente la deconstrucción quiere desplazar. Sin embargo, como no es posible desprenderse de las nociones subyacentes que determinan nuestra forma de pensar, la deconstrucción tiene que operar después de todo con esas parejas de conceptos opuestos, sólo que, al correr su frontera y problematizar su relación de dominio, provoca una lectura nueva, subrayando aspectos que, por subordinados, esto es, por marginales, secundarios y superficiales, una lectura clásica podría desconocer y ocultar sistemáticamente impidiendo "dar a leer el texto". Sólo señalando en el texto las operaciones retóricas que le hacen lugar a las pretendidas premisas en las que el texto se fundamenta, se puede mostrar de qué forma el texto mismo borra o anula la teoría o filosofía que defiende, e incluso cómo desdibuja las oposiciones jerárquicas que lo sostienen. Todo texto escrito tiene, pues, en su *textualidad*, en su escritura, el veneno que lo aniquila, veneno ante el cual se presenta como antídoto. La lectura deconstructiva no puede entenderse, entonces, como una clase nueva de lectura que logra descifrar el "sentido oculto" de los textos. Si se nos permite hablar así, lo "nuevo" en la lectura deconstructiva tiene relación más bien con la forma como ella desplaza, en la práctica, las oposiciones categoriales usuales con las que se leen los textos, renunciando a una posición privilegiada de lectura, así produzca rendimientos positivos que puedan ser interpretados como una forma "mejor" de leer. Al abandonar las exigencias teleológicas de la lectura clásica, la deconstrucción acepta y defiende la heterogeneidad del texto sin llegar a abandonarse a una completa anarquía interpretativa,

<sup>45</sup> CULLER, *Op. cit.*, pp. 133-134.

lo que logra sólo gracias a su rigurosidad y su constante y atenta disposición de dar a leer el texto en su *textualidad*. «El motivo de la homogeneidad —escribe DERRIDA—, el motivo teológico por excelencia, es lo que debe ser destruído». <sup>46</sup> Los textos no son homogéneos y sólo una lectura que procure no anular las incompatibilidades que encontramos al interior de los mismos podrá ser llamada "deconstructiva".

### METAFÍSICA DE LA PRESENCIA Y *DIFFÉRENCE*

DERRIDA insiste, en muchos lugares de sus textos, en que el discurso filosófico tradicional suele definirse a sí mismo oponiéndose a la escritura, acusándola de ser una actividad secundaria y derivada que contamina la verdad filosófica. La filosofía de DERRIDA —o si se prefiere, la escritura de DERRIDA— puede ser considerada una respuesta a la pregunta que indaga por el motivo de semejante condena escrita de la escritura, propia de los filósofos. Así lo piensa Richard RORTY, en su esfuerzo por "ubicar" al jabonoso DERRIDA en su topología de las filosofías: «Para afrontar su obra, podríamos imaginárnoslo contestando la pregunta: "Dado que la filosofía es un género de escritura, ¿por qué esta caracterización encuentra tanta resistencia?" En su obra, esta pregunta adquiere una forma más específica: ¿Qué creen que es la escritura los filósofos que objetan esa caracterización de lo que hacen, para que la encuentren tan ofensiva?» <sup>47</sup> Pensar, sin embargo, que toda la escritura de DERRIDA se subsume a ese propósito único sería una forma de desconocer todos los esfuerzos que hace DERRIDA para que nos desprendamos de la idea de una filosofía subordinada a la consecución de un fin previamente supuesto. También hay que desconfiar de las lecturas que pretenden encontrar una intención del autor oculta tras el texto. «DERRIDA invita a que nos desentendamos de algún modo de tal pretensión y sospechemos de la categoría del "autor" como garante del significado de un texto: "Escribir es retirarse. No a su tienda, para escribir,

<sup>46</sup> *Posiciones*, Ed. cit., p. 86.

<sup>47</sup> RORTY, RICHARD. "Philosophy as a kind of writing: An Essay on DERRIDA". *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 93-94. La traducción es mía.

sino de su escritura misma. Ir a parar lejos de su lenguaje, emanciparlo o desampararlo, dejarlo caminar solo y despojado. Dejar la palabra. Ser poeta es saber dejar la palabra. Dejarla hablar completamente sola, cosa que sólo puede hacerse en lo escrito. (Como dice el *Fedro*, lo escrito, privado de “la asistencia de su padre” “se pone a rodar, completamente solo”, ciego, “a derecha e izquierda”, “indiferentemente en relación con aquellos que saben de qué se trata y, de forma parecida, en relación con aquellos a quienes no concierne el asunto”; errante, perdido porque está escrito no en la arena, esta vez, sino, lo que viene a ser lo mismo, “en el agua”, dice PLATÓN, que no cree tampoco en los “jardines de escritura” ni en quienes pretenden sembrar valiéndose de una caña). *Dejar* la escritura es estar ahí sólo para dejarla pasar, para ser el elemento diáfano de su procesión: todo y nada. En relación con la obra, el escritor es a la vez todo y nada»<sup>48</sup>. A pesar de todas las reservas que nos puede despertar un intento por entresacar las pretensiones de un autor, sí es cierto que DERRIDA responde la pregunta de RORTY, así no sea esta *la* intención de la filosofía derridiana. RORTY acierta, además, en su descripción de lo que habitualmente se ha pensado sobre la escritura, tendencia que RORTY llama “tradición kantiana”: «La escritura es una desgraciada necesidad; lo que realmente se quiere es mostrar, demostrar, señalar, exhibir, hacer que nuestro interlocutor se detenga ante el mundo con mirada penetrante. El modelo de la teoría de las ideas, el espectador de la teoría del conocimiento, la idea de que la “representación del entendimiento” es el núcleo de la filosofía, expresan la necesidad de substituir la epifanía por el texto, de “ver a través” de la representación. En la ciencia madura, las palabras con las que el investigador “describe” sus resultados han de ser tan pocas y transparentes como sea posible. [...] Tanto para HEIDEGGER como para los kantianos, la escritura filosófica tiene como propósito ponerle punto final a la escritura».<sup>49</sup> Ejemplo —y mucho más que un “ejemplo”— de esta actitud filosófica de rechazo a la escritura sería la conocida condena a la escritura en el diálogo *Fedro* de PLATÓN, texto al que dedicará DERRIDA su artículo “La farmacia de Platón”.

<sup>48</sup> DERRIDA, J. “Edmond Jabès y la cuestión del libro”, en: *La escritura y la diferencia*. Ed. cit., p. 97.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 94. La traducción es mía.

Para DERRIDA semejante oposición a la escritura, característica de la filosofía, oposición que es también una “auto-oposición” en la medida en que la filosofía *es* escritura, no es el producto del azar o de una opinión o postura particular. Por el contrario se trata de una necesidad que no sería del todo arriesgado calificar como “a priori”. La filosofía es escritura y sin embargo los filósofos se oponen a la escritura. He aquí evidentemente una *contradicción*. Semejante *contradicción* es en buena medida necesaria puesto que el tipo de investigación que caracteriza a la filosofía —y no sólo a ella en tanto que “disciplina” ajena a otras “disciplinas”— es la de quien espera decir la última palabra sobre los temas que trata, llevando a *término* la escritura. Se escribe sobretodo con la pretensión de dejar de escribir, de no escribir más. Al menos esa parece haber sido la tendencia de buena parte de los hitos de la historia de la filosofía. Los filósofos suelen querer decir la *última* palabra sobre la cuestión a tratar, para que no se escriba tanto. Lo que paradójicamente provoca escribir más. Sin embargo, y este es un *leit motiv* más decisivo, la filosofía se ve obligada a condenar la escritura justamente *en virtud de que se escribe*. No puede *sino* escribirse. Ese es su drama, pues la filosofía suele querer separar la razón —y la verdad— de la escritura para definir la relación existente entre ellas, definición que sólo es posible desde el tribunal de la razón y de la verdad, lo que no puede hacer fácilmente si se define a sí misma como escritura. La filosofía se concibe a sí misma como *algo más* que escritura. Por ello, la condena a la escritura es inseparable de lo que DERRIDA ha denominado *logocentrismo*: expresión económica que designa la tendencia usual de la metafísica, la teología y la filosofía en general a buscar o postular un fundamento (logos) a partir del cual todo lo demás sea juzgado o comprendido, una de cuyas “formas principales”, en la que se desenvuelve, es el llamado *fonocentrismo*: la subordinación de la escritura al habla o voz, subordinación que sirve de base, a su vez, a la condena de la escritura.

¿Qué caracteriza ese “fundamento” (logos)? El “fundamento”, tras el cual se hallaría la empresa filosófica, es instituido por la filosofía misma como “independiente” o “existente por sí mismo”, constituyendo un orden del significado del que la escritura sería su expresión manifiesta más distante e impura, en la medida en que el significado es asociado a la voz como lugar del significante transparente y no distanciado del fundamento que lo

sostiene. El significado como fundamento, el “logos” del logocentrismo, puede ser, según sea el caso, “el pensamiento”, “la verdad”, “la razón”, “la lógica”, “el mundo”, “Dios”, etc., en suma, cualquier “más allá” de la letra o signifiante. El nombre de ese fundamento aquí no importa: las diferencias existentes entre posiciones filosóficas opuestas que compiten entre sí se debe a que, después de todo, persiguen el “mismo” fin; y en últimas, lo que las une, es el hecho simple de que *persiguen un fin*. La deconstrucción se enfrenta, por supuesto, al logocentrismo, pero es claro que no al modo de otra teoría que ofrezca soluciones definitivas a lo que el pensamiento metafísico tradicional no ha podido lograr. La deconstrucción de la metafísica es deconstrucción del logocentrismo. Por ello, la deconstrucción de logocentrismo no nos descarga de sus premisas; las premisas logocéntricas no son tesis particulares de una teoría específica que sea rebatible por otra teoría, sino aquello que hace que toda teoría sea posible. Por más que abiertamente lo procure evitar, la deconstrucción del logocentrismo está inscrita en la ley que deconstruye y en la lógica que cuestiona haciendo uso de las categorías de las que sospecha y de las jerarquías que desplaza. Así no se deje atrapar como tal y así proclame que no lo es, la deconstrucción puede también ser vista —por qué no— como una teoría; pero esto es más bien un *efecto* de su operación o un *paso* de su estrategia. Incluso, si se la considera una teoría más, la deconstrucción, al ser de nuevo un ejemplo de lo que denuncia, nos da cuenta de la insuperabilidad del logocentrismo, al no permitirnos, después de todo, escapar a un lugar mejor. La idea de superación y escape hace parte de la lógica de competencia entre teorías y métodos filosóficos opuestos que persiguen un fundamento último. La deconstrucción señala justamente cómo aquello que hace posible a la metafísica es también lo que señala su imposibilidad. Al llevar al extremo, en un gesto excéntrico, la tendencia logocéntrica, al provocar a la metafísica hasta sus márgenes y límites, la deconstrucción lo que nos muestra es el riesgo de muerte que, desde un “principio”, habita la metafísica, si es que la metafísica no es la que habita en él.

El logocentrismo para DERRIDA caracteriza la filosofía tradicional y la historia de la metafísica. Una afirmación de este porte es excesivamente fuerte y ambiciosa. ¿Qué derecho tenemos de hablar, bajo un mismo concepto, de algo así como “la filosofía tradicional” o “la historia de la

metafísica”? Las expresiones inevitablemente reductoras, las fórmulas simplificadoras, nos pueden hacer caer en la tentación de creer que estamos en posesión de un conocimiento *fundamental* y decisivo sobre algo que desde todo punto de vista es inabarcable. ¿Existe algo así como una “esencia” del pensamiento occidental? ¿Tenemos que suponer que, después de todo, hay una sola cosa llamada “la filosofía” o “la metafísica”, fenómeno que atraviesa toda “la historia” y que aún nos “domina”? ¿No nos dice DERRIDA, acaso, que es el motivo de la homogeneidad, el motivo teológico por excelencia, el que debe ser destruido?<sup>50</sup> No deja de ser escandaloso que los textos de DERRIDA nos hablen en términos tan genéricos al mismo tiempo que hace un llamado para que sospechemos de las formas habituales de pensar con las que sí cabe decir que hay algo llamado “metafísica” o “filosofía”, algo que sería precisamente *esas* formas constantes de pensar siempre *presentes*. ¿No está, pues, DERRIDA filosofando o pensando metafísicamente la historia de la filosofía y de la metafísica? Ya hemos visto que responder en un solo gesto esta pregunta no es fácil, pues si bien la deconstrucción denuncia, invierte y desplaza las jerarquías ínsitas en las categorías tradicionales de la metafísica —categorías cuyo listado no es, sin embargo, tan difícil de enunciar y cuya forma de operar efectiva puede verse recorriendo los textos de la tradición—, la deconstrucción también hace uso de esas jerarquías y *no* renuncia al lenguaje filosófico pretendiendo estar “por fuera” de él. DERRIDA no duda en reconocer que ciertas fórmulas como “la filosofía”, “la metafísica” o “la historia de la metafísica” son necesarias —ineludibles e indispensables— para la lectura deconstructiva, no obstante nos parezca que DERRIDA “filosofa” de un modo “no tradicional”. Decir que DERRIDA no es un filósofo o está en el lugar de la no-filosofía no ayuda en nada para comprender su “posición”. Dejando de lado el hecho de que DERRIDA afirma en muchos lugares que el no está en una “posición”, “tomando partido” por alguna postura filosófica al “interior” de la filosofía —frase oscura, pues DERRIDA también nos recuerda que no hay, *strictu sensu*, un “afuera” ni un “adentro” de la filosofía—, lo cierto es que la deconstrucción no sólo puede parecer una no-filosofía justamente para ciertas filosofías que ya han señalado sus propias fronteras, sino que también puede parecer una no-filosofía para *la filosofía misma*

<sup>50</sup> *Supra.*, n. 43.

en sentido general, al no operar como opera toda filosofía "normal". Sumémosle a esto que la deconstrucción *es* contradictoria. Eso es en exceso escandaloso como para poder ser admitido en el seno de la filosofía, al interior de una actividad serena, común y corriente, que piensa sin violentar el principio de la no contradicción. Pero el escándalo no termina ahí. Aún así no pueda ser ubicable o pensada en la tradición filosófica con facilidad, la deconstrucción *es* filosofía declarada, no se piensa por fuera de la tradición filosófica, usa sus conceptos e incluso, en un movimiento altanero, arriesgado, violento y parricida, se presenta como la filosofía misma, como su centro. La oposición filosofía/no-filosofía es también una oposición ineludible cuyo poder jerarquizador —decidido en la filosofía misma— la domina; y justamente por ello puede ser deconstruida, si es que no lo está ya al interior del sistema o si es que no se "autodeconstruye".

¿Cómo describe, en todo caso, DERRIDA esa "historia de la metafísica" de la que tanto habla? Para DERRIDA la filosofía ha sido dominada por la *metafísica de la presencia*. La expresión es prestada de HEIDEGGER y habría que ver hasta qué punto su uso es distinto en ambos autores. Lo que debemos señalar aquí es que, por lo que nos indica DERRIDA, el logocentrismo, el fonocentrismo y la metafísica de la presencia terminan confundándose. Logocentrismo y fonocentrismo son las formas generales y habituales de la metafísica de la presencia. Pero también pueden verse como determinaciones particulares de una forma más general. La pregunta por la forma general de la metafísica de la presencia, forma de la que dependen todas sus determinaciones particulares, sólo se responde en la medida en que se tenga en cuenta que sólo es reconocible precisamente en la serie de conceptos que recorren la historia de la metafísica. Lo que articula el sistema, lo que encadena toda la serie de conceptos es la decisión de otorgarle carácter prioritario —central— a uno de los miembros de una pareja de términos opuestos. Pero al nombrar con un solo término ese gesto —diciendo que se da "prioridad" a un concepto o que un concepto es propuesto como "fundamento", como "centro", por poner sólo tres ejemplos— estamos usando inevitablemente un concepto que es, a fin de cuentas, una subdeterminación más de la "forma general". Según DERRIDA, «el centro recibe, sucesivamente y de una manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de

Occidente, sería la historia de estas metáforas y de esas metonimias. Su forma matriz sería [...] la determinación del ser como *presencia* en todos los sentidos de esa palabra. Se podría demostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (*eidós, arché, telos, energeia, ousía* —esencia, existencia, sustancia, sujeto—, *aletheia*, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc.)»<sup>51</sup>. Sin embargo, el término "presencia" es también un término más de esa serie que se pretende describir. Por ello, al afirmar que toda metafísica es metafísica de la presencia, no se está afirmando que haya de hecho *otra* forma, esta sí la correcta, de hacer metafísica. "Presencia" remite en este sentido, ineludiblemente, a los otros términos con los que forma sistema, como "fundamento", "principio", "*arché*", etc., y no hay que pensar que se hace uso de él precisamente por que es el más cercano, inmediato y presente a nosotros. Se usa y abusa de ese término por pura *economía*.

Si hubiera que señalar un lema de la metafísica, de nuestra metafísica, ese lema podría ser: "lo real es lo actual". La metafísica es la determinación historial del sentido del ser en general como *presencia*, y sus determinaciones particulares corresponden a los múltiples conceptos, y a las múltiples oposiciones jerarquizadas contenidas en esos conceptos, que las diversas filosofías han utilizado para describir *el fundamento* que orienta la metafísica. En diversos lugares de su obra, DERRIDA nos propone listados no exhaustivos de esos conceptos con los que se señala *el fundamento*; conceptos que definen esquemas asociados al *logofonocentrismo*. En efecto, es *la presencia del significado en la mente del hablante* la que ha sido tradicionalmente usada como soporte para toda la serie de oposiciones con las que opera la metafísica. "Significado en la mente" que tiene por nombre *logos*, y cuya cercanía y contacto íntimo con la palabra hablada, con la *phoné*, funda la marginación de la escritura y del significante exterior. «El fonocentrismo —dice DERRIDA— se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia, con todas las subdeterminaciones que dependen

<sup>51</sup> "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en: *La escritura y la diferencia*, Ed. cit., p. 385.

de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidós*, presencia como substancia/esencia/existencia [*ousía*], presencia temporal como punta [*stigma*] del ahora o del instante [*nun*], presencia en sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, inter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.). El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser como presencia»<sup>52</sup>. Ni siquiera HEIDEGGER escapa de esta historia: «En la medida en que dicho logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano, lo mantiene quizá dentro de esta época de la onto-teología, dentro de esa filosofía de la presencia, es decir de *la* filosofía. Lo cual significaría tal vez que no se sale de la época cuya clausura puede esbozarse. Los movimientos de la pertenencia o de la no-pertenencia a la época son muy sutiles, las ilusiones son muy fáciles en este sentido como para que se pueda resolver aquí en definitiva»<sup>53</sup>.

Los conceptos, usados por la filosofía para describir el fundamento al cual se orienta, permiten definir parejas de conceptos —o de categorías conceptuales generales opuestas—. Los binomios son muchos, pero todos ellos operan de la misma forma. Podría parecer a primera vista que en algunas esas oposiciones, los miembros de cada pareja se encuentran al mismo nivel. Sin embargo, la característica común a esas parejas, que se articulan bajo la ley y el nombre de metafísica de la presencia, es que representan una jerarquía en la que la prioridad es atribuida a la presencia, devaluando y marginando con ello al concepto derivado asociado con la ausencia<sup>54</sup>. Al atribuírsele en estos binomios una cierta anterioridad al primer miembro de la pareja, considerando al segundo como posterior, semejante ordenamiento no se reduce a una consideración temporal: se

<sup>52</sup> DERRIDA, J. *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 1971, p. 18-19.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>54</sup> He aquí un listado no exhaustivo de esos binomios, de los que ya se ha dado arriba ejemplo: Presencia/ausencia, Bien/mal, Inteligible/perceptible, Espontáneo/artificial, Inmediato/mediado, Centro/margen, Interior/exterior, Significado/significante, Alma/cuerpo, Literal/metafórico, Naturaleza/cultura, Trascendental/empírico, Original/imitación, Serio/juego, Puro/Impuro, Rey/súbdito, Razón/pasión, Yo/otros, Habla/escritura, Logos/escritura, Espíritu/letra, Uno/múltiple, Prototipo/tipo, Sencillo/complicado, Intacto/deteriorado, Normal/deformado, Esencial/accidental, Identidad/diferencia, Padre/hijo, Simple/complejo, Causa/efecto, Origen/producto, Modelo/copia, etc.

trata de una *valoración* en la que lo secundario es degradado o visto como dependiente de lo primario. Lo primario viene a ser definido en los esquemas metafísicos como el origen de lo secundario y por ello se *juzga* a lo secundario como algo derivado. El sistema de oposiciones no es, pues, para DERRIDA una postura metafísica más, sino la exigencia más constante, profunda, potente, penetrante y familiar de la metafísica, hasta tal punto que debemos pensar que la autoridad de la presencia determina todo nuestro pensamiento. De la misma forma que el logofonocentrismo con el que está asociada, la metafísica de la presencia es ubicua.

Sin embargo, lo que las metafísicas de la presencia presentan como el punto de partida de sus elaboraciones es algo *ya* elaborado. Lo que se asume como dado, como base y fundamento, en cualquier subdeterminación de este esquema sistemático, es algo que se muestra a su vez como un producto, derivado y dependiente. ¿Pero derivado de qué? No puede decirse que derivado de *otra*, esa sí la verdadera, presencia simple y elemental, pues en el momento de determinar esa presencia “verdaderamente” originaria nos vemos abocados a reconocer que *también* es una derivación. Puede decirse que toda presencia —sea cual sea el nombre que se le de— es el producto de una presencia simple y elemental que nunca está presente, que *nunca ha estado presente*, desvirtuándose con ello la supuesta condición de pureza, la superioridad y anterioridad del concepto propuesto como fundamento. Pero también puede decirse que el fundamento no es puro en la medida en que está fundado en lo fundamentado. Al ser todo origen algo derivado de lo originado, sólo hay “orígenes originados”. Si bien en cada juego de oposiciones de la metafísica el concepto principal define al concepto opuesto, instituyéndolo como derivado, es precisamente gracias a ese movimiento de oposición como el concepto principal se define a sí mismo. Sin la diferencia establecida entre el concepto principal (el lugar de la presencia) y el concepto derivado, el concepto principal no puede ser definido y pierde su identidad. En principio, lo que la metafísica nos enseña es a definir el concepto derivado como un producto o alteración del concepto originario cuya identidad no está siendo puesta en cuestión. La identidad es en este movimiento la propiedad de la presencia, mientras que el ser diferente, el diferir, es lo propio de lo secundario: lo derivado, lo fundado, es la ausencia de una presencia. Sin embargo, hay que decir, si se me permite el galimatías, que

la identidad de lo fundante es así mismo fundada, pues es debida a la diferencia de lo fundado.

No obstante, el movimiento de la deconstrucción de la metafísica de la presencia no es tan simple. Aunque es uno de sus momentos indiscutibles, la inversión de las jerarquías y esquemas de dependencia tradicionales no agota la deconstrucción. Deconstruir el logofonocentrismo no es simplemente poner en el lugar del significado al significante o, en general, instalar en el lugar de lo originario a lo originado. Como señala DERRIDA, fue SAUSSURE quien revirtió el esquema tradicional mediante el cual se concebía el significado. «La mayoría de las investigaciones semiológicas o lingüísticas que hoy dominan el campo del pensamiento —afirma DERRIDA—, sea por sus propios resultados, sea por la función de modelo regulador que ven reconocer en todas partes, conducen genealógicamente a SAUSSURE, errada o acertadamente, como al común instaurador. Ahora bien, SAUSSURE es inicialmente quien ha situado *lo arbitrario del signo* y *el carácter* diferencial del signo en el principio de la semiología general, singularmente de la lingüística.[...] Los elementos de la significación funcionan no por la fuerza compacta del núcleo, sino por la red de las oposiciones que los distinguen y los relacionan unos a otros». <sup>55</sup> En vez de pensar que la palabra, como unidad, es la base de la lengua y que la lengua significa en virtud del significado original de la palabra, SAUSSURE postuló que es mejor pensar el significado de una palabra como algo derivado, como el uso que en una lengua *dada* se le da a la palabra. Toda palabra y en general todo acto significativo tendría significado precisamente al estar inserto en el sistema de una lengua. Comprender el sentido de una palabra implica, según esto, comprender la lengua en la que se articula. Todo significado es por ello, para la lingüística y el estructuralismo, relacional y *diferencial*. Los fonemas y los grafemas significan gracias a las diferencias que existen entre ellos, diferencias sin las cuales no tendrían identidad. El sistema de esas diferencias define la estructura de una lengua. Con esta inversión del esquema tradicional, la identidad del significado depende de las diferencias entre los significantes y lo presente no es ya el significado sino las diferencias que lo permiten. El hecho o acto

<sup>55</sup> DERRIDA, J. "La *différance*". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998, p.46.

significativo es función de la estructura de la lengua. No obstante, la teoría del significado diferencial, la inversión, es logocéntrica. ¿Por qué?

Las diferencias, después de todo, siguen siendo un producto, una consecuencia de lo que identifica a cada acto significativo. Invertir el esquema no es, lo hemos señalado, suficiente. No basta con pasar de definir lo fundado a partir de lo fundante a definir lo fundante a partir de lo fundado, pues lo fundado —y se me excusará la perogrullada— sigue siendo *fundado*. ¿Qué hacer? Semejante alternancia entre lo fundante y lo fundado no puede resolverse ni sintetizarse, pues toda resolución o síntesis es una decisión que pretende ocultar, negar o superar la alternancia mediante otro concepto omnicomprende que borra y anula tanto la identidad de cada uno de los miembros de la alternancia como su diferencia. Cada perspectiva alterna muestra el error de la otra y de la aporía no puede salirse. DERRIDA no le teme a ese lugar paradójico, a su carácter insoluble, ni a la regresión *ad infinitum*. Hasta le pone un nombre —lo que no deja de ser una provocación—, que es a su vez una derivación y una deformación, por supuesto. La llama *différance*<sup>56</sup>, deformación de *différence* (diferencia) mediante el cambio de la *e* por una *a*; cambio arbitrario que constituye una falta de ortografía que en francés es silenciosa y sólo se escribe, pues ambas palabras se pronuncian igual. El término *Différance* es el nombre verbal creado por DERRIDA a partir del verbo *différer* (diferir) para significar con él tanto la condición pasiva de la diferencia, como el acto de diferir en sus dos sentidos de *aplazar* y *diferir de*. «Sabido es que —dice DERRIDA, en una conferencia dictada ante la Sociedad Francesa de Filosofía — el verbo "diferir" (verbo latino *differre*) tiene dos sentidos que parecen muy distintos; son objeto, por ejemplo en el Littré, de dos artículos separados. En este sentido el *differre* latino no es la traducción simple del *diapherein* griego y ello no dejará de tener consecuencias para nosotros, que vinculamos esta charla a una lengua particular y a una lengua que pasa

<sup>56</sup> Se han propuesto algunas traducciones de este término al castellano, entre las que se destaca "diferancia" (CARMEN GONZÁLEZ MARÍN en *Márgenes de la filosofía*), "diferenzia" (J. MARTÍN ARANCIBIA en *La diseminación*) o el simple gesto de escribir "diferencia" con una alteración en la grafía de la *e* (OSCAR DEL BARCO y CONRADO CERETTI en *De la gramatología*). Por comodidad y para que se comprendan las explicaciones gramaticales que siguen a continuación, he mantenido el término francés.

por ser menos filosófica, menos originariamente filosófica que la otra. Pues la distribución del sentido en el griego no comporta uno de los dos motivos del *differre* latino a saber, la acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta, de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas de una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una reserva, una representación, conceptos todos que yo resumiría aquí en una palabra de la que nunca me he servido, pero que se podría inscribir en esta cadena: la temporización. Diferir en este sentido es temporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del "deseo" o de la "voluntad", efectuándolo también en un modo que anula o templa el efecto. [...] El otro sentido de *diferir* es el más común y el más identificable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etc. [...] Ahora bien, la palabra diferencia nunca ha pedido remitir así a diferir como temporización ni a lo diferente como *polemos*. Es esta pérdida de sentido lo que debería compensar —económicamente— la palabra *différance*. Ésta puede remitir a la vez a toda la configuración de sus significaciones, es inmediatamente e irreductiblemente polisémica y ello no será indiferente a la economía del discurso que trato de sostener»<sup>57</sup>.

Recurriendo a conceptos clásicos podría decirse que la *différance* denota el proceso de ruptura y división originario que causa las diferencias entre los significantes, por ejemplo, o las diferencias entre los conceptos opuestos. Sin embargo, «en una lengua, en el sistema de la lengua —escribe DERRIDA—, no hay más que diferencias. Una operación taxonómica puede siempre proporcionar el inventario sistemático, estadístico, clasificadorio. Pero, por una parte, estas diferencias *actúan*: en la lengua, en el habla también y en el intercambio entre lengua y habla. Por otra parte, estas diferencias son en sí mismas *efectos*. No han caído del cielo ya listas; no están más inscritas en un *topos noetos* que prescritas en la cera del cerebro. Si la palabra "historia" no comportara en sí misma el motivo de una represión final de la diferencia, se podría decir que únicamente las diferencias pueden ser de entrada y totalmente "históricas"»<sup>58</sup>. Llamar a

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp.43-44.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 47.

la *différance* el fundamento de toda diferencia es caer en el juego clásico de fundamentar, explicar, hacer claridad, revelar y demostrar lo "histórico", lo "efectuado" a partir de una decisión por un fundamento que a fin de cuentas es *fundado*. «Lo que se escribe —señala DERRIDA— como "*différance*" será así el movimiento de juego que "produce", por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la *différance* que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La *différance* es el "origen" no-pleno, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de "origen", pues, ya no le conviene»<sup>59</sup>.

La terminación *ance* permite acercar al infinitivo el sentido activo del verbo diferir, pero, al mismo tiempo, permite que el sentido de la palabra quede indeciso, pues neutraliza su sentido simplemente activo remitiendo también al sentido pasivo característico de la palabra diferencia. Así como *mouvance* en francés significa tanto mover como moverse y ser movido, y *resonancia* significa en castellano tanto el acto de resonar como su efecto, de la misma forma sucede con *différance*. «Así *différance* —comenta CULLER— designa tanto una diferencia pasiva que ya se da en tanto condición de la significación, como un acto diferenciador. Un término análogo en inglés es *spacing*, que designa tanto una ordenación como el acto de ordenar u ordenamiento. DERRIDA usa a menudo el término francés correspondiente: *espacement*, pero *différance* es más poderoso y apropiado porque *différance* ha sido un término crucial en los escritos de NIETZSCHE, SAUSSURE, FREUD, HUSSERL y HEIDEGGER. Al investigar sistemas de significación, se han visto obligados a subrayar la diferencia y la diferenciación, y la deformación silenciosa del término que hace DERRIDA, al tiempo que muestra que la escritura no es una simple representación del habla, hace visible el problema que determina y subvierte toda la teoría del significado»<sup>60</sup>. La *différance* "es" movimiento, no hay que substancializarla ni substantivarla. Designa ante todo el proceso que mantiene en reserva la diferencia difiriendo su presencia, al mismo tiempo

<sup>59</sup> *Ibidem.*

<sup>60</sup> CULLER. *Op. cit.*, p. 89.

que la instaure. Si se puede reducir toda oposición conceptual básica de la metafísica a la oposición sentido/signo o habla/escritura, es porque en ella el movimiento de la *différance* está encarnado de manera patente. Que el signo signifique en virtud del sistema de diferencias en el que se articula nos conduce a admitir que el significado depende del signo en su arbitrariedad fónica o gráfica. Pero el signo, no sólo está en lugar de lo que representa, el signo no sólo representa y con ello difiere la presencia que promete; también diferencia los significados e instaure las diferencias que constituyen sistema en la lengua, siendo, también, la diferencia misma resultado del proceso. La escritura es *différance*, pues escribir, hacer trazos, es diferenciar espacialmente el significado: la escritura es espacio (ausencia), es espaciar y es espaciamento. Pero también, la escritura es *différance* pues escribir es diferir, retrasar y aplazar el significado: la escritura es tiempo (ausencia), es temporizar, es diferimiento. «La grama como *différance* —dice DERRIDA— es entonces una estructura y un movimiento que no se dejan pensar a partir de la oposición presencia/ausencia. La *différance* es el juego sistemático de las diferencias, de las trazas de las diferencias, del *espaciamento* por el cual los elementos se relacionan los unos con los otros. Este espaciamento es la producción, a la vez activa y pasiva (el *a* de la *différance* indica esta indecisión, por relación a la pasividad y a la actividad, lo que no se deja dirigir y distribuir por esta oposición), de los intervalos sin los cuales los términos “plenos” no significarían, no funcionarían. Es también el devenir-espacio de la cadena hablada —que se ha dado en llamar temporal y lineal; es este devenir-espacio y solamente él, el que hace posible la escritura y toda correspondencia entre la palabra y la escritura, todo paso de la una a la otra»<sup>61</sup>.

Llegados a este punto, podemos caer en la tentación de pensar que la *différance* es la respuesta o solución a todos nuestros afanes filosóficos, y, a pesar de todas las advertencias y precauciones tomadas, podemos creer que con el pensamiento de la *différance* superamos las dificultades de la metafísica de la presencia mediante una nueva metafísica. De manera

<sup>61</sup> DERRIDA, J. “Semiología y gramatología”, entrevista de Julia Kristeva. Trad. de Freddy Téllez, en: *Ideas y Valores*. Nos. 46-47, Bogotá, 1976, pp. 60-61.

provocadora, invito al lector a caer en la tentación. No sólo porque la tentación, después de todo, nos domina. También porque la *différance* provoca la metafísica: en el sentido de señalar su ausencia de fondo, en el sentido de incitarla a operar, en el sentido de amenazarla y tentarla a caer en su propio abismo, en el sentido de desmontar sus pretensiones de dominio y, claro está, en el sentido de provocarnos a escribir, a escribir y escribir aún más. Por supuesto, el pensamiento de la *différance* no es, como sucede con los otros gestos derridianos, una novedad que deba leerse como una teoría o concepto metafísico más. Pero, no sólo porque el pensamiento de la *différance* le “adeude” a NIETZSCHE, a FREUD y HEIDEGGER buena parte de sus elementos, lo que es indiscutible, sino sobre todo porque la *différance* no permite ningún tipo de conceptualización. No se deja atrapar, no está presente, no existe. «Es la preponderancia del ente —señala DERRIDA— la que en todas partes la *différance* viene a solicitar, en el sentido en que *solicitare* significa, en latín antiguo, conmover como un todo, hacer temblar en su totalidad. Es, por consiguiente, la determinación del ser como presencia o como enticidad lo que es interrogado por el pensamiento de la *différance*. Semejante cuestión no podría surgir ni comprenderse si no se abre, en algún lugar, la diferencia que hay entre el ser y el ente. Primera consecuencia: la *différance* no es. No es un ente-presente, por excelente, único, originario o trascendental que lo queramos considerar. No rige nada, no reina sobre nada y no ejerce su autoridad en ninguna parte. No se anuncia mediante ninguna mayúscula. No sólo no hay un reino de la *différance* sino que ésta fomenta la subversión de todo reino. Lo cual, evidentemente, la convierte en amenazadora e infaliblemente temida por todo aquello que en nosotros desea el reino, la presencia pasada o por venir de un reino. Y, apelando siempre a un reino, puede reprochársele, cuando creemos verla crecerse con una mayúscula, el querer reinar»<sup>62</sup>.

La *différance* no es, pues, la respuesta, ni la solución a todos nuestros anhelos metafísicos, así se presente como “lo que hace posible la

<sup>62</sup> DERRIDA, J. “La *différance*”, en: *Márgenes de la filosofía*, Ed. cit., p. 56. Aquí he preferido citar la traducción que hace PERETTI de este pasaje por ser mucho más clara (Cf. PERETTI, *Op. cit.*, pp. 109-110).

metafísica de la presencia". En un sentido fuerte, en efecto, la supresión de la *différance* es el origen de la presencia. «Está presente lo que no está sujeto al proceso de la *différance*. El presente es aquello a partir de lo cual se cree poder pensar el tiempo, cancelando la necesidad inversa: pensar el presente a partir del tiempo como *différance*»<sup>63</sup>. Pero el pensamiento de la *différance* no es posible, a su vez, sin la metafísica de la presencia; y en otro sentido fuerte, también *a ella se debe*. «Para nosotros —afirma DERRIDA— la *différance* sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son todavía, en tanto que nombres, metafísicos»<sup>64</sup>. No precisamente porque la *différance* haga referencia a algo "más allá", a algo inefable. «Más "vieja" que el ser mismo —añade DERRIDA—, una tal *différance* no tiene ningún nombre en nuestra lengua. Pero sabemos ya que si es inenunciable no es por provisión, porque nuestra lengua todavía no ha encontrado o recibido ese nombre, o porque sería necesario buscarlo en otra lengua, fuera del sistema finito de la nuestra. Es porque no hay nombre para esto, ni siquiera el de esencia o el de ser, ni siquiera el de *différance*, que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren. "No hay nombre para esto": leer esta proposición en su banalidad. Este inenunciable no es un ser inefable al que ningún nombre podría aproximarse: Dios por ejemplo. Este inenunciable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que se llaman nombres, cadenas de sustituciones de nombres, y en las que, por ejemplo, el efecto nominal "*différance*" es él mismo acarreado, llevado, reinscrito; como una falsa entrada o una falsa salida es todavía parte del juego, función del sistema. Lo que sabemos, lo que sabríamos si se tratara aquí simplemente de un saber, es que no ha habido nunca, que nunca habrá palabra única, nombre-señor. [...] No habrá nombre único, aunque sea el nombre del ser. Y es necesario pensarlo sin *nostalgia*, es decir, fuera del mito de la lengua puramente materna o puramente paterna, de la patria perdida del pensamiento. Es preciso, al contrario, *afirmarla*, en el sentido en que NIETZSCHE pone en juego la afirmación, con una risa y un paso de danza»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> De la gramatología, Ed. cit., p. 210.

<sup>64</sup> "La *différance*", en: *Márgenes de la filosofía*, Ed. cit., pp. 61.

<sup>65</sup> "La *différance*", en: *Márgenes de la filosofía*, Ed. cit., pp. 61-62.

Arriesguémonos. Como un filósofo intempestivo y apátrida a la manera de NIETZSCHE, DERRIDA puede dejarnos insatisfecho. No es para menos, acostumbrados como estamos al afán filosófico, al anhelo de respuestas y a la búsqueda de soluciones. A la expectativa de encontrar con él una teoría nueva, un método nuevo o una escritura definitiva, nos enfrentamos por el contrario a una filosofía que nos invita a danzar, a reírnos y a arriesgarnos por los parajes que la tranquilidad logocéntrica no quiere recorrer. El lector puede estar, en este lugar, *perplejo*. He ahí la gracia del asunto, por supuesto. Antes de incomodar por incomodar, antes de desedimentar la metafísica de la presencia con un mero afán "crítico", DERRIDA nos invita a liberar la escritura señalando su ley, en movimientos excéntricos y exorbitantes. Provocados de filosofía, nos invita a provocarla, y esto no es otra cosa que ceder ante la tentación de escribir y habitar la paradoja, la contradicción, el no poder nunca decirlo todo y el dejarse caer en un abismo sin fondo. Pues lo que el pensamiento de la *différance* señala es la necesidad de las remisiones constantes, la ausencia de significado último y de principio, la necesidad de la pregunta intimidante, reiterativa, terca y juguetona. Perderle el miedo a la regresión al infinito. No por que el fundamento esté perdido, sino porque no lo ha habido nunca. Sin *telos* y sin *arché*, no se trata de evitar la metafísica, de saltar por encima de ella —lo que sería más metafísico aún— sino de jugar con ella desde sus márgenes, desde aquello que ella expulsa, en una estrategia divertida y riesgosa. Nos hemos adelantado, por supuesto —¿cómo evitarlo?— en un gesto precipitado. Pero no por ello debe pensar el lector que hemos comenzado por el final o que hemos comenzado por el principio. No hay nada que nos asegure por dónde iniciar la trayectoria, si no tomamos una decisión que borre lo indeciso. Habría que "comenzar de nuevo" a partir de lo que de entrada es ya un rodeo, hablando de la cuestión de la escritura.

## CAPÍTULO 2

### ESCRITURA

Hablar de DERRIDA es hablar de escritura. Esto no deja de ser extraño, pues, siendo clásicos, podríamos esperar que una filosofía nos hable primero del significado, de aquello que es importante y *después* del modo de expresarlo. Pero, como es característico de DERRIDA, en uno de los tantos movimientos necesarios de inversión deconstructora, su filosofía "comienza" por lo que desde el punto de vista de la tradición podría ser considerado una cuestión secundaria o marginal: la de la escritura. Antes de exponer la deconstrucción del concepto de escritura, deconstrucción que no se limita al concepto cotidiano, sino que solicita el concepto metafísico ubicuo, rastreando todas sus apariciones, incluso en aquellos casos en donde el fantasma parece haberse perdido, hablaremos un poco de lo que se ha entendido por escritura. Comencemos pues por lo más usual.

### FONOCENTRISMO

La escritura nos ha parecido siempre artificio. Si de definir la escritura se trata decimos que es un recurso, un medio o un instrumento para el pensamiento. El pensamiento se *expresa*. En esa medida no pensamos que la escritura sea *anterior* al pensamiento. La escritura es *posterior* y por ello mismo, pensamos, está en un lugar secundario con respecto al pensamiento. Creemos que la escritura, incluso, es *exterior* al pensamiento; no algo que le sea inherente. Decimos: primero pensamos y *luego* comunicamos nuestro pensamiento *mediante* un invento *útil* diseñado para tal fin. La escritura, por supuesto, también es considerada

un “gran” invento —dejando indecisa la cuestión de si su grandeza es bondad o maldad—, pues nos permite comunicar lo que pensamos más allá de nuestra muerte, o al menos más allá de lo que alcanza nuestra voz. No necesitamos gracias a ella siempre estar presentes para comunicar lo que pensamos, pues el texto escrito lo hace por nosotros. Al menos esa es la esperanza depositada en la escritura como herramienta. Nos *reemplaza*. La escritura es *telecomunicación*. Pero es un invento al fin y al cabo, y esto significa que:

1. Consideramos que el pensamiento es *independiente* de la escritura y en general de cualquier medio que utilice para expresarse.
2. Si podemos prescindir de ella en el caso en el que podamos expresar lo que pensamos recurriendo a otro medio, lo haremos, pues el instrumento de la escritura es, como todo instrumento, *imperfecto*. La escritura cumple su fin parcialmente. “Hay cosas que no podemos expresar mediante palabras”, solemos decir.
3. La escritura es un artificio que puede convertirse en *obstáculo*. Como no es un instrumento perfecto, en ocasiones no se limita a expresar imperfectamente sino que además deforma y oculta el pensamiento. Es un arma de doble filo que puede volverse contra el pensamiento.
4. Pero el pensamiento necesita expresarse mediante algún medio. Al no ser “natural”, el artificio reemplaza al pensamiento mediante una especie de prótesis que suple la necesidad que tiene el pensamiento de ser expresado; indicando, por tanto, que lo “natural” es incompleto. El artificio satisface la necesidad que tiene el pensamiento de ser expresado deformándolo mediante algo ajeno. La escritura es *artificiosa*. También aparente y por ello mismo engañosa y falaz.
5. Puesto que disponemos de la voz, del habla, y pensamos que ella es distinta, en tanto que sustancia fónica, de la escritura como sustancia gráfica, pensamos que la voz no adolece de todas las dificultades que ofrece la escritura. La voz nos parece más cercana al pensamiento, hasta tal punto que consideramos que pensar es hablar mentalmente con nosotros mismos, pues podemos reproducir los sonidos “en nuestra cabeza” sin necesidad de articularlos, sin necesidad de usar de la lengua, la garganta, los dientes, etc. La palabra hablada nos parece más “interior”, mientras que la escritura es estrictamente “exterior”.

Por todo ello, no es extraño que el pensamiento se distancie de la escritura. Incluso *por escrito*. La indisposición de la filosofía —y no sólo de ella— con respecto a la escritura, indisposición que DERRIDA ha señalado como una constante en el pensamiento occidental, tiene entre sus motivos el hecho de que en la escritura se hacen mucho más patentes los inconvenientes del lenguaje como *medio* para comunicar el pensamiento. El pensamiento necesita, desde esa perspectiva habitual, de un *instrumento* para comunicarse, sea el habla o la escritura. Si bien el habla es ya, de entrada, signo y por ello *medio*, sin embargo su carácter “efímero”, su continuo desvanecerse en el tiempo, nos ha hecho pensar que no es tan peligrosa para el pensamiento. Lo que hablamos lo podemos corregir mientras hablamos, podemos continuamente borrar y sobreponer palabras para hacer de la expresión algo lo más perfecto y completo posible. La debilidad del habla, su carácter transitorio, es su fortaleza; mientras que la fortaleza de la escritura, el hecho de que las marcas perduren, es su debilidad. Lo escrito, en oposición a lo hablado, permanece, y esto significa que puede ser la perpetuación de un error. El habla está mucho “más cerca” del pensamiento que la escritura, hasta tal punto que se ha identificado a la voz interior con la conciencia de sí y al pensamiento con el habla.

FERDINAND DE SAUSSURÉ, conocido como el fundador de la lingüística moderna, escribe así sobre el prejuicio inverso de valorar la escritura por encima del habla: «¿Cómo se explica semejante prestigio de la escritura? 1°. En primer lugar, la imagen gráfica de las palabras nos impresiona como un objeto permanente y sólido, más propio que el sonido para constituir la unidad de la lengua a través del tiempo. Ya puede ese vínculo ser todo lo superficial que se quiera y crear una unidad puramente ficticia: siempre será mucho más fácil de comprender que el vínculo natural, el único verdadero, el del sonido. 2°. En la mayoría de los individuos las impresiones visuales son más fiables y durables que las acústicas, y por eso se atienden de preferencia a las primeras. La imagen gráfica acaba por imponerse a expensas del sonido. 3°. La lengua literaria agranda todavía la importancia innecesaria de la escritura. Tiene sus diccionarios, sus gramáticas; según los libros y con libros es como se enseña en la escuela; la lengua aparece regulada por un código; ahora bien, ese código es a su vez una regla escrita, sometida a un uso riguroso: la ortografía; eso es lo que confiere a la

escritura una importancia primordial. Se abaja por olvidar que se aprende a hablar antes que a escribir, y la relación natural queda invertida. 4° Por último, cuando hay desacuerdo entre la lengua y la ortografía, el debate es siempre muy difícil de zanjar para quien no sea lingüista; pero como el lingüista no tiene voz en la disputa, la forma escrita obtiene casi fatalmente el triunfo, por que toda solución que se atenga a ella es más cómoda; la escritura se arroga de esta ventaja una importancia a que no tiene derecho»<sup>66</sup>. La tendencia a excluir a la escritura y a sobrevalorar al habla, llamada "fonocentrismo", tiene aquí varios de sus argumentos. Argumentos que, al mismo tiempo, ponen a la escritura en tercer lugar. Como bien señala PERETTI: «El fonocentrismo, forma que reviste la lógica del discurso, responde al terrible poder de significación de la metafísica que define el lenguaje como foné, viva voz (situando el habla en una relación directa y natural con el significado), y la escritura como revestimiento, como representación externa del habla. En este sentido, el sistema fonocéntrico requiere que la voz sea oída inmediatamente por el que la emite. El oírse-hablar no es otra cosa que la conciencia de sí, la presencia a sí de la conciencia que se-habla/se-oye a sí misma inmediatamente de viva voz: la presencia del sentido a la conciencia de sí. La voz se da a la conciencia como íntimamente ligada al pensamiento del concepto significado. La voz, elemento de proximidad a sí, aparece como la conciencia misma. El privilegio de la conciencia es la posibilidad de la viva voz, expresión que dice el lazo que une foné, logos y presencia. El sujeto que habla es consciente de estar presente a lo pensado en la cercanía máxima con lo ideal ya que, para ello, no necesita de ningún instrumento o accesorio externo. Buen ejemplo de ello lo constituye el cogito cartesiano. El "yo" del *je pense donc je suis* resiste a cualquier duda acerca de su realidad, de su veracidad, de su certeza, desde el momento en que está presente a sí mismo en el acto mismo de pensar, de dudar o de pronunciarlo en su mente»<sup>67</sup>. Como se ve, la escritura viene a ser en el esquema fonocéntrico una representación de la representación, una forma externa de comunicar lo que se habla, un accesorio de la voz. La voz sería el signo "natural" del

<sup>66</sup> FERDINAND DE SAUSSURE. *Curso de lingüística general*. Trad. de Amado Alonso. Bs. As.: Losada, 1945, pp.73-74.

<sup>67</sup> PERETTI, C. *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 34-35.

pensamiento, su representación originaria; por su parte, la escritura sería el signo del signo, la representación artificial y exterior del pensamiento-voz.

En el esquema fonocéntrico, el habla se halla en contacto más directo con el pensamiento que la escritura. Al hablar, nuestras palabras son signos espontáneos y casi transparentes en directa comunicación con lo que pensamos. La escritura por el contrario se despliega en signos visuales o táctiles alejados del pensamiento que los generó. Al ponerse en el lugar del habla, la escritura *parece* ser habla, comunicando más allá de la presencia de su creador. La escritura es, en este sentido, la presencia diferida del hablante; carece de las ventajas del habla, tanto de la cercanía con los pensamientos, esto es, con los "significados" —entidades independientes de los significantes—, como de la posibilidad de *responder* de manera inmediata y corregir sus imperfecciones. Pero al asemejarse o asimilarse al habla, al ponerse en su lugar, la escritura se torna peligrosa, haciéndonos creer que se trata de una forma transparente de comunicación. De ahí provienen las múltiples reservas que en nuestra cultura tenemos con respecto a la escritura. Escribir no basta, hay que hablar. Así el escritor sea visto, en su singularidad, como alguien particularmente habilidoso pues es capaz de expresar lo mejor posible su pensamiento mediante un recurso tan problemático, insistimos en que hable y otorgue entrevistas de viva voz, pues tememos no haber comprendido mediante lo escrito su pensamiento, que consideramos lo importante y, después de todo, independiente de lo que escribe.

La jerarquía así establecida entre habla y escritura encuentra múltiples argumentos en ciertos hechos. Los niños aprenden a escribir —trazar líneas— después de haber aprendido a hablar. Esto sobre todo es cierto para nuestra escritura *fonética*. El castellano es una lengua que recurre a signo escritos que en sus unidades más básicas, en su carácter elemental, tienen el propósito de representar sonidos. Nuestra escritura es alfabética, entendiéndose por ello un tipo de escritura fonética. Anotemos de entrada que, sin embargo, el reconocimiento de los sonidos elementales de la lengua castellana se logra *en* el reconocimiento de los signos gráficos elementales que los representan: el niño *distingue* el sonido "a" asociándolo a la letra "a". Es más, sólo distingue la "a" si distingue la "e",

la "i", etc, esto es, si las distingue *entre sí*. En todo caso, puesto que se trata de nuestra lengua materna, no es extraño que tengamos la tendencia a representarnos la escritura como escritura alfabética, pues para nosotros eso es lo habitual y normal. Ferdinand de SAUSSURE define la escritura desde la perspectiva de la escritura alfabético-fonética que le es familiar. Cuando habla de otros sistemas de escritura los define justamente en oposición a la escritura fonética. Para él sólo existen dos sistemas de escritura: "1°. El sistema ideográfico, en el cual la palabra está representada por un signo único y ajeno a los sonidos de que se compone [...]. 2°. El sistema llamado comúnmente "fonético", que aspira a reproducir la serie de sonidos que se suceden en la palabra»<sup>68</sup>. Lo relevante aquí del concepto general de escritura que se desprende de la escritura fonética, además de su concomitante carácter etnocéntrico —pues considera a la escritura fonética, nacida en un entorno histórico particular, como modelo ejemplar de toda escritura—, es que subordina la escritura al habla. "Una escritura es una representación del habla", esa es la idea implicada en nuestra idea de escritura fonética (alfabética), sea que hagamos teoría sobre ella, sea que simplemente la pongamos en práctica. La lingüística en sus orígenes como disciplina científica no hizo, para DERRIDA, sino reforzar esta idea, en asocio con los prejuicios logocéntricos que están implicados en ella —aquellos que señalan la anterioridad del significado y del pensamiento con respecto a su posible representación. Al respecto, afirma PERETTI: «Lo constitutivo del discurso como privilegio del habla es el binarismo significado/significante que implica concebir la escritura como algo derivado, exterior y representativo, como un *signo de signo*. Concepción esta de la escritura realmente restringida al estar propiciada por el prejuicio que hace de la escritura alfabética la perfección final de toda escritura. La escritura fonética (silábica y alfabética) es el modelo de la escritura en general, pero sólo en el ámbito de la cultura occidental, esto es, en un ámbito fuertemente influido por la fonetización y el pensamiento logocéntrico. En este orden de cosas, el privilegio de la linealidad, consecuencia también del pensamiento logocéntrico y modelo que impera en la concepción tradicional de tiempo y, por ende, de la historia, se

<sup>68</sup> SAUSSURE. *Curso de lingüística general*. Ed. cit., pp. 74-75.

confunde a su vez con la escritura fonética que se plasma así como sucesión lineal: la escritura fonética es la imagen gráfica de la sucesión irreversible del tiempo en que se habla»<sup>69</sup>. La escritura fonética es preferible pues reproduce la cadencia de sonidos que *se suceden* en el habla. Sucesión de sonidos que, en el caso del habla "interior", solemos asociar e incluso identificar con la sucesión de pensamientos, con la conciencia del paso del tiempo y el flujo de la conciencia que constituye la experiencia "interna" y "directa" del yo. Incluso la idea de historia lineal se articula en este esquema cuyas complicaciones, complicidades, repercusiones y resonancias parecen no tener límite.

Al delimitar el objeto de estudio de la lingüística —y hay que poner atención al hecho de que se llame así: *lingüística*—, SAUSSURE deslinda la lengua de la escritura y señala el lugar secundario de ésta última. «Lengua y escritura son —afirma SAUSSURE— dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo consiste en representar el 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. Pero la palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es imagen, que acaba por usurparle el papel principal; y se llega a dar a la representación del signo vocal tanta importancia como a este signo mismo. Es como si se creyera que, para conocer a alguien, es mejor mirar su fotografía que su cara»<sup>70</sup>. SAUSSURE no es el único que plantea esta subordinación y por eso pensar que él es la fuente del problema es no entender el problema, si es que se trata de un *problema*, por supuesto. DERRIDA menciona en *De la gramatología* a ROUSSEAU, a CLAUDE LÉVI-STRAUSS y a HEGEL como "ejemplos" de esta "tendencia". En la introducción a su *Historia de la escritura*, Louis-Jean CALVET menciona a Gelb y su tipología de las escrituras como un caso más de representación de la escritura a partir de la escritura fonética. Veamos. Para ROUSSEAU, hay tres maneras de escribir: escribir-dibujar para representar ideas (jeroglíficos egipcios y glifos aztecas), escribir con signos convencionales para

<sup>69</sup> PERETTI. *Op. cit.*, p. 38.

<sup>70</sup> SAUSSURE. *Op. cit.*, p. 72.

representar palabras y proposiciones (escritura china) y escribir mediante un alfabeto (el francés y la gran mayoría de las lenguas indoeuropeas). En la medida en que la escritura *es para* representar sonidos, las otras formas de escribir son concebidas en un lugar secundario como formas imperfectas de escribir. «La escritura alfabética es en sí y para sí la más inteligente»<sup>71</sup> dice HEGEL. Por su parte, ROUSSEAU establece un orden jerárquico que corresponde con una jerarquía de las naciones y una jerarquía de las épocas históricas: «Estas tres maneras de escribir responden con bastante exactitud a tres estados diferentes bajo los cuales se pueden considerar las naciones constituidas por los hombres. El dibujo de los objetos corresponde a los pueblos salvajes; los signos de las palabras y de las proposiciones a los pueblos bárbaros; y el alfabeto a los pueblos civilizados»<sup>72</sup>. Aunque CALVET califica semejante clasificación de prejuicio ideológico y cree poder distanciarse de él sugiriendo otra postura teórica que no defina a la escritura desde la escritura fonética —postura en la que lo escrito es un caso de lo “pictórico” separado de lo “gestual” (el habla, por ejemplo) y en la que la historia de la escritura sería la sumisión de lo pictórico a lo gestual<sup>73</sup>, con lo que no se ha hecho sino subordinar *otra vez* la escritura al habla—, la marginación de la escritura es una necesidad de la que no podemos desprendernos.

El mismo CALVET señala que «la escritura viene a ser, dentro de nuestras sociedades occidentales, algo que se da por descontado y sobre lo que no cabe ni preguntarse: la lengua es considerada bajo dos formas, la oral y la escrita, y eso basta. Simplemente, el sentido común ha desarrollado por su cuenta cierto número de ideas aceptadas de las cuales un proverbio latino, citado a menudo, *verba volant, scripta manent*, da perfecto testimonio. Si, en efecto, consideramos cierto este clásico adagio, “las palabras vuelan”, lo que significa que la comunicación oral esta sometida a la fugacidad, se deduce de aquí la principal misión confiada a la escritura: conservar la palabra, puesto que “la escritura permanece”. La escritura

<sup>71</sup> Enciclopedia. Citado por DERRIDA en *De la gramatología*. Ed. cit., p. 7.

<sup>72</sup> JEAN-JACQUES ROUSSEAU. *Essay sur l'origine des langues*. Reed. de 1817, p. 508. Citado por CALVET, L.-J. *Historia de la escritura*. Trad. de Javier Palacio. Barcelona: Paidós, 2001, p. 13.

<sup>73</sup> Cf. CALVET. *Op. cit.*, p. 25.

estaría por lo tanto subordinada a la palabra, teniendo por función darle habla al locutor ausente, prolongando su mensaje más allá del eco físico de los sonidos por él pronunciados... de esta idea proviene otros dos asertos en relación con la escritura: por una parte, que la palabra habría tomado carta de naturaleza antes que la escritura (ya que esta tiene por función establecerse como sustituta de la otra, compensando así su fugacidad) y, por otra, que la escritura debe poseer carácter fonético, puesto que se configura a manera de transcripción de la palabra, es decir, de los sonidos. Para el sentido común, por lo tanto, la escritura se encuentra ligada a la lengua, descendiendo de ella, de esa falta constitutiva que la caracteriza (la fugacidad), y completándola, cosa que ofrece la posibilidad, entonces, de que una parte de la humanidad se pueda convertir en juez de la otra: si la escritura es el complemento de la lengua, existiría, por lo tanto, una serie de lenguas incompletas, precisamente aquellas que no disponen de escritura. semejante concepción aparece con claridad en expresiones tales como “campana de alfabetización” o en el mismo término “analfabetismo”: la palabra “analfabeto” sugiere para el sentido común mucho más de lo que etimológicamente significa (alguien que no conoce el alfabeto, que no sabe leer ni escribir), equivaliendo a que determinados individuos son imbéciles, mientras que “campana de alfabetización” supone algo más que la mera enseñanza del alfabeto, perfilándose más bien como una especie de campana de educación de las masas»<sup>74</sup>.

CALVET le otorga un color político e ideológico a su juicio haciéndonos suponer que la postura de ROUSSEAU es una posición “errada” que al nacer en un contexto cultural determinado (“nuestra cultura occidental”) puede ser *evitable* adoptando, quizás, la postura inversa, postura que podría eventualmente consistir, como ha sido en muchos casos, en un señalamiento de Occidente como fuente de violencia, dominio y opresión, y en una sobrevaloración de lo no-occidental como lugar de la no-violencia. Frente a la postura eurocéntrica que defendería la superioridad de Occidente en virtud de sus nobles herramientas, de su *técnica*, se suele construir una postura inversa, pero también violenta, en la que todos los

<sup>74</sup> CALVET. *Op. cit.*, p. 12.

demás pueblos son víctimas inocentes de las herramientas perversas de Occidente, de su *técnica*.<sup>75</sup> CLAUDE LÉVI-STRAUSS, en *Tristes trópicos*, hace eco de esa queja del hombre “civilizado” frente a los desmanes del “hombre civilizado”, señalando la maldad inherente a la penetración de Occidente en el seno de la comunidad nambikwara de las selvas vírgenes del Brasil. Bajo el signo de una ideología libertaria, anticolonialista y antiethnocéntrica, CLAUDE LÉVI-STRAUSS escribe, hablando de la “empresa” de la alfabetización en el “tercer mundo”<sup>76</sup>, lo que sigue: «Del plano nacional la empresa ha pasado al plano internacional, gracias a esa complicidad que se estableció entre jóvenes Estados —confrontados con problemas que fueron los nuestros hace uno o dos siglos— y una sociedad internacional de adinerados, inquieta por la amenaza que representan a su estabilidad las reacciones de pueblos influenciados por la palabra escrita a pensar en fórmulas modificables a voluntad y a dar asidero a los esfuerzos edificantes. Accediendo al saber acumulado en las bibliotecas, esos pueblos se tornan vulnerables a las mentiras que los documentos impresos propagan en proporción aún mayor»<sup>77</sup>. DERRIDA no duda en cuestionar la actitud de LÉVI-STRAUSS, así como cuestiona la de ROUSSEAU, mostrando cómo ambas operan bajo la misma ley: la subordinación de la escritura al habla y la parálisis del pensamiento en una estigmatización ideológica de su poder.

<sup>75</sup> Esquema usual que se reproduce en la *leyenda negra* y la *leyenda rosa* de la conquista española de América. Hay que desprenderse de esas “historias”, habría que decir “mitos”, a la hora de pensarnos, como muy bien explica el historiador JUAN ESTEBAN CONSTANÍN CROCE en la introducción a su texto *Librorum. Libros políticos latinos del Colegio mayor de Nuestra Señora del Rosario* (Bogotá: U. del Rosario, 2003), libro en el que justamente traduce, con una fluidez difícilmente imitable, textos marginados por formas usuales en nuestro medio de hacer historia cargadas de prejuicios.

<sup>76</sup> Habría que pensar qué sistema metafísico opera en ese apelativo. Qué lugar es el Tercer Mundo y qué Mundo es el que lo contiene. Problema que no es distante, por supuesto, del problema del lugar de una filosofía en español, de una filosofía hispanoamericana, latinoamericana o tercermundista. Hablar de una filosofía tropical, de una *tropicalosophy* suena, al parecer, como una contradicción en los términos, un chiste, algo no serio. Y sin embargo *grave*, como un fardo que el pensamiento occidentalizante no “originariamente” europeo lleva a cuestas. Una cuestión que es, como se puede observar también, de climas, de temperaturas y de temperamentos. Una pregunta que excede, por que lo *atravesada*, este ensayo. Debo a Saurabh Dube y a una discusión sobre HEIDEGGER, que tuvimos la ocasión de sostener al lado de otros intelectuales en su última visita a Bogotá, una reflexión intensa sobre esta cuestión. Al respecto confróntese: DUBE, SAURABH. *Sujetos subalternos*. México: Colegio de México, 2001. Particularmente la sugestiva introducción a este texto en el que se ofrece una alternativa lectura antropológica de la moderna historia de la India.

<sup>77</sup> Citado por DERRIDA en *De la gramatología*. Ed. cit., pp. 172-173.

Dice DERRIDA: «Lo que va a llamarse *esclavización* puede llamarse también *liberación*. Y es en el momento en que esta oscilación queda *detenida* sobre la significación de esclavización cuando el discurso se paraliza en una ideología determinada y que juzgaríamos de inquietante si tal fuera aquí nuestra preocupación primordial. En este texto [*Tristes trópicos*] Lévi-Strauss no hace ninguna diferencia entre jerarquización y dominación, entre autoridad política y explotación. La nota que domina esas reflexiones es de un anarquismo que confunde deliberadamente la ley y la opresión».<sup>78</sup> El error de LÉVI-STRAUSS, si es que es un error, consiste en caer en una simple inversión del prejuicio etnocéntrico, inversión que adolece de la misma violencia que cuestiona y que detiene al pensamiento en una posición ideológica inquietante. Indisponerse ante el “error” político contenido en la sobrevaloración etnocéntrica de la escritura alfabética para con ello condenar de un plumazo a Occidente no es el fin, la preocupación, de la deconstrucción, así huelva a “queja” y a menudo suene “lacrimógena”. El error es creer que el problema se agota en la adopción de posiciones ideológicas, como cree CALVET, así se crea que su posición no es ideológica por ser “más científica”. El logofonocentrismo opera en ROUSSEAU y en LÉVI-STRAUSS como una *necesidad*. Hace parte de una lógica ubicua que es más que “occidental” y “europea”, así con estos nombres, en un gesto sospechosamente tranquilizador, se señale su “origen”.

Lo que el mismo texto de CALVET muestra es que la subordinación de la escritura al habla es una necesidad que no se cura señalando su causa y extirpándola con precisión científica como un mal accidental propio de una cultura perversa. Cuando pensamos en la causa por la que existen diversos tipos de escrituras, por ejemplo, no contamos con un mito de origen, como sí es el caso del habla, pues para explicar las diferentes formas de hablar disponemos del relato de la Torre de Babel. Existen sí muchas fábulas originarias que explican la razón de ser de la escritura, pero en todas ellas la escritura sigue estando subordinada, como unidad indiferenciada, a un habla ya diferenciada. Sostiene el mismo CALVET: «De semejante visión, según la cual la escritura habría sido inventada con el fin de transcribir la lengua, nos ofrecen inmejorable testimonio las fábulas

<sup>78</sup> *De la gramatología*. Ed. cit., p. 171.

originarias, que merecerían importantes trabajos de inventario y clasificación de sus tipologías. Por tanto, aquí nos contentaremos únicamente con citar algunas de ellas. Los sumerios atribuían el invento de la escritura al rey Uruk Enmerkar, quien en determinado momento habría tenido necesidad de mantener correspondencia con el señor de cierta población irania, Aratta. [...] Para los aztecas, por su parte, el creador sería el dios del viento Quetzalcóatl, la “serpiente emplumada”, a la vez inventor del arte y de la escritura. Para los mayas fue el dios del tiempo Itzamna quien habría entregado a los hombres este invento. Los egipcios, por otro lado, creían que la escritura era debida a Thot, el dios de las artes y protector de los escribas. Para los chinos, según el célebre *Shuo wen jie zi* de Jiu Chen, obra publicada durante el primer siglo de nuestra era, fue Chang Ji, enviado de Huang Di (el “dios amarillo”), quien en el siglo XXVI a.C., tras observar la huellas dejadas por los pájaros y otros animales, tuvo la inspiración de utilizarlas para distinguir entre las diferentes cosas, inventado de esta manera la escritura (la escritura china, por supuesto). En todos estos casos se percibe una negación de lo histórico, obliterándose el lento proceso de aparición de la escritura y considerando que ésta no procede del ingenio de los hombres, sino, en todo caso, de un regalo de los dioses llegado de manera repentina. La escritura se contempla así como algo perfectamente cerrado y concluso desde el instante de su nacimiento: la escritura es un regalo de los dioses y no posee historia, es decir, que ella no ha conocido formas embrionarias, aproximativas, no pudiendo ser otorgada a los hombres (y a la lengua) más que en su forma perfecta y definitiva de instrumento de transcripción»<sup>79</sup>. La escritura aparece necesariamente como un complemento *externo* e inmóvil para transcribir el habla viva e histórica. Incluso su “aparecer” no es el de un ser vivo que crece a partir de un semilla, sino el de un repentino “caer del cielo” como imprevista ya concluida.

Los argumentos no se agotan. Para “confirmar” la subordinación de la escritura al habla se suele aducir que culturas enteras tienen habla pero carecen de escritura. Cuando se piensa “científicamente” en los orígenes de la escritura se la piensa como un sucedáneo del habla, un invento

<sup>79</sup> CALVET. *Op. cit.*, p. 18-19.

paulatinamente desarrollado para suplir al habla y remediar sus eventuales deficiencias. Un invento útil, una señal de “progreso”, pero también un *arma* y por ello mismo un instrumento de violencia. La superioridad de unas culturas sobre otras se argumenta así en el hecho de que unas poseen escritura y otras no, y la existencia o ausencia de escritura es utilizada no sólo para señalar la frontera entre culturas “primitivas” y culturas “avanzadas”, sino también para acusar a las segundas de “dominadoras” y “violentas” en la medida en que se aprovechan de esa arma, de suyo violenta, para corromper la “pureza virginal” de las culturas primitivas. El aprendizaje “normal” de una lengua es representado como el proceso “natural” mediante el cual se aprende a hablar en contacto directo con el mundo que le da significado a esa lengua, siendo el aprendizaje de la escritura un añadido o una consecuencia de ese aprendizaje inicial. Aprender una lengua mediante la escritura es considerado algo artificioso. Además, a las lenguas del pasado que ya no se hablan se las llama “muertas”, pues estarían en el lugar de una voz original que se ha perdido definitivamente.

La escritura es, pues, marginal. Como reemplazo del pensamiento es imperfecta, pero también es imperfecta como reemplazo del habla. El signo escrito omite un amplio conjunto de características propias del habla que permiten caracterizarla como un mejor medio de comunicación. Al escribir se omite el tono de la voz, por ejemplo. No sólo por ello, pero este es un motivo importante, la escritura no es sincera, no lo dice todo y por lo mismo, como puede ser leída, esto es de nuevo pronunciada mediante la voz, es ambigua, pues puede ser *interpretada* —“cantada” habría que decir— de otra manera. El pensamiento que precede a la escritura es voz y la lectura que le sucede es también voz; pero en el medio algo pasa, ya que la escritura hace perder el color y la textura de la voz que la originó y el intérprete la leerá atribuyéndole no necesariamente las mismas características (*modulándola* de la misma forma). Si se llega a leer *lo que* la escritura *debía decir*, si se llega a interpretar *el original significado* de lo escrito, es más por azar que por una necesidad inherente lo escrito. Es más, la coincidencia entre significado original, entre la *intención* del autor, y lo que el lector lee, ora en voz alta, ora en voz baja, ora en la voz que resuena “mentalmente”, sólo es corroborable en el caso en que podamos escuchar al autor *hablar*. El habla ocupa así un lugar privilegiado. Entre el pensamiento y la escritura el habla se encuentra comunicando lo

“interior” con lo “exterior” y sólo dejando por fuera a la escritura, en un segundo lugar y en el exterior, el habla puede mantener su primacía y defender su cercanía al pensamiento. Nos parece que el habla está más cerca del significado que la escritura pues cuando uno habla el significante material, el sonido, no parece estar dissociado del significado inmaterial, la idea. «Las palabras escritas —comenta CULLER— pueden parecer marcas físicas que el lector debe interpretar y animar; se pueden ver sin entenderlas y esa posibilidad de distanciamiento es parte de su estructura. Pero cuando hablo, mi voz no parece ser algo externo que primero oigo y luego entiendo. Oír y entender mi discurso cuando hablo es una y la misma cosa. Esto es lo que DERRIDA llama el sistema de *s'entendre parler*, fundiendo la eficiencia verbal francesa en los actos de entenderse y escucharse. En el habla parezco tener acceso directo a mis pensamientos. Los significados no me separan del pensamiento sino que quedan relegados ante él. Tampoco me parece que los significantes sean instrumentos externos tomados del mundo y aplicados. Surgen espontáneamente de dentro y son transparentes al pensamiento»<sup>80</sup>. Se trata del mito de la pureza de la voz, de la inmediatez del signo “mental” que resuena en nuestras cabezas, ajeno a los avatares del signo gráfico. Mito solidario de toda una ineludible metafísica: «Despreciar la escritura —escribe PERETTI—, rebajarla y relegarla a simple función secundaria, instrumental y representativa del habla responde, por parte del pensamiento tradicional (que esconde la violencia de su gesto tras la denuncia de la escritura como violencia o mal lingüístico —que afecta al habla plena— pero también como mal político y moral, frente al logos entendido como remedio), al rechazo y desprecio generalizado del cuerpo, de la materia exterior al logos, al espíritu o conciencia; al rechazo del «significante “exterior”, “sensible”, “espacial”, que irrumpe la presencia a sí”; a la necesidad de buscar y alcanzar un significado definitivo trascendental (toda vez que el logos es un significado puro que no necesita del cuerpo y en el que el concepto de verdad y de sentido están ya constituidos antes del signo); en una palabra, a la irreprimible compulsión de reducir lo otro a lo propio, a lo próximo, a lo familiar, de reducir la diferencia a la identidad a fin de crear de este modo el ilusorio fundamento del saber clásico: el del mito de la presencia total y absoluta que coincide

<sup>80</sup> CULLER, *Op. cit.*, p. 98.

inevitablemente con el del habla pura (supremacía occidental del lenguaje hablado sobre el escrito)»<sup>81</sup>.

La escritura es por todo lo dicho también un peligro. Al pretender reemplazar al habla sin poderlo hacer debidamente, o mejor, al reemplazar de hecho al habla y por ello hacerse pasar como comunicación transparente del pensamiento, siendo que es deformación y ocultamiento, la escritura es una amenaza para la transparencia misma, para la claridad y por ello para la verdad. La escritura, vista de esta forma, *no habla*. Reconstruyendo el argumento fonocéntrico, DERRIDA afirma al respecto lo siguiente: «El silencio del espacio pictórico o escultórico es, si se puede decir, normal. No lo es ya en el orden de la escritura, puesto que la escritura se da como imagen del habla. Desnaturaliza, pues, más gravemente lo que pretende imitar. No sustituye siquiera una imagen por su modelo, inscribe en el espacio del silencio y en el silencio del espacio el tiempo vivo de la voz. Desplaza su modelo, no da ninguna imagen de él, arranca violentamente a su elemento la interioridad animada del habla. Haciéndolo, la escritura se aleja inmensamente de la verdad de la cosa misma, de la verdad del habla y de la verdad que se abre al habla»<sup>82</sup>. La escritura es, por tanto, opaca, no deja ver plenamente el significado y sin embargo nos hace creer que ella lo porta. Pero al transportar el significado lo encripta y con ello le hace violencia y lo deforma. La escritura anula la vitalidad de lo pensado. Cadáver sin aliento, máscara —sin rostro que la sostenga—, la escritura atenta contra la posibilidad de que el pensamiento se exprese y de que el significado tenga lugar. Al ponerse por escrito la idea, ésta muere y se pierde, no dejando tras de sí sino un remedo imperfecto. Los textos escritos, desde esta perspectiva, no son, en esta acusación, reservas inagotables de conocimientos, no son el “lugar de la memoria”, sino simples lápidas con las que se señalaría la muerte de una idea, su olvido.

El fonocentrismo, la caracterización de la escritura como artificio y peligroso suplemento, no es simplemente una teoría equivocada a propósito

<sup>81</sup> PERETTI, *Op. cit.*, p. 31.

<sup>82</sup> DERRIDA, J. “La farmacia de Platón”, en: *La diseminación*. Trad. José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos, 1997, p. 208. De aquí en adelante citaré esta traducción.

de la naturaleza de la escritura. DERRIDA señala, hemos dicho, como “ejemplos” de este rechazo de la escritura a ROUSSEAU, al mismo SAUSSURE y a PLATÓN, entre otros. Pero no se trata de una acusación en la que se atribuya la responsabilidad de la “falsa” teoría sobre la escritura a alguno de estos autores. En primer lugar porque ese rechazo no es exclusivo de ellos, se trata de una constante que DERRIDA insiste en que puede verse fácilmente operando en los textos escritos de la tradición occidental, incluso en aquellos que no son considerados estrictamente “filosóficos” en el sentido habitual o institucional del término. En segundo lugar, porque la marginación de la escritura es una *necesidad*. Dice al respecto DERRIDA: «El privilegio de la *phoné* no depende de una elección que habría podido evitarse. Responde a un momento de la *economía* (digamos de la “vida”, de la “historia” o del “ser como relación consigo”). El sistema del “oírse-hablar” a través de la sustancia fónica —que se *ofrece* como significante no-exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico, no-contingente— ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etc»<sup>83</sup>. El fonocentrismo no es por tanto una tendencia de pensamiento que haya que juzgar, deplorándola o elogiándola, pues los juicios de valor que se emiten sobre el fonocentrismo operan gracias a él. Se trata simplemente de constatar su ubicuidad. Así parezca que el fonocentrismo es una versión del logocentrismo y, por ello mismo, una versión de la metafísica de la presencia, lo que DERRIDA nos sugiere es que nos percatemos de que la metafísica de la presencia y el logocentrismo son un “resultado” del fonocentrismo, por usar el lenguaje de la metafísica que es insoslayable. El logocentrismo es «la metafísica de la escritura fonética (por ejemplo, del alfabeto)»<sup>84</sup>. La degradación de la escritura no es un mero accidente teórico sino un elemento ineludible de la extraña lógica del suplemento, lógica que la deconstrucción provoca hasta sus límites y que es para DERRIDA, por muy metafísica que suene la frase, la condición de posibilidad de todo pensamiento.

<sup>83</sup> De la gramatología. Ed. cit., p. 13.

<sup>84</sup> De la gramatología. Ed. cit., p. 11.

## SUPLEMENTO Y ARCHI-ESCRITURA

En “La Farmacia de PLATÓN”, hablando de la condena a la escritura en el *Fedro*, DERRIDA escribe: «¿Por qué, subordinando o condenando la escritura y el juego, ha escrito tanto PLATÓN, presentando, *a partir de la muerte* de Sócrates, sus escritos como juegos, y *acusando* a lo escrito en el escrito, presentando contra él esa acusación (*grafe*) que no ha dejado de resonar hasta nosotros? ¿Qué ley rige esta “contradicción”, esta oposición consigo de lo dicho contra la escritura, dicho que se dice contra sí mismo desde el momento en que se escribe su identidad y alza su propiedad *contra* ese fondo de escritura? Esa “contradicción”, que no es otra que la relación consigo de la dicción que se opone a la inscripción, *expulsándose* a sí misma al perseguir a lo que es propiamente su *añagaza*, esa contradicción no es contingente»<sup>85</sup>. La condena a la escritura, su marginación, se debe a una necesidad metafísica, a una ley que opera sin cesar. Pero ¿Cómo opera? La escritura, al ser pensada como artificio, no sólo es pensada como algo “no natural”, sino que también es pensada como una especie de “añadido”. Pero al ser un “añadido”, lo que está señalando es una *debilidad* propia de lo “natural”. El “añadido” no es posible si a lo que se añade no le falta nada. Como “complemento” de la voz o del pensamiento, de lo “natural”, la escritura es, para el logocentrismo, algo superficial —y por ello mismo despreciable—, pero también es, *a la vez*, algo *indispensable*. Se trata, como es evidente, de una contradicción. Una extraña lógica es la que opera en este discurso, pues, lo que ha sido rechazado, marginado y condenado es ya, por los mismos motivos, lo que hace posible, lo que “completa”, lo “natural”, lo “originario” y lo “fundante”. El significado no debería tener necesidad del signifiante. El pensamiento no debería tener necesidad del signo. Pero, sin el signifiante, sin el signo, el pensamiento no se “completa”. La extensión o prótesis que es la escritura es la que hace que el significado *tenga lugar*; semejante *factum* —que metafísicamente es impensable, pues es afirmar que la idea está presente en aquello en lo que está ausente— es el que hace precisamente posible el desprecio mismo del signifiante y la expulsión de la letra. He ahí el primer peligro de

<sup>85</sup> DERRIDA, J. “La farmacia de Platón”, en: *La diseminación*. Ed. cit., p. 240.

escritura, he ahí el primer peligro del *suplemento*, nombre con el que ROUSSEAU señaló la amenaza de la escritura: «Las lenguas —dice ROUSSEAU— están hechas para ser habladas, la escritura no sirve más que de suplemento al habla [...] El habla representa al pensamiento por signos convencionales, y la escritura representa del mismo modo al habla. Así, el arte de escribir no es sino una representación mediata del pensamiento».<sup>86</sup>

Hablando de la oposición naturaleza/artificio, DERRIDA comenta la operación logofonocéntrica rousseauiana: «ROUSSEAU considera a la escritura como un medio peligroso, un auxilio amenazador, la respuesta crítica a una situación de miseria. Cuando la naturaleza, como proximidad consigo, llega a ser prohibida o interrumpida, cuando el habla fracasa en la protección de la presencia, la escritura se torna necesaria. Debe añadirse urgentemente al verbo. Habíamos reconocido ya, por anticipado, una de las formas de esta *adición*: siendo el habla natural o al menos la expresión natural del pensamiento, la forma de institución o de convención más natural para significar al pensamiento, se le añade la escritura, se le adjunta como una imagen o una representación. En este sentido, no es natural. Hace derivar en la representación y en la imaginación una presencia inmediata del pensamiento en el habla. Ese recurso no sólo es “extravagante”, sino peligroso. Es la adición de una técnica, es una suerte de astucia artificial y artificiosa para hacer presente al habla cuando en realidad está ausente. Es una violencia cometida contra el destino natural de la lengua»<sup>87</sup>. Pero eso no es todo, ese no es el único temor, pues la escritura, como buen signo que es, no se limita a completar lo que no debería ser incompleto, no se limita a ser instrumento, recurso o artificio de lo que no debería requerir de *ayuda*, sino que además, en un movimiento que define su carácter más peligroso y violento, se pone en el lugar del significado, *suplanta* al pensamiento y a la voz, adquiriendo con ello un lugar que no le corresponde. Ya hemos visto como SAUSSURE se angustia frente a la amenaza de la escritura: «la palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es imagen, que acaba por usurparle el papel principal; y se llega a dar a la representación del signo vocal tanta

<sup>86</sup> Citado en *De la gramatología*, Ed. cit., p. 185.

<sup>87</sup> *De la gramatología*. Ed. cit., p. 184-185.

importancia como a este signo mismo. Es como si se creyera que, para conocer a alguien, es mejor mirar su fotografía que su cara»<sup>88</sup>. La “usurpación” en SAUSSURE es el “peligroso suplemento” de ROUSSEAU. La escritura contamina la pureza del significado al que supuestamente se debe, haciéndole violencia, no sólo como el sobrante que colma lo que se supone de suyo pleno, sino también como el suplente que reemplaza la presencia, la voz y el pensamiento, en un gesto parricida. «La escritura es peligrosa —dice DERRIDA— desde el momento en que la representación quiere hacerse pasar por la presencia y el signo por la cosa misma. Y existe una necesidad fatal, inscrita en el propio funcionamiento del signo, de que el sustituto haga olvidar su función de vicariato y se haga pasar por la plenitud de un habla cuya carencia y flaqueza, sin embargo, no hace más que *suplir*. Puesto que el concepto de suplemento —que aquí determina el de imagen representativa— abriga en sí dos significaciones cuya cohabitación es tan extraña como necesaria. El suplemento se añade, es un excedente, una plenitud que enriquece otra plenitud, el *colmo* de la presencia. Colma y acumula la presencia. Así es como el arte, la *techne*, la imagen, la representación, la convención, etc., se producen a modo de suplemento de la naturaleza y se enriquecen con toda esa función de acumulación. Esta especie de la suplementariedad determina en cierta manera todas las oposiciones conceptuales en las que inscribe ROUSSEAU la noción de naturaleza en tanto que ella *debería* bastarse a sí misma. Pero el suplemento *suple*. No se añade más que para reemplazar. Interviene o se insinúa *en-lugar-de*; si colma, es como se colma un vacío. Si representa y da una imagen, es por falta anterior de una presencia. Suplente y vicario, el suplemento es un adjunto, una instancia subalterna que *tiene-lugar*. En tanto sustituto, no se añade simplemente a la positividad de una presencia, no produce ningún relieve, su sitio está asegurado en la estructura por la marca de un vacío. En algún lugar algo no puede llenarse *consigo mismo*, no puede realizarse sino dejándose colmar por signo y pro-curación. El signo es siempre el suplemento de la cosa misma»<sup>89</sup>.

<sup>88</sup> Loc. cit., n.69.

<sup>89</sup> *De la gramatología*. Ed. cit., p. 185.

La extraña lógica del suplemento, "lógica" intolerable desde la mirada de la metafísica de la presencia y de la lógica de la identidad, está ya inscrita en el seno de la metafísica de la presencia, en la tentativa logofonocéntrica de expulsar al artificio de escritura, su violencia suplantadora, mediante el gesto igualmente violento de reducir el significante a un añadido innecesario y sin importancia. Infectada ya por el veneno de la escritura, acabalgada sobre el absurdo de una plenitud que no es plena, la metafísica de la presencia sólo puede expulsar la letra al terreno de lo superficial, de la máscara sobrante, del maquillaje y del perfume, *escribiendo*, suplantando la presencia con la que quiere juzgar el artificio, a la vez que olvida la "razón de ser de su gesto" y se deja *colmar por el signo* que desprecia. No sólo es, pues, una necesidad la condena a la escritura. También es una necesidad escribir, justamente por los mismos motivos. El rechazo de la escritura que hace posible la metafísica de la presencia es, también, lo que desde siempre la ha hecho imposible. Esperamos que el significante nos remita a un realidad externa, a un afuera que de cuenta del mismo significante. Estamos a la espera de la presencia, del ser, del significado tras bambalinas. Pero todo lo que tenemos es signo, la señal de una ausencia, de una presencia siempre diferida. La escritura, como suplemento, usurpa el lugar del significado desde siempre. No hay nada que represente, no hay nada detrás de ella. La "voz" se dirá; pero ni siquiera ella, pues también es *signo*.

La escritura no sólo suplanta al habla sino que la infecta. La filosofía puede definir su propio fundamento como puro y transparente expulsando al exterior aquello que lo puede contaminar. Sin embargo, semejante afán y decisión está dada por el hecho efectivo de que la contaminación ya existe y de que lo que se señala y separa como exterior ya está afectando o infectando al "interior", no tan puro y transparente en su origen como se podría pretender. El esquema jerárquico que instituye al habla como lo prioritario, otorgándole un carácter dependiente y derivado a la escritura, se tuerce inevitablemente. Por ejemplo, en SAUSSURE. Si bien SAUSSURE define como objeto de la lingüística al habla y rechaza a la escritura como elemento contaminante, debe recurrir a la escritura para explicar, por ejemplo, la noción de unidad lingüística diferencial, básica en su sistema. SAUSSURE intenta explicar el significado a partir de las diferencias existentes entre los actos significativos. Las unidades lingüísticas no significan por

sí solas y de manera independiente, remitiendo cada una desde el origen y de manera inmediata a las cosas mismas, sino que significan justamente porque están *inscritas* en un sistema de diferencias: un significante significa en virtud de lo que lo diferencia de los otros significantes. Las diferencias entre los sonidos y las diferencias entre las palabras son las que permiten que podamos distinguir un sonido o una palabra como unidad. No importa cómo se escriba una letra, por ejemplo la *b*, siempre y cuando su dibujo la distinga de la *t* o de la *d*. El "ejemplo" al que recurre SAUSSURE es el de la escritura, pues es con ella como se clarifica el funcionamiento del habla. «Así —afirma SAUSSURE—, aunque la escritura sea por sí misma extraña al sistema interno, es imposible hacer abstracción de un procedimiento utilizado sin cesar para representar la lengua; es necesario conocer su utilidad, sus defectos y peligros»<sup>90</sup>. La escritura es la mejor manera de explicar la naturaleza de las unidades lingüísticas. A pesar de que los significantes fónicos parecen estar vinculados de manera "natural" a los significados —o "estados mentales"— que expresan, porque parece imposible "pensar" sin ellos y porque, según la definición de signo lingüístico<sup>91</sup>, la imagen acústica —el significante— es inseparable del concepto —el significado—, conformando ambos una "entidad psíquica" unitaria, la relación entre un significante fónico y su significado es, para Saussure, tan *arbitraria* como la relación entre un significante gráfico y su significado. Arbitrariedad que no consiste en depender de la libre elección del hablante sino en su ser *inmotivado*: el significante no guarda con el significado ningún lazo "natural". Razón más para decir que el significado no puede explicarse a partir de la relación directa del significante aislado con la cosa misma, y que haya que explicarlo más bien, según esta perspectiva, a partir de las diferencias entre los significantes.

Por supuesto, semejante explicación no deja de ser problemática. Pareciera que una explicación diferencial del significado eludiera las dificultades de encontrar un significado presente efectivamente en alguna parte. En vez de definir las diferencias a partir de la existencia de unidades básicas

<sup>90</sup> *Curso de lingüística general*. Ed. cit., p. 71.

<sup>91</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 130 y ss.

de significado, SAUSSURE define las unidades a partir de las diferencias. Pero las diferencias, después de todo, siguen siendo productos. Lo que ahora parece "original" sigue siendo "originado". Por otra parte, al darse una cierta inversión de la jerarquía, el habla se presenta como una forma de escritura, y con ello, lo que es derivado termina siendo lo básico. Sin embargo, con todo lo problemática y "contra-intuitiva" que pueda parecer la inversión ésta es necesaria, pues provoca un corrimiento de las fronteras entre escritura y habla y ayuda a desmontar la serie de oposiciones que sostienen esas fronteras, como la oposición exterior/interior o la oposición espíritu/materia. «La tesis de lo *arbitrario* del signo —afirma DERRIDA— debiera impedir que se distinga radicalmente entre el signo lingüístico y el signo gráfico. Es verdad que esta tesis no sólo concierne, *en el interior* de una relación pretendidamente natural entre la voz y el sentido en general, entre el orden de los significantes fónicos y el contenido de los significados ("el vínculo natural, el único verdadero, el del sonido"), a la necesidad de las relaciones entre significantes y significados determinados. Únicamente estas últimas relaciones estarían reguladas por lo arbitrario. En el interior de la relación "natural" entre los significantes fónicos y sus significados *en general*, la relación entre cada significante determinado y cada significado determinado sería "arbitraria". Ahora bien, a partir del momento en que se considere la totalidad de los signos determinados, hablados y a fortiori escritos, como instituciones inmotivadas, se debería excluir toda relación de subordinación natural, toda jerarquía natural entre significantes u órdenes de significantes. Si "escritura" significa inscripción y ante todo institución durable de un signo (y este es el único núcleo irreductible del concepto de escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos»<sup>92</sup>. Al ampliar así, mediante el corrimiento de fronteras, el concepto de escritura, al insinuar que el habla es una forma de escritura, se está proponiendo una escritura generalizada, cuyas "especies" serían la escritura oral (el habla) y la escritura gráfica (la escritura en sentido "corriente"). Semejante corrimiento es necesario y la inversión, pues, no basta. Contradiciéndose a sí misma la lingüística no puede sostener el carácter diferencial del significado al mismo tiempo que defiende la esencia fónica de la lengua. La diferencia nunca es en sí misma y por ello

<sup>92</sup> De la gramatología. Ed. cit., p. 57-58.

mismo no es presencia plena. Pero no por ello hay que proponer una simple rehabilitación de la escritura y permanecer en una inversión, igualmente simple, de una relación de dependencia que es evidente. Mientras se conserven los conceptos habituales de escritura y habla, el tejido argumentativo que sostiene al fonologismo seguirá operando. Es necesaria una estrategia más, un recurso más. Incitar un desplazamiento que no sólo se oponga a lo que ingenuamente se cree que se reduce la metafísica, esto es, el idealismo, sino también al grosero e ingenuo objetivismo cientifista, «vale decir, otra metafísica inadvertida o inconfesada»<sup>93</sup>. Más allá de la rehabilitación de la escritura y de la inversión de la jerarquía, dice DERRIDA, «queríamos sugerir que la pretendida derivación de la escritura, por real y masiva que sea, no ha sido posible sino con una condición: que el lenguaje "original", "natural", etc., no haya existido nunca, que nunca haya sido intacto, intocado por la escritura, que él mismo haya sido siempre una escritura. Archie-escritura cuya necesidad queremos indicar aquí y esbozar el nuevo concepto; y que sólo llamamos escritura porque comunica esencialmente con el concepto vulgar de escritura. Este no ha podido imponerse históricamente sino mediante la disimulación de la archi-escritura, mediante el deseo de un habla que expulsa a su otro y su doble y trabaja en la reducción de su diferencia»<sup>94</sup>. Así producido y provocado, el desplazamiento del concepto de escritura nos conduce a una escritura generalizada, que con el nombre de "archi-escritura" sacude el sistema de oposiciones que sostiene la trama del discurso metafísico de la presencia. ¿Pero por qué mantener el nombre de "escritura"? Por una *tentación*. En efecto, escribe DERRIDA: «Si persistimos en llamar escritura a esta diferencia es porque, en el trabajo de represión histórica, la escritura estaba por su situación destinada a significar la más temible de las diferencias. Era lo que amenazaba más de cerca el deseo del habla viva, lo que la hería desde dentro y desde su comienzo. Y la diferencia, lo probaremos progresivamente, no puede pensarse sin la huella»<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> Ibid., p. 80.

<sup>94</sup> Ibid. p.73.

<sup>95</sup> Ibid. pp. 73-74.

Observemos un motivo más para provocar el desplazamiento. No sólo el carácter diferencial de los signos escritos permite explicar el funcionamiento del habla. La característica más común atribuida a la escritura es la posibilidad de *repetir* los signos. Esto es lo que se entiende por *tipo*. Las letras pueden repetirse y esta posibilidad es la que permite que puedan inscribirse y ser citadas muchas veces en ausencia del autor —siempre imaginado como “habla” que anima la escritura. Pero esta característica de la letra es la característica de todo signo. Las secuencias habladas también se repiten y tienen que poderse repetir incluso en el caso en el que no haya ninguna intención significativa particular. No porque ahora dispongamos de fonógrafos. No porque sepamos desde hace rato que la iterabilidad del signo no asegura la presencia del significado. Más que eso, la iterabilidad indica, fatalmente, la ausencia constante de la presencia. Ausencia de origen y no simplemente pérdida irremediable o encuentro nunca perfecto. Para decirlo de manera juguetona y atrevida: “en un principio fue el fonógrafo”. Así se anhele un significado de fondo, una piedra de toque, una substancia elemental o un origen puro, al empezar a formar parte de la cadena del sistema de significaciones, el significado no es otra cosa que el movimiento continuo de remisiones del significante a otros significantes. El significante mismo, la mismidad del significante no está siquiera presente como entidad independiente; antes bien, su ser es el juego de las diferencias y por tanto de las huellas de los otros significantes con los que forma sistema. Significantes en los que su vez está ausente la identidad del significado, y que remiten a otros significantes indefinidamente. Estaba dicho desde un principio: la escritura es signo de signo, sólo que ahora, mediante una inversión y un desplazamiento, un corrimiento general del concepto de escritura, la presencia originaria, el pensamiento fundante, el significado último, la cosa misma como remitente básico que “haría posible y daría razón de ser al signo mismo” no aparece por ninguna parte. No porque se haya “perdido”, hay que insistir en ello, sino porque nunca ha existido semejante significado fundamental que asegurase el arraigo de esa “representación”, que es la escritura, a la “realidad exterior e independiente”. Defender la existencia —o la mera posibilidad de existencia— de un origen pleno sólo es posible borrando la huella “originaria”, borrando su ser huella inscrita en el vacío, su remitir contante y nunca acabado a otras huellas a las que se debe y en las que se pierde en una regresión sin fondo. Dice DERRIDA: «La huella no sólo es la

desaparición del origen; quiere decir aquí —en el discurso que sostenemos y de acuerdo al recorrido que seguimos— que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituida salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de archi-huella. No obstante sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria»<sup>96</sup>.

Por razones de estrategia y de juego, la deconstrucción exige el uso de los conceptos metafísicos, pero sin mantenerse en ellos, sin limitarse a invertirlos, provocando el desplazamiento de sus fronteras, jugando incluso a la metafísica. De ahí el *archi* de la archi-escritura y del la archi-huella. Para des-sedimentar paulatinamente la creencia, ampliamente extendida, que valora la idealidad del significado y que le atribuye a la escritura un lugar secundario y superficial en virtud de su materialidad, *al mismo tiempo* hay que poner en cuestión todas aquellas tendencias que desprecian el significado en virtud de su idealidad y que valoran la materialidad del significante.

«Para no recaer —afirma DERRIDA— en este objetivismo ingenuo es que nos referimos a una trascendentalidad que por otra parte ponemos en duda»<sup>97</sup>. Hablando justamente de HUSSERL —de la forma como la reducción fenomenológica y la referencia a una experiencia trascendental permanecen controladas por el tema de la presencia; al mismo tiempo que su “temporización originaria” y su “descripción del movimiento de relación con otro” (donde la des-presentación es tan “originaria” como la presentación) constituyen fuerzas de ruptura con la metafísica de la presencia—, DERRIDA señala que «un pensamiento de la huella ya no puede romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella»<sup>98</sup>. El

<sup>96</sup> Ibid., p. 80.

<sup>97</sup> Ibidem.

<sup>98</sup> Ibid., p. 81.

desplazamiento deconstructor es un *recorrido* y por eso es necesario no uno, sino varios pasos, de danza si se quiere, y en este caso un *paso* por lo trascendental, para que, en palabras de DERRIDA, el texto “ultra-trascendental” no se confunda con uno “pre-crítico”.

Citemos extensamente —y aquí es inevitable el gesto de repetición, la cita que, como ya BORGES nos recordó, no es un simple volver a decir lo mismo con las mismas palabras— el *paso*:

“Por una parte, el elemento fónico, el término, la plenitud que se denomina sensible, no aparecerían como tales sin la diferencia y la oposición que les dan *forma*. «Esta es la importancia más evidente del llamado a la diferencia como reducción de la sustancia fónica. Ahora bien, aquí el aparecer y el funcionamiento de la diferencia suponen una síntesis originaria a la que ninguna simplicidad absoluta precede. Tal sería entonces la huella originaria. Sin una retención en la unidad mínima de la experiencia temporal, sin una huella que retuviera al otro como otro en lo mismo, ninguna diferencia haría su obra y ningún sentido aparecería. Por lo tanto aquí no se trata de una diferencia constituida sino, previa a toda determinación de contenido, del movimiento *puro* que produce la diferencia. *La huella (pura) es la diferencia [différance]*. No depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fónica o gráfica. Es, por el contrario, su condición. Inclusive aunque *no exista*, aunque no sea nunca un *ente-presente* fuera de toda plenitud, su posibilidad es anterior, de derecho, a todo lo que se denomina signo (significado/significante, contenido/expresión, etc.) concepto u operación, motriz o sensible”<sup>99</sup>. Semejante huella, exigida por el paso trascendental, es “pura”, pues necesita, como su condición de posibilidad, ser distanciada de las categorías de ente, sensible o inteligible. “Esta diferencia [*différance*], que no es más sensible que inteligible, permite la articulación de los signos entre sí en el interior de un mismo orden abstracto —de un texto fónico o gráfico, por ejemplo— o entre dos órdenes de expresión. Permite la articulación del habla y la escritura —en sentido corriente—, así como

<sup>99</sup> Ibid., p. 82.

funda la oposición metafísica entre lo sensible y lo inteligible, luego entre significativo y significado, expresión y contenido, etc. Si la lengua no fuera ya, en este sentido, una escritura, ninguna “notación” derivada sería posible; y el problema clásico de las relaciones entre habla y escritura no podría surgir<sup>100</sup>. La *différance*, la archi-huella, la archi-escritura, sólo por un momento se atan al *arché*, sobresaliendo como el no-fundamento que hace posible —e imposible— la diferencia entre habla y escritura, la lengua como escritura y la lengua como habla y el significado en general. No para señalar un origen, pues el origen ha sido tachado en la fórmula “huella originaria”, fórmula contradictoria que no se deja pensar por la lógica de la identidad y que sin embargo surge como una necesidad de la lógica del suplemento, de la lógica de la huella que usurpa, desde un principio, el lugar del fundamento, del significado, de aquello de lo que, metafísicamente hablando, sería justamente una huella.

Si bien, SAUSSURE había dado un paso, al señalar el carácter diferencial del significado, la diferencia, asentada en la identidad después de todo, no es suficiente. También aquí es necesario el desplazamiento del concepto, el corrimiento de fronteras, para hablar de una *différance*, más amplia que la diferencia, y que, en un gesto trascendental, podría decirse que es la condición de posibilidad tanto de la diferencia como de la identidad, de la ausencia y de la presencia. Pero la *a* de la *différance* (que se escribe y no se “pronuncia”) lo que señala, en el juego de deformación ortográfica y derivación gramatical, es su no pertenencia a ningún orden trascendental, su transgresión de los órdenes y fronteras de los juegos de oposiciones categoriales que sostienen y ponen en peligro la metafísica y la escritura. Transgresión de la sincronía de los significantes, transgresión de la linealidad de la escritura, del habla y del tiempo, no para salirse fuera del mundo, pues el afuera y el adentro del mundo sólo es posible en ella. «Es pues —dice DERRIDA— en un cierto sentido inaudito que el habla está en el mundo, enraizada en esa pasividad que la metafísica denomina sensibilidad en general. Como no existe un lenguaje no metafórico para oponer aquí a las metáforas, es necesario, como lo quería Bergson, multiplicar las metáforas antagónicas. “Querer sensibilizado”, así es como

<sup>100</sup> Ibidem.

Maine de Biran, por ejemplo, con una intención un poco diferente, denominaba al habla vocal. Que el logos sea ante todo impronta y que esta impronta sea la fuente escriptural del lenguaje, esto significa en realidad que el logos no es una actividad creadora, el elemento continuo y pleno del habla divina, etc. Pero no se habría dado un paso fuera de la metafísica si no se retuviera de esto más que un nuevo motivo de "regreso a la finitud", de la "muerte de Dios", etc. Es esta conceptualidad y esta problemática lo que se debe deconstruir. Pertenecen a la onto-teología que niegan. La *différance* es también otra cosa que la finitud»<sup>101</sup>.

La cuestión de la escritura no es pues una cuestión secundaria. Es justamente en su superficie en donde surge la necesidad de suscitar la metafísica de la presencia, siguiendo su propio impulso hasta el extremo prohibido, hasta el no-lugar en el que se juntan todas las oposiciones que la sostienen. La *huella*, ya borrado el «archi», ni material ni inmaterial, producto ultratrascendental de escritura, se *escribe*. Nunca ha dejado de escribirse. "Si la huella, archi-fenómeno de la "memoria", que es preciso pensar antes de la oposición entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad, etc., pertenece al movimiento mismo de la significación, ésta está *a priori* escrita, ya sea que se la inscriba o no, bajo una forma u otra, en un elemento "sensible" y "espacial" que se llama "exterior". Archi-escritura, primera posibilidad del habla, luego de la "grafía" en un sentido estricto, lugar natal de la "usurpación" denunciada desde PLATÓN hasta SAUSSURE, esta huella es la apertura de la primera exterioridad en general, el vínculo enigmático del viviente con su otro y de un adentro con su afuera: el espaciamento. El afuera, exterioridad "espacial" y "objetiva" de la cual creemos saber qué es como la cosa más familiar del mundo, como la familiaridad en sí misma, no aparecería sin la grama, sin la *différance* como temporalización, sin la no presencia de lo otro inscripta en el sentido del presente, sin la relación con la muerte como estructura concreta del presente viviente. La metáfora estaría prohibida. La presencia-ausencia de la huella, aquello que no tendría que llamarse su ambigüedad sino su juego (pues la palabra "ambigüedad" requiere la lógica de la presencia, incluso cuando dicha palabra empieza a desobedecerle), lleva en sí los

<sup>101</sup> Ibid., p.87-88.

problemas de la letra y del espíritu, del cuerpo y del alma y de todos los problemas cuya afinidad primitiva hemos recordado. Todos los dualismos, todas las teorías de la inmortalidad del alma o del espíritu, así como los monismos, espiritualistas o materialistas, dialécticos o vulgares, son el tema único de una metafísica cuya historia debió tender toda hacia la reducción de la huella»<sup>102</sup>. El requisito fundante de la metafísica de la presencia se revela entonces como la necesaria subordinación de la escritura al habla plena, con la separación de los órdenes del signifiante y del significado o con el sometimiento de la huella al logos como plenitud de la presencia. Sin semejante subordinación, sin semejante gesto violento, que en principio podría parecerse causal, propio de una ciencia derivada o regional, enigmático al menos pero nunca digno de seria consideración filosófica, la metafísica de la presencia no ha sido posible, en el sentido de no haber sido posible como reducción de la huella y en el sentido de no poder ser posible por un motivo intrínseco. Hablar de DERRIDA obliga a hablar de la escritura, pues sólo en un examen detenido de su aporético lugar es como la deconstrucción obra: «es la idea de signo lo que sería preciso deconstruir mediante una meditación sobre la escritura, que se confundiría, como debe hacerlo, con una *solocitación* de la onto-teología, repitiéndola fielmente en su *totalidad* y *conmoviéndola* en sus más firmes evidencias. Uno es conducido a esto necesariamente desde el momento en que la huella afecta la totalidad del signo en sus dos faces. Que el significado sea originaria y esencialmente (y no sólo para un espíritu finito y creado) huella, que esté *desde el principio en posición de signifiante*, tal es la proposición, en apariencia inocente, donde la metafísica del logos, de la presencia y de la conciencia debe reflexionar acerca de la escritura como su muerte y su fuente»<sup>103</sup>.

<sup>102</sup> Ibid., p. 92.

<sup>103</sup> Ibid., p. 95.

### CAPÍTULO 3

### FÁRMACO

*How shall I honour thee for this success?  
Thy promises are like Adonis' gardens,  
That one day bloom'd, and fruitful were the next.*

SHAKESPEARE. *Henry VI*. Act I. sc. 6.

En el texto titulado "La farmacia de PLATÓN", cuya primera versión apareció en la revista *Tel Quel* (números 32 y 33 de 1968) y que hace parte del libro *La diseminación* (publicado por Editions du Seuil en 1972), DERRIDA nos ofrece una lectura cuidadosa del *Fedro* de PLATÓN. En la parte final de este diálogo, PLATÓN condena la escritura mediante la presentación de un mito sobre su origen (el mito de Theuth y Thamus), indicando algo que repite en la *Carta VII*: el filósofo no debe escribir. Lo que puede parecer extraño, al menos tratándose de uno de los filósofos de la tradición occidental que más ha escrito y cuya obra es reconocida por todos como ejemplo admirable de escritura; si es que no exageráramos y decimos que PLATÓN es el filósofo por excelencia y que sus diálogos constituyen el cuerpo básico de toda la filosofía. Pero, mucho más allá de esta obvia contradicción, fácil de constatar por cualquiera, la lectura que hace DERRIDA de este texto nos interesa por dos motivos<sup>104</sup>. En primer lugar, al condenar la escritura, es evidente que el diálogo platónico *Fedro* puede inscribirse en la historia de aquello que DERRIDA ha denominado el "logocentrismo",

<sup>104</sup> Este capítulo en buena medida fue motivado por la investigación paralela que he venido desarrollando para mi tesis de Maestría a propósito de la condena a la escritura en el *Fedro* de PLATÓN

el “fonocentrismo” y la “metafísica de la presencia”; lo interesante es, pues, —sin quedarse en esos títulos y permanecer en una simple reducción del texto platónico a conceptos que lo encasillen— atender al *sistema textual* que produce semejante condena de la escritura en un diálogo filosófico que se escribe. No interesa tanto la “tesis platónica” aislada como el *texto* en la que es posible. Incluso —y en esto nos tenemos que adelantar— es necesario advertir que la condena de la escritura no es una simple condena que nos permita, con cierto facilismo, resolver la lectura del platonismo acusándolo de pertenecer a la estirpe logofonocéntrica y con ello decir todo de él, así el gesto platónico de salvar a la escritura como un juego no desmienta la defensa de la autoridad de la presencia, lo serio y la verdad. Los hilos del texto son más imbricados de lo que podría pensarse, pues, como indica DERRIDA, «la conclusión del *Fedro* es menos una condena de la escritura en nombre del habla presente que la preferencia de una escritura a otra, de una huella fecunda a una huella estéril, de una simiente generadora porque ha sido depositada en el interior, a una simiente desperdigada en el exterior en pura pérdida: a riesgo de la *diseminación*».<sup>105</sup> En segundo lugar, hay en “La farmacia de PLATÓN”, como en buena parte de los textos de DERRIDA, una deconstrucción en *obra*. Con el afán de permitir una aproximación a los ensayos de deconstrucción sin tener que recurrir a tantas descripciones que generalicen lo que no puede ser generalizable, mostraré cómo se desarrolla *esa* deconstrucción y qué “rendimientos positivos” produce la lectura derridiana. Aún así sé que mi lectura ha tomado decisiones sobre el texto y sólo espero que su *efecto* no impida al lector de este libro tener su “propia” experiencia con el texto de DERRIDA.

### EL TEJIDO DEL FEDRO

¿Qué papel juega la condena a la escritura en el *Fedro* de PLATÓN? ¿Se trata de un pasaje sin importancia o, por el contrario, es su tema central? ¿Y es central también en el conjunto de la obra platónica? ¿Cuál es el

<sup>105</sup> DERRIDA, J. “La farmacia de Platón”, en: *La diseminación*. Ed. cit., p. 227.

lugar del *Fedro* en esa obra? Todas estas preguntas, que tienen que ver con la manera como abordamos o debemos abordar la lectura del *Fedro*, son atendidas de manera oblicua por DERRIDA en el apartado “Farmacia” de su “Farmacia de Platón”. Allí, DERRIDA comienza por señalar algunos de los juicios que se le han hecho al *Fedro* de PLATÓN. Diógenes Laercio, por ejemplo, repitió un juicio que quizás fue común en la antigüedad: el *Fedro* es una obra de “juventud”. Otro de los juicios usuales sobre el *Fedro* ha sido el de afirmar que ese diálogo no está “bien” compuesto. SCHLEIERMACHER añadió a la valoración citada por DIÓGENES LAERCIO un argumento, que para DERRIDA es ridículo: «un anciano escritor no habría condenado a la escritura como lo hace PLATÓN»<sup>106</sup>. Sólo el siglo XX, con dificultad — en 1905, Raeder consideró que las “fallas” del *Fedro* debían ser atribuidas a una composición senil<sup>107</sup>. —, quizo reconocer en el *Fedro* una obra orgánica en la que las partes están debidamente articuladas y en la que la “condena a la escritura” no es una sección “apartada” sobre un tema distinto al del resto del diálogo. Sin embargo, DERRIDA afirma encontrarse en *otra* situación a la Schleiermacher. En primer lugar, según DERRIDA, debemos reconocer que, en el *Fedro*, no se está condenado “simplemente” la actividad de escritor: «Nada resulta aquí de una sola pieza y el *Fedro* juega también, en su escritura, a salvar —lo que es también perder— a la escritura como el mejor, el más noble, juego. Del hermoso juego que se da a sí PLATÓN, más adelante seguiremos las circunstancias y el desenlace»<sup>108</sup>. Si bien es cierto que para PLATÓN no es serio que quien tiene el conocimiento de las cosas justas, bellas y buenas siembre sus “simientes” escribiendo en tinta, con palabras incapaces de “ayudarse a sí mismas” e incapaces de enseñar la verdad; eso no impide que cultive “jardines de Adonis”<sup>109</sup> y escriba en ocasiones por puro juego. «Por el

<sup>106</sup> “La farmacia de Platón”, p. 97.

<sup>107</sup> Raeder, H. *Platons philosophische Entwicklung*. Leipzig, 1905. Citado por DERRIDA en “La farmacia de Platón”, p. 97.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>109</sup> El “ritual de las Adonias” o de los “jardines de Adonis” era celebrado, durante el verano, en las casas de cortesanas y concubinas, quienes perfumadas y arregladas para la ocasión, invitaban a sus amantes a bailar y a embriagarse de forma desenfadada y ruidosa. Al terminar la fiesta, las mujeres subían a las terrazas de las casas unos jardincillos, sembrados en pequeñas macetas de cerámica, con semillas de lechuga, hinojo, trigo y cebada. Expuestos al potente sol canicular, bastaban ocho días para que los

contrario —dice Sócrates—, los “jardines de letras” (*grámmatôn képoi*) los sembrará y escribirá, al parecer, por pura diversión (*paidía*), cuando los escriba, haciendo acopio, por si llega al “olvido que acarrea la vejez”, de recordatorios para sí mismo y para todo aquel que haya seguido sus mismos pasos; y se alegrará viéndolos madurar. Y cuando los demás se entreguen a otras diversiones, recreándose con festines y cuantos entretenimientos hay de éstos, entonces él, según es de esperar, preferirá a estos placeres pasar el tiempo divirtiéndose con las cosas que digo. FEDRO.— Hermosísimo entretenimiento frente a uno vil ese que mencionas, Sócrates, del hombre capaz de jugar con los discursos, componiendo historias sobre la justicia y las demás cosas que dices»<sup>110</sup>.

En segundo lugar, si reconocemos que SCHLEIERMACHER, RAEDER y muchos otros han juzgado el *Fedro* a partir de prejuicios que no deben ser aplicados al caso, después de todo es que estamos dispuestos a renunciar a una llana identificación entre el “desorden del diálogo” y su “debilidad”, sea senil, sea juvenil. Sin embargo, la cuestión aquí es *por qué* estamos dispuestos

Cont. nota 109

granos cumplieren el ciclo completo de crecer, madurar y secarse. Entonces las mujeres botaban los jardines a las fuentes heladas o al mar. “Estos pseudo jardines que en unos días pasan de lo verde a lo seco...se presentan...como una anti-agricultura, como un juego ilusorio...Un ciclo de ocho días sustituirá a los ocho meses que transcurren entre la siembra y la recolección. El brusco y forzado tostado de las plantas tomará el lugar de la lenta maduración...Los Jardines de Adonis, sin madurez, sin raíces, sin frutos, verdaderos “jardines de piedra”, estériles e infecundos mostrarán una vez más, a través de su florecimiento rápido e ilusorio, las virtudes productivas del campo cultivado en el que Démeter, una vez recibidas a su debido tiempo las semillas, hará germinar, madurar y fructificar a esos cereales de que se alimentan los seres humanos.” Vernant, Jean-Pierre, Introducción a *Los jardines de Adonis* de MARCEL DETIENNE. Trad. Carlos Bermejo. Madrid: Akal, 1983, pp.25-26.

<sup>110</sup> PLATÓN. *Fedro*. Traducción de Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza, 1995, líneas 276d - e. En lo que sigue citaré esta traducción señalando, como es usual, las líneas correspondientes a la paginación de Burnet. Robin traduce el mismo pasaje así: “Ces jardinets en caractères d’écriture, ce sera au contraire, selon toute apparence, pour se divertir, et qu’il les ensemençera, et qu’il écrira; mais quand il lui arrive d’écrire, c’est un trésor de remémorations qu’ainsi il se constitue, et à lui-même en cas qu’il arrive à l’oublieuse vieillesse, et à quiconque suit la même piste. Il prendra son plaisir à voir pousser ces tendres cultures; d’autres useront d’autres divertissements, se gorgeant de beuveries et de tous les plaisirs encore qui sont frères de ceux-là, pendant que lui, c’est bien probable, il leur préférera ceux dont je parle et qui sont le divertissement de son existence. PHÈDRE. —Quelle magnificence, Socrate, au regard de la bassesse des autres, dans le divertissement que tu dis: celui de l’homme capable de se divertir à la composition littéraire, en imaginante de beaux discours sur la Justice, ainsi que sur les autres objets par toi nommés!” Platon. *Oeuvres Complètes. Tome IV. 3e Partie. Phèdre*. Paris: Belles Lettres, 1933.

a hacerlo. La idea no es “defender al *Fedro*”, pero es lo que primero se podría pensar, o algo parecido. De algún modo se puede decir con confianza que la renuncia a la llana identificación entre el “desorden del diálogo” y su “debilidad” está inspirada en el deseo de “poner en su lugar” al *Fedro*. Si durante veinticinco siglos, como el mismo DERRIDA afirma, el *Fedro* ha sido considerado mal compuesto, es porque quizás se ha querido poner el *Fedro* al “margen” dentro del conjunto de la “obra platónica”; en ese sentido el esfuerzo de DERRIDA consistiría en revertir la situación, no necesariamente hasta el punto de poner al *Fedro* en el “centro” de la “obra platónica”. Renunciar a la tesis “el *Fedro* está mal compuesto”, junto con todas sus justificaciones, sería una forma de decir que el *Fedro* es significativo dentro de la “obra platónica”, cosa que al parecer la exégesis platónica de las últimas décadas ya no está dispuesta a poner en duda desde que se ubicó al *Fedro* dentro del conjunto de los diálogos de madurez. Pero todo esto no es lo que está siendo puesto en cuestión aquí, o al menos no es lo único, pues no tenemos por qué afirmar que para DERRIDA el *Fedro* está, después de todo, “bien compuesto”, sin antes revisar nuestro concepto de “bien compuesto”.

Podría ser el caso, por ejemplo, que queramos entender por “bien compuesto” lo mismo que PLATÓN afirma entender cuando en el *Fedro* habla de los requisitos del “buen discurso”<sup>111</sup>. DERRIDA no está diciendo que lo que no vieron SCHLEIERMACHER y otros fue precisamente el “buen discurso vivo” que es el *Fedro*. La “buena composición” del discurso puede ser algo otro a: «...tener una composición a la manera de un animal, con un cuerpo propio, de tal forma que no carezca de cabeza ni de pies, y tenga una parte central y extremidades, escritas de manera que se correspondan unas con otras y con el todo»<sup>112</sup>. Lo que quiere mostrar DERRIDA del *Fedro* no es de “una sola pieza”<sup>1</sup>; su hipótesis de lectura es otra:

«La hipótesis es naturalmente más fecunda de una forma rigurosa, segura y sutil. Descubre nuevos acordes, los sorprende en un minucioso contrapunto, en una organización más secreta de los temas, de los nombres,

<sup>111</sup> Resumidos en 271 c y ss.

<sup>112</sup> *Fedro*, 264c.

de las palabras. Desanuda toda una *simploqué* —que entrelaza pacientemente los argumentos. Lo magistral de la demostración se afirma y se borra en ello a la vez, con flexibilidad, ironía y discreción»<sup>113</sup>. Se puede afirmar por ello que la renuncia derridiana a la llana identificación entre “debilidad” y “desorden” está más bien inspirada en el deseo de mostrar que el “desorden” no implica “debilidad”, y que si bien PLATÓN afirma explícitamente en el *Fedro* que un buen discurso debe tener sus partes ordenadas como un organismo vivo, eso no implica necesariamente que el *Fedro*, como diálogo escrito, *deba* cumplir con esa pauta o *cumpla* con ella. Después de todo, el *Fedro podría ser, en su texto*, un “ejemplo” de la ausencia de vitalidad de la palabra escrita, un “ejemplo” de el carácter “inanimado” de la escritura, al no comportarse sus partes como un *zoon*. Lo que decidiría el modo de composición del *Fedro* sería, en este caso, su *ironía*. Ironía del texto que también podría señalar que la escritura tiene, en todo caso, un poder: el poder del suplemento y el poder de la no identidad del *fármaco*. Poder que Schleiermacher y otros habrían procurado eludir, minusvalorando la condena a la escritura, o justificándola a pesar de estar inscrita en un gesto de escritura que no correspondería con el marco general de interpretación, marco según el cual PLATÓN es un escritor consecuente que procura aplicar a sus obras los requisitos que el mismo enuncia, que escribe de manera articulada y ordena sus diálogos como si constituyesen una sola pieza, y que, después de todo, no puede despreciar la escritura. Según ese marco, un PLATÓN maduro, serio y en pleno uso de sus facultades no habría escrito un diálogo roto, desordenado y en el que se afirma que no hay que escribir. Pero no es necesario acusar de inmadurez o senilidad a PLATÓN por haber compuesto el *Fedro* tal y como lo compuso. Que el diálogo esté roto y diga cosas contradictorias no quiere decir que esté *mal*, como si se tratase de un diálogo enfermo producto de una mente no del todo sana. Hay una “lógica” rigurosa que rige la composición del texto. “Lógica” que implica la *ironía*: «En particular —y ese será nuestro hilo suplementario— toda la última parte (274 b ss.), consagrada, como se sabe, al origen, a la historia y a la valor de la escritura, toda esa instrucción del *proceso de la escritura* deberá algún día dejar de aparecer como una fantasía mitológica sobre añadida, un

<sup>113</sup> “La farmacia de Platón”, p. 98.

apéndice del que el organismo del diálogo habría muy bien podido prescindir sin menoscabo. En verdad, se apela rigurosamente a ella de uno a otro extremo del *Fedro*»<sup>114</sup>.

Es inadecuado afirmar que la defensa que hace DERRIDA del carácter “orgánico” del texto platónico sea la de una forma de concebir la obra en la que el texto, articulado, desarrolla un sistema doctrinario transparente. Así no es el texto del *Fedro* y así tampoco DERRIDA quiere leerlo. Que no sea ese el carácter del texto está probado por el hecho de que hemos tenido que esperar veinticinco siglos para que su “unidad” fuese puesta de relieve, tratando de ver en él un texto “bien compuesto”. Aún hoy ese sigue siendo un “problema” corriente de interpretación del *Fedro*. Sus partes, sus temas, sus lugares no *parecen* estar articulados porque *no lo están* al modo como usualmente *queremos* que lo estén. Esto no significa que DERRIDA descubra la “verdadera” estructura del texto. Muy fácilmente se podría pensar que DERRIDA está sugiriendo que su lectura es mejor que las otras. Claro que no toda lectura está al mismo nivel, y si bien la Obra o el Texto como significado oculto nunca se hará presente, pues para DERRIDA el significado último de un texto *nunca ha estado presente*, y por ello no le preocupa ninguna “adecuación” a ningún “original” oculto, lo cierto es que el entramado del texto sí tiene una regla, un tejido, cuyos hilos pueden irse destejando. Por supuesto DERRIDA reconoce que toda lectura es violenta e incide en el texto generando heridas (“bordando” el texto o rehaciendo sus hilos). Pero ninguna lectura, en la medida en que es también una escritura, abandona por completo los hilos que en el texto mismo ya están dados<sup>115</sup>. Hay una rigurosidad en el texto que la lectura de DERRIDA teje, que sólo puede verse si atendemos a los apartes del mismo en los que, aparentemente sin querer, se hace alusión de forma directa o indirecta al tema de la condena de la escritura. Todo lo que quiere mostrar DERRIDA es que nuestra lectura del *Fedro* no debe dejar de lado los detalles que usualmente sería considerados sin importancia y que si permanecemos en el intento de encontrar un punto central a partir del cual se articulen todos los temas del diálogo, subordinando unas partes a otras, no vamos a poder ver precisamente los hilos que lo recorren.

<sup>114</sup> Ibidem.

<sup>115</sup> Cf. “La farmacia de Platón”, pp. 93-94.

## EL PODER FARMACÉUTICO DE LOS TEXTOS

Recorramos, pues, los hilos. Al comienzo del *Fedro*, Sócrates y Fedro se hallan en un lugar especial. Ambos han salido de la ciudad, en pleno verano, y caminan a orillas del río Iliso, remojando sus pies desnudos. El espacio descrito es de una inusitada lozanía<sup>116</sup>. En el camino, en la orilla izquierda del Iliso, divisan un plátano muy alto que procura una refrescante sombra. Una ligera brisa y un césped completan la escenografía adecuada para que ambos descansen cómodamente y Fedro pueda leer el discurso de Lisias que ha traído bajo el brazo y que Sócrates dice estar ansioso de escuchar. Pero es justo ante la visión de este magnífico lugar, que Fedro recuerda a Sócrates un *mito*: «FEDRO.— Dime, Sócrates, ¿no es éste el lugar de donde se dice que Bóreas arrebató del Iliso a Oritiya? Sóc.— Así se dice, en efecto. FEDRO.— Luego, ¿no fue de aquí? El riachuelo, al menos, se muestra encantador, límpido, transparente, y muy propio para que en sus orillas jugaran las doncellas»<sup>117</sup>. La escena como se ve contiene múltiples elementos que quizás no están entrelazados por un simple azar. La transparencia y pulcritud del lugar, su carácter refrescante en medio del calor del verano, coincide, para Fedro, con la idea de un lugar propicio para atraer a las doncellas a jugar. Pero la mención del mito introduce un elemento adicional que completa la escena y que le otorga al paisaje una cierta ambivalencia: por una parte se trata de un lugar propicio para el juego de las doncellas, para la inocencia, pero por otra parte este sería el lugar adecuado para un rapto, un gesto violento. El atractivo del lugar es presentado así como peligroso.

<sup>116</sup> Más adelante SÓCRATES mismo completa la descripción, no sin cierta ironía: “¡Por Hera!, bello retiro. Pues este plátano es muy corpulento y elevado, y sumamente hermosa la altura y la sombra de ese sauzgatillo, que además, como está en el apogeo de su florecimiento, puede dejar en extremo impregnado el lugar de su fragancia. A su vez, la fuente que mana debajo del plátano es placentera a más no poder, y su agua muy fría, según se puede comprobar por el pie. Consagrada a alguna ninfa o al Aqueloo parece estar, a juzgar por esas estatuillas e imágenes. Y fíjate también en el aire tan puro del lugar, qué agradable, ¡cuán sumamente delicioso es, y con qué sonoridad estival contesta al coro de las cigarras! Pero lo más exquisito de todo es el césped, porque crece en suave pendiente que basta para reclinar la cabeza y estar maravillosamente. De modo, amigo Fedro, que has sido un excelente gufa de forasteros.” *Fedro*. 230b-c. Más adelante en el diálogo se introduce el famoso mito de las cigarras. DERRIDA cree también que esta alusión inicial al canto de las cigarras no es casual.

<sup>117</sup> *Fedro*, 229b.

Sócrates no rechaza completamente la identificación del lugar descrito con el lugar del mito, simplemente lo desplaza. Es entonces cuando Fedro le pregunta a Sócrates si cree en la *verdad* del mito: «Sóc.— No fue de aquí, sino más abajo, cosa de unos dos o tres estadios, por donde cruzamos hacia el santuario de Agras. Incluso hay allí en alguna parte un altar consagrado a Bóreas. Fedro.— No me había fijado en absoluto. Pero dime, por Zeus, Sócrates, ¿estás convencido tu de que ese mito es verdad? Sóc.— Si lo pusiera en duda, como los sabios, no me saldría de lo corriente. Diría en ese caso, dándomelas de instruido, que el soplo del Bóreas la despeñó de las rocas vecinas mientras jugaba con Farmacia, y que por haber muerto de esa manera se dijo que había sido raptada por el Bóreas»<sup>118</sup>. Como es claro, Sócrates no está negando necesariamente la veracidad del mito con su respuesta. Antes bien lo que hace es burlarse de las explicaciones de los “sabios” o de los que se las dan de “instruidos”. Parece que Sócrates con su comentario está haciendo alusión a la costumbre de muchos sabios de su tiempo consistente en dar explicaciones “naturalistas” de los mitos. Es interesante sin embargo que Sócrates, más allá de explicar burlescamente el rapto de Oritiya en términos de una caída producida por el viento Bóreas, señale que en ese momento la doncella se encontraba *jugando con Farmacia*. Puede tratarse de una casualidad esta mención a la ninfa Farmacia (o Farmacea) al inicio del diálogo. Sin embargo, son tantas y tan importantes en el texto del *Fedro* estas alusiones, que DERRIDA, con justicia, sospecha de ella, y no cree que se trate de una mención azarosa. Al respecto, DERRIDA dice: «Esta breve evocación de Farmacea, al principio del *Fedro*, ¿es una casualidad? ¿Un fuera-de-la-obra? Una fuente, “quizás de aguas medicinales”, observa Robin, estaba consagrada a Farmacea cerca del Iliso. Retengamos en todo caso esto, que una pequeña mancha, es decir, una malla (*mácula*), señalaba en el fondo de la tela, durante todo el diálogo, la escena de esta *virgen* precipitada al abismo, sorprendida por la muerte *jugando con Farmacea*»<sup>119</sup>. DERRIDA logra articular los elementos de la escena haciéndolos más vívidos, y exagerar su importancia. *Farmacea* no es sólo el nombre de una ninfa, recuerda DERRIDA, sino

<sup>118</sup> *Fedro*, 229c.

<sup>119</sup> “La farmacia de Platón”, p. 102.

también un nombre común para la administración del *fármaco*. La palabra griega *phármakon* tiene, como la palabra castellana *fármaco*, varios sentidos, incluso más. *Phármakon* es remedio, medicamento, droga medicinal (brebaje, polvos, unguento), pero también es droga venenosa, veneno, droga mágica, brebaje mágico, bebedizo, filtro, operación mágica, encantamiento, medio o recurso secreto, droga tintórea, tintura y afeite<sup>120</sup>. *Farmacea* puede significar, por ello, tanto “medicación”, “cura” como “envenenamiento” y este, afirma DERRIDA, no era su nombre menos usual. Por ello DERRIDA no duda en decir que *Farmacea*, con su *juego*, “ha arrastrado a la muerte a una pureza virginal”. El poder del *fármaco* queda así descrito con claridad. El *fármaco* es violento, pues conduce a la muerte, hiere lo transparente y virginal, arrastra con fuerza, y seduce con la inocencia de un “juego”, que se puede revelar entonces como “aparentemente” inocente. Se anuncia aquí la violencia de la escritura: escribir es administrar una droga que seduce a las vírgenes, jugando con ellas, para arrastrarlas a la muerte

¿Pero no es la lectura de DERRIDA una desmedida forma de destacar un detalle que podría ser, después de todo, marginal? El gesto de lectura de DERRIDA en este caso particular no deja de ser característico del proceder habitual de la deconstrucción: aquello que podría ser considerado sin importancia, al margen del texto, es liberado de su posición marginal. Por supuesto, la idea no es poner en el centro lo que estaba al borde para hacer una simple inversión, pues tal inversión significaría un simple cambio de lugar de los miembros en la jerarquía, cambio que no afectaría la jerarquía misma. Se trata más bien de un juego en el que se *simula* que hay algo en el centro, aunque propiamente no se crea en la jerarquía centro/margen, jerarquía de la que después de todo no se puede escapar en la medida en que sigamos hablando en una *lengua*.

La escena con la que se inaugura el *Fedro* es rica en elementos dignos de ser analizados. DERRIDA no duda de ello y por eso subraya las alusiones al *fármaco* que se hacen al inicio del diálogo. Si bien es más adelante,

<sup>120</sup> Cf. *Diccionario Manual Vox Griego Clásico – Español*. J.M. Pabón de Urbina. Barcelona: Spes, 2002.

prácticamente en el final, en el mito de Theuth y de Thamus, cuando la escritura es asociada explícitamente al *fármaco*, DERRIDA cree que las alusiones previas, por débiles y circunstanciales que parezcan, obedecen a una misma lógica de composición del texto: lógica que después de todo no debemos identificar por ahora con una forma usual de articular tesis en orden a defender una tesis ulterior, en la medida en que tales alusiones son marginales. Ya he presentado la aparición de un personaje, *Farmacía*, como una aparición que según DERRIDA no es casual. Pero así como el lugar de *Farmacía* se hace más patente y significativo si intentamos hacer evidentes sus discretas relaciones con la escenografía del diálogo, las demás alusiones al *fármaco* adquieren más relevancia si las ubicamos en el elaborado entramado de la escena con la que el *Fedro* se inicia. Reconstruyamos, pues, la escena, llena de sutiles y sugerentes referencias.

Fedro ha estado con Lisias en la ciudad y tras encontrarse con Sócrates le invita a dar un paseo extramuros. Fedro quiere ir fuera de las murallas para seguir el consejo de su amigo el médico Acúmeno. El paseo, en principio, es el resultado de una prescripción médica, de la que Sócrates no duda en burlarse. Pero dejando de lado la burla de Sócrates y la caracterización del personaje de Fedro como un fiel seguidor de las recomendaciones médicas —asunto que, entre otras cosas, no dejará de perder importancia para lo que sigue—, con esta presentación de los personajes se señala algo muy importante con respecto al modo de ser de Fedro. Mientras que Sócrates parece en principio estar siempre en un mismo lugar, idea que se confirmará más adelante en el diálogo por el hecho de que Sócrates casi nunca salió de Atenas, constituyendo éste uno de sus rasgos más peculiares<sup>121</sup>, Fedro en cambio es descrito indirectamente como un “paseante”. “¿A dónde vas ahora y de dónde vienes?”<sup>122</sup>, le pregunta Sócrates al inicio del diálogo. Fedro suele caminar extramuros, pues sigue las

<sup>121</sup> En *Apología* lo mismo que en *Fedón* se insiste en buena medida en el hecho de que Sócrates no desea abandonar la ciudad, tanto en el sentido de ir fuera de ella como en el sentido de renunciar a ella y desconocer su ley. Sócrates, ni siquiera amenazado de muerte, va a abandonar la ciudad. Sólo lo hará cuando la ciudad se lo pide: en *Banquete* 220e y 221a se afirma que, como soldado, Sócrates viajó a Potidea, Delion y Amfípojis; en *Critón* 52b se dice que hizo una peregrinación a los juegos ístmicos.

<sup>122</sup> *Fedro*, 227a.

recomendaciones médicas, pero tampoco duda en seguir los pasos de Lisias. Yendo de un lado a otro, Fedro, "el que pasea", invita ahora a Sócrates a un paseo, con todas las connotaciones medicinales y de entretenimiento que semejante idea tiene. Lo sorprendente es que Sócrates acepta.

Fedro y Sócrates, no obstante, no son los únicos que "pasean". Es precisamente en el momento en el que Fedro menciona al mito de Oritiya, y que Sócrates se burla de las interpretaciones "naturalistas", cuando Sócrates las "manda de paseo". Hemos visto cómo Sócrates "imita" tales explicaciones propias de los que se las dan de "instruidos". Elude con ello la pregunta de Fedro a propósito de la *verdad* del mito y no niega ni afirma, en principio, creer en ella. Pero no duda en juzgar como una pérdida de tiempo el reduccionismo de los que se creen "sabios": «Aunque por una parte considero sugestivas tales explicaciones, las estimo por otra como obra de un hombre tan sutil y laborioso como desafortunado. Y no por otro motivo, sino por el de que, sucesivamente, le será menester rectificar la figura de las Hipocentauros, y a continuación la de la Quimera, viniendo después, como un verdadero torrente, una muchedumbre de Gorgonas y Pegasos semejantes y multitudes de otros seres prodigiosos, sin contar con los portentos relativos a ciertas naturalezas objeto de leyendas. Y si alguno, *por no creer en ellas, trata de reducirlas una por una a los límites de lo verosímil*, haciendo uso de cierta rudimentaria sabiduría, se verá necesitado para ello de mucho tiempo. Y yo no tengo tiempo en absoluto para tales lucubraciones. El motivo, amigo mío, es que no puedo aún conocerme a mí mismo, según prescribe la inscripción de Delfos. Y me parece ridículo, ignorando todavía eso, considerar lo que a mí no me atañe. De ahí que, *mandando a paseo esas cuestiones, y dando fe a lo que se cree de ellas, no ponga mi atención, como decía hace un momento, en ellas, sino en mí mismo*, con el fin de descubrir si por ventura soy una fiera con más repliegues y tufos que Tifón, o bien un animal más manso y más sencillo, participe por naturaleza de un algo divino y sin tufos. Pero, ¡oh, compañero!, dicho sea de paso, ¿no era ése el árbol hacia el cual me conducías?»<sup>123</sup> Sócrates no quiere perder su tiempo, no quiere distraerse en lucubraciones vanas y sin importancia. Aquí opera una

<sup>123</sup> Fedro, 229d - 230a. Los subrayados son míos.

distinción que más adelante mostraré como esencial para la cuestión de la escritura; se trata de la distinción entre lo serio y lo no serio (el juego). Sócrates no lo dice explícitamente pero es evidente que nos encontramos ante una caso particular de esta oposición. Oposición que no dejará de ser problemática y que no es tan simple como parece, pues operan tras ella la ambivalencia del *fármaco* (remedio/veneno) y otros juegos de oposiciones categoriales que hay que repensar, como la oposición sano/enfermo, cuerdo/loco, real/aparente, arte/magia, etc. La frontera que separaría tales parejas de categorías no tiene simplemente el problema de ser una frontera borrosa; su dificultad radica en que la frontera misma no la vemos pues podemos trasladarnos libremente de un lado a otro sin saber nunca, por nosotros mismos, de qué lado nos encontramos. Sócrates parece aquí tomar posición, ubicarse claramente en uno de los lados, al defender que él está más preocupado por el conocimiento de sí mismo, por el mandato de Apolo, por el auto examen, que por las elucubraciones propias de los que se las dan de instruidos. "Manda de paseo" a los mitos y sus explicaciones, no necesariamente para eludirlos, sino para acoger a los mitos sin necesidad de adoptar una actitud laboriosamente crítica ante ellos. Sócrates le *da lugar* a los mitos enviándolos de vacaciones: «Ahora bien, las primeras palabras de Sócrates, a la apertura de la conversación, habían sido para "mandar a paseo" a los mitologemas (229c-230a). No para recusarlos absolutamente, sino a la vez, enviándoles de paseo, haciéndoles sitio, para liberarles de la ingenuidad pesada y seria de los "racionalistas" físicos, y para despojarse de ellos en su relación consigo y con el saber de sí»<sup>124</sup>.

DERRIDA hace énfasis en el motivo por el cual Sócrates les da vacaciones a las explicaciones naturalistas de los mitos, que DERRIDA califica de "racionalistas", de "serias" y "pesadas", señalando con el entrecomillado que sospecha de los apelativos. Es extraña, sin embargo, semejante caracterización en la medida en que la "seriedad" parece una propiedad de la empresa socrática del autoconocimiento, mientras que las explicaciones eruditas de los mitos propias de los que quieren demostrar ser sabios son para Sócrates una "pérdida de tiempo". Pero en la medida en que la

<sup>124</sup> "La farmacia de Platón", Ed. cit., p. 98.

oposición entre lo serio y lo no serio no constituye el establecimiento de sectores claramente definidos y con fronteras rígidas, tal caracterización no nos debe extrañar. Para ser "serios" Sócrates nos pide que no seamos tan "serios" con los mitos. El gesto de "seriedad" socrática consiste en no ser "serio" sino burlón con la "seriedad" de los que no ven en los mitos algo "serio". Para regresarles a los mitos su "seriedad", Sócrates manda de vacaciones la "seriedad" con la que habitualmente se los lee, pidiéndonos de paso que no perdamos el tiempo. La motivación de semejante gesto no deja en todo caso de ser "seria": se eluden esas explicaciones *en nombre de la verdad*, pues así es, según DERRIDA, como hay que interpretar la forma como Sócrates, a su vez, interpreta el mandato del oráculo. Sin embargo, como DERRIDA mismo señala, el "paseo" de los mitos se verá interrumpido en dos ocasiones en el diálogo cuando Sócrates acude al mito de las cigarras y al mito de Theuth, mitos que se supone son de autoría completamente platónica: «Mandar de paseo a los mitos, despedirles, darles vacaciones, esa bella resolución del *jairein*, que quiere decir todo eso a la vez, será interrumpida en dos ocasiones para acoger a esos "dos mitos platónicos", o sea "rigurosamente originales". Y ambos aparecen en la pregunta sobre la cosa escrita. Es sin duda menos aparente —¿y se ha observado alguna vez?— respecto a la historia de las cigarras. Pero no es menos seguro. Los dos mitos siguen a la misma pregunta y no están separados más que por un corto período, justo el tiempo de un rodeo. El primero no responde ciertamente la pregunta, la suspende por el contrario, señala la pausa y tenemos que esperar a la vuelta que conducirá al segundo»<sup>125</sup>. DERRIDA asocia esa aparición de los mitos que interrumpe sus vacaciones con la aparición de la escritura en la escena del diálogo. La asociación entre mito y escritura se haría de esta forma patente. Pero DERRIDA se arriesga demasiado con esta tesis en la medida en que es difícil ver en el mito de las cigarras una referencia explícita a la escritura, a menos que se trate de una articulación indirecta de los temas que en últimas puede parecer forzada<sup>126</sup>. También se arriesga porque no son propiamente

<sup>125</sup> Ibid., p. 98-99.

<sup>126</sup> DERRIDA afirma que la narración socrática sobre cómo los hombres son puestos fuera de sí por la voluptuosidad del canto, hablando de las cigarras, *anuncia claramente* la incompatibilidad de los escritos y lo verdadero (Cf. "La farmacia de Platón", p. 99). Pero DERRIDA no justifica esta afirmación de ninguna manera y su motivación no se hace evidente cuando se lee el mito de las cigarras.

hablando los mitos los que han sido enviados de paseo, sino su interpretación dispendiosa de corte naturalista que trata de reducirlos a los límites de lo verosímil. Al mandar a paseo esas "cuestiones", esto es las interpretaciones dispendiosas, podemos "dar fe de ellas", esto es, de las palabras del mito. Así creo que debemos leer el pasaje platónico. DERRIDA, no obstante, presenta como una especie de oposición irónica el que se mande a pasear *a los mitos* y que al mismo tiempo se recurra después a ellos: "Así pues, Sócrates empieza por mandar a paseo a los mitos; y en dos ocasiones frente a la escritura, inventa dos de ellos, no, como veremos, por entero, pero sí con más libertad y espontaneidad que nunca en su obra. Ahora bien, el *jairein*, al principio del *Fedro*, tiene lugar *en nombre de la verdad*. Se reflexionará en el hecho de que los mitos vuelven de su holganza en el momento y en nombre de la escritura»<sup>127</sup>. Pero no hay que seguir necesariamente a DERRIDA en este punto. El *jairein* permite precisamente la aparición posterior de los mitos. No se trata de asociar el mito con la escritura y de asociar el gesto socrático del *jairein* con la verdad para así decir que en esta parte del diálogo ya lo verdadero aparece como incompatible con lo escrito. Más adelante podremos observar cómo DERRIDA asocia el mito con la escritura a partir de razones más convincentes. Por ahora, baste decir que el gesto socrático de enviar de paseo a los mitos da lugar a que el interlocutor pueda ver en ellos algo distinto, que pueda adoptar una actitud hacia ellos distinta de la del prevenido erudito que no cree en ellos y que intenta explicarlos reduciendo sus elementos a los límites de lo verosímil. El mito no se está aquí necesariamente oponiendo a la verdad. Lo que se opone a la verdad, al conocimiento de sí, es más bien perder el tiempo intentando explicar los mitos. La medida de Sócrates, la resolución del *jairein* es más una medida medicinal que otra cosa.

Según Acúmeno, los paseos por los caminos son menos fatigosos que los que se hacen por los lugares de costumbre<sup>128</sup>. Enviar de paseo las explicaciones reduccionistas es otra forma de irse de paseo, por razones medicinales, por caminos que no son habituales. Sócrates sale de su lugar

<sup>127</sup> "La farmacia de Platón", p. 100.

<sup>128</sup> Así lo afirma Fedro, quien sigue la prescripción de Acúmeno, en 227b.

habitual por motivos de salud. Fedro, con Sócrates, iniciará también un paseo por caminos a los que él no está acostumbrado. La invitación de Sócrates de enviar a pasear a las explicaciones reduccionistas es una invitación a Fedro para que él, por salud, en este caso, en nombre de la verdad, se libere de la carga de andar por lugares habituales de pensamiento pesados, dispendiosos y fatigosos en los que los mitos son vistos "críticamente". Así como Fedro le hace una invitación a Sócrates, Sócrates también invita a Fedro a que recorra caminos no tan usuales. Lo que se ha asociado aquí, no es tanto el mito con la escritura, sino lo saludable con el conocimiento de sí. Extrañamente el "salir de lo habitual", el salir del punto de vista corriente, es una forma saludable de conocerse a sí mismo, de ir tras la verdad. La autoscopia y la autognosis obliga a salirse de sí, de los límites que nos son propios. Sólo saliendo de nuestras propias murallas nos podemos conocer.

La invitación que extiende Fedro, sin embargo, va más allá de su intención inicial. Sócrates manifiesta su *deseo* de enterarse cómo se "entretuvieron" Fedro y Lisias en la ciudad, e imagina que muy probablemente Lisias estuvo "agasajando" a Fedro con sus discursos (*logoi*)<sup>129</sup>. Fedro cuenta que Lisias escribió un discurso sobre el amor, pero afirma no estar en la capacidad de repetirlo "de memoria" de forma digna, pues él, que no es un "profesional" no podría reproducir así, tan fácilmente, un escrito elaborado con tiempo y calma, compuesto además por "el más hábil escritor"<sup>130</sup> de su tiempo. Sócrates sin embargo incita a Fedro a que repita el discurso, calificando su evasiva como un "melindre": «¡Ay, Fedro!, si yo no conozco a Fedro, me he olvidado de mí mismo. Pero no ocurre ninguna de las dos cosas. Bien sé que esa persona, puesta a oír el discurso de Lisias, no lo escuchó tan sólo una vez, sino que, volviendo muchas veces a lo dicho, le invitó a repetirlo, y aquél se dejó persuadir gustoso. Mas ni siquiera le bastó con esto, que, tomando consigo el manuscrito, terminó por inspeccionar lo que más deseaba. Y ocupado en este menester desde el alba, desfallecido de estar sentado, salió a pasear, sabiéndose de memoria, según creo yo, ¡por el perro!, el discurso, si no era uno excesivamente

<sup>129</sup> Fedro, 227a-d.

<sup>130</sup> Fedro, 228a.

largo. Encaminóse entonces por fuera de la muralla para repasarlo, y habiéndose encontrado con uno que está *loco por oír discursos*, al verlo, se alegró porque iba a tener a quien le acompañase en sus transportes de Coribante, y le invitó a seguir su camino. Pero, cuando *el amante de discursos* le pidió que lo pronunciara, hacía melindres como si no estuviera deseando declamarlo, pero al final habría de pronunciarlo a la fuerza incluso, si su auditorio no se demostraba dispuesto a escucharlo. Así que tú, Fedro, pide a ese hombre que haga ya a partir de este momento lo que tal vez hará de todas formas».<sup>131</sup> Sócrates se ha presentado como un "loco por oír discursos" (*nosoûnti perì lógôn akoén*)<sup>132</sup>, como un amante (*erastes*) de discursos (*logoi*) que simula ser perseguido por Fedro, pero que, a fin de cuentas, persigue a Fedro y lo persuade. Fedro admite en realidad no haber *aprendido* de memoria el discurso de Lisias y sin embargo está dispuesto a exponer el "sentido de casi la totalidad de los pasajes". Sócrates no está, en todo caso, dispuesto a que Fedro se "ejercite" con él, y en el momento en que Fedro quiere exponerle el discurso de Lisias, Sócrates afirma: «No sin mostrar primero, amor mío, qué es lo que tienes en tu diestra debajo del manto, pues conjeturo que es el mismísimo discurso. Y si esto es así, hazte a la idea en lo que a mí respecta de que, si bien yo te estimo mucho, estando de hecho presente Lisias, no estoy dispuesto en absoluto a prestarme a que ensayes a mi costa. Ea, pues, muéstralo»<sup>133</sup>. El discurso de Lisias no es, aquí, la eventual recreación que podría haber hecho Fedro de lo que escuchó, sino el texto "mismo", escrito por Lisias, que Fedro lleva oculto bajo el manto. Sócrates prefiere escuchar al "mismo" Lisias quien, en el texto escrito, o mejor, *como* texto escrito, se hace presente. Sócrates ha reconocido estar *dominado por el deseo* de escucharlo, y ha afirmado estar dispuesto a ir incluso hasta otra ciudad con tal de hacerlo<sup>134</sup>. Ahora incita a Fedro a que él le lea el discurso.

Pero, ¿Qué es lo que atrae tanto a Sócrates, el enfermo por oír discursos? Si bien Lisias es calificado por Fedro como el "más hábil escritor" de la

<sup>131</sup> Fedro, 228a-c.

<sup>132</sup> Lit. alguien que "está enfermo" o "sufre" los discursos o en virtud de ellos.

<sup>133</sup> Fedro, 228d-e.

<sup>134</sup> Fedro, 227d.

época, hay algo más que atrae a Sócrates, quien no se dejaría seducir tan fácilmente de la fama de un hombre; hay algo más que lo hace salir de su "ámbito natural", de la ciudad. En efecto, líneas más adelante<sup>135</sup> Fedro está sorprendido del hecho de que Sócrates describa el paisaje a orillas del Iliso como si fuese en realidad un extranjero. Sócrates mismo ha llamado a Fedro "excelente guía de forasteros". ¿Qué es lo que "ha sacado a Sócrates de su lugar"? «Fedro.— Te revelas, hombre admirable, como un ser extrañísimo. Pues pareces ni más ni menos un forastero que se deja guiar, como tú dices, y no uno del lugar. Tan es así que ni te ausentas de la ciudad para ir al extranjero, ni sales en absoluto, creo yo, fuera del muro. Sóc.— Perdóname, buen amigo. Soy amante de aprender. Los campos y los árboles no quieren enseñarme nada, y sí los hombres de la ciudad. Pero tú ciertamente pareces haber encontrado un *remedio* (*phármakon*) para hacerme salir. Porque, de la misma manera que los que agitan delante de las bestias hambrientas una rama o un fruto las hacen andar, tú, tendiendo ante mí discursos en un volumen (*logoi en bibliois*), está visto que me harás dar la vuelta a toda el Ática y a cualquier otro lugar que te venga en gana. Pero de momento, llegado aquí, me parece que yo me voy a acostar. Tú escoge la postura en la que creas que leerás con mayor comodidad, y lee»<sup>136</sup>.

ROBIN, en el lugar del *phármakon*, traduce al francés "drogue". Explícitamente en este pasaje los "discursos en un volumen", las "palabras en un libro" han sido asociadas al *fármaco*. El discurso escrito de Lisias es aquí para Sócrates una medicina, un remedio, pero también, hay que decir, manteniendo la ambivalencia del término griego original, es un veneno, una droga para el enfermo o loco por oír discursos. La ambivalencia de la actitud de Sócrates no deja de ser sorprendente. Justo en el momento en que reconoce que por esos discursos pasearía por toda el Ática, arrastrado y hechizado por su amado Fedro, Sócrates se *detiene* y pide a Fedro que se detenga para leer. Rendido, acostado, Sócrates parece abandonarse a otro movimiento, al movimiento de dejarse arrastrar por las palabras del discurso escrito, abriéndose a la posibilidad de caer en su encantamiento; pero también

<sup>135</sup> Fedro, 230b y ss.

<sup>136</sup> Fedro, 230d-e.

parece, en este extraño juego, arrastrar al mismo Fedro a que de término a su paseo y le ofrezca reconfortante medicina. Recordemos que, como Oritiya, la doncella, ambos personajes se encuentran aquí al borde de un abismo, en un juego que los arriesga a muerte; si bien el juego parece inocente, Sócrates, al estar fuera de sus murallas, está desprotegido. Sin embargo, Sócrates habla de las palabras enrolladas, del discurso escrito de Lisias, como justamente un *remedio* para su *enfermedad*. Por un lado, Sócrates el amante y Fedro el amado. Por otro lado, Sócrates el enfermo y Fedro el médico... Sócrates se ha presentado así como alguien que seducido, atraído por palabras enrolladas bajo un manto que no quieren dejarse mostrar a primera vista, va a padecer o sufrir el efecto narcótico de una droga que lo arrastra fuera de la ciudad, fuera de su lugar habitual, que lo traslada desubicándolo, a un lugar inusitadamente bello, tranquilo, relajante, medicinal, lugar que en su transparente y virginal aspecto, oculta el peligro de caer al abismo, a la muerte, por estar *jugando*, entreteniéndose, divirtiéndose, por estar de "paseo", con *aquella* que distrae a las doncellas mientras son raptadas por la violencia del viento, con la ninfa *Farmacía*, con la administración de la droga, con el envenenamiento. DERRIDA describe, así, el poder del *fármaco*, haciendo alusión a este pasaje: «Un poco más allá, Sócrates, compara con una droga (*fármakon*) los textos escritos que Fedro ha llevado. Ese *fármakon*, esa "medicina", ese filtro, a la vez remedio y veneno, se introduce ya en el cuerpo del discurso con toda su ambivalencia. Ese encantamiento, esa virtud de fascinación, ese poder de hechizamiento pueden ser —por turno o simultáneamente— benéficos o maléficos. El *fármakon* sería una sustancia, con todo lo que esa palabra puede connotar, en realidad de materia de virtudes ocultas, de profundidad criptada que niega su ambivalencia al análisis, preparando ya el espacio de la alquimia, si no debiésemos llegar más adelante a reconocerla como la anti-sustancia misma: lo que resiste a todo filosofema, lo que excede indefinidamente como no-identidad, no-esencia, no-sustancia, y proporcionándole de esa manera la inagotable adversidad de su fondo y de su ausencia de fondo»<sup>137</sup>.

La diseminación está aquí *en obra*. Para que la diseminación *obre*, DERRIDA deconstruye, y eso significa hacer decir al texto lo que el texto dice incluso

<sup>137</sup> "La farmacia de Platón", p. 102-103.

a pesar suyo; en otras palabras, *da a leer* tanto la escenografía del Fedro como los "juegos" del "inicio" del diálogo, el aparente "preámbulo" a la conversación "seria", señalando los estrechos vínculos de significación que harían manifiesto, en una especie de "fenomenología" del texto, el tejido que bajo el nombre propio de "*Fedro*" consideramos una obra "autónoma". Pero DERRIDA, nos advierte con su gesto, en todo caso, que la supuesta "unidad" o "autonomía" de la obra, del texto que atribuimos a un solo autor, no es en absoluto independiente. Las continuas referencias de significado, que exageran y amplían el sentido de los términos llevándolos a otros lugares o espacios, si bien podrían ser asumidas como una violenta transpolación que no "respetar" los "límites" del texto, es paradójicamente un reconocimiento de sus límites; sólo que ahora, en la obra de lectura deconstructiva, tales límites se revelan en su indefinición, en su continuo dibujarse y desdibujarse, movimiento que es propio, indiscutiblemente, de la *aporía*. Al vincular sentidos, al escribir señalando nuevas remisiones de significado, que no apelan a un significado último sino que nos conducen a otros significantes con los que el texto está articulado, no se hace una simple "asociación libre" o una complicación innecesaria. La diseminación, la explosión de semillas de sentido en múltiples direcciones está después de todo regulada por el texto mismo, por su lógica inherente, y no son arbitrarias, como podría parecer, sino que se deben a las reglas de composición que rigen la articulación de los términos. Lo que hace DERRIDA, en principio, es hacer patente, las remisiones variadas de significados. Podemos evitar en nuestra lectura de cualquier texto tales remisiones, pero ellas son inevitables; y el hacerlas explícitas, en la escritura, si bien puede hacer indefinida la lectura, impidiéndonos decidirnos por un sentido, nos evidencian de manera desnuda, y casi cruda, que la lectura es inevitablemente un reconocimiento de la tensión entre lo que el lector impone, a veces sin saber, y lo que el texto y el lenguaje mismo imponen a su vez.

No debe sorprendernos el hecho de que el texto mismo de DERRIDA sufra de las ambivalencias que expone deconstruyendo el *Fedro*. El *fármaco* surte su efecto venenoso no sólo en el texto platónico sino también en el texto que DERRIDA escribe, y por ende, como es obvio, en el mío también. DERRIDA ya ha advertido al comienzo de su artículo que él escribe por la *necesidad* de un juego. Juego al que hay que otorgarle, dice, «el sistema

de todos sus poderes"<sup>138</sup>. La diseminación arrastra aquí a escribir, al *juego* de escribir, por la necesidad que impone el juego, por la necesidad que impone la escritura misma, que no deja de operar como un *fármaco*. La aparente toma de distancia con respecto al texto, distancia que nos permitiría escribir de él sin comprometernos con su contenido, se revela como una vana ilusión en la medida en que el texto mismo impone su ley y nos arrastra, resistiéndose, como todo *fármaco* al análisis, lanzándonos al borde del abismo, poniéndonos en peligro de muerte, de *aporía*. Sólo palabras escritas pueden tener semejante poder perturbador. Sólo palabras ocultas bajo un manto, reservadas, pueden tener ese poder de encantamiento para hacer que Sócrates se arriesgue tanto y pierda su lugar olvidándose de sí mismo, lo que es su mayor temor. Puede parecer que la asociación hasta ahora presentada entre "escritura" y *fármaco* es artificial, exterior o fortuita. DERRIDA lo reconoce: «Esta asociación de la escritura y del *fármaco* parece aún exterior; podría considerársela como artificial y puramente fortuita. Pero la intención y la entonación son ciertamente las mismas: una sola, y la misma sospecha envuelve, en el mismo gesto, al libro y a la droga, a la escritura y a la eficacia oculta, ambigua, entregada al empirismo y a la causalidad, operando según las vías de lo mágico y no según las leyes de la necesidad. El libro, el saber muerto y rígido encerrado en los *biblia*, las historias acumuladas, las nomenclaturas, las recetas y las fórmulas aprendidas de memoria, todo esto resulta tan ajeno al saber vivo y a la dialéctica como el *fármaco* resulta ajeno a la ciencia médica. Y como el mito al saber»<sup>139</sup>.

Son muchas las anticipaciones entrelazadas, sutil pero tenazmente, como para pensar que se trata de un accidente fortuito o de un gesto "involuntario" del autor. DERRIDA mismo desconfía de una separación abrupta entre motivos voluntarios y no voluntarios. Incluso, tales categorías, son motivo para él de sospecha y de deconstrucción. Podemos decir, con DERRIDA, que ya, desde un principio, el *fármaco* de la escritura está operando con todo su poder críptico: «Es en este momento, cuando Sócrates se ha tumbado a todo lo largo y cuando Fedro ha adoptado la postura más cómoda

<sup>138</sup> Ibid., p. p. 94.

<sup>139</sup> Ibid., p. 106.

para manejar el texto o, si se quiere, el *fármakon*, cuando se entabla la charla. Un discurso pronunciado —por Lisias o por Fedro en persona—, un discurso *presentemente* proferido *en presencia* de Sócrates no habría tenido el mismo efecto. Sólo *logoi en bibliois*, palabras diferidas, reservadas, envueltas, enrolladas, haciéndose esperar en la especie y al abrigo de un objeto sólido, dejándose desear el tiempo de un camino, sólo letras así ocultadas pueden hacer comportarse de ese modo a Sócrates. Si pudiese estar puramente presente, desvelado, desnudo, extranjero, si en el límite un logos no diferido fuese posible, no seduciría. No arrastraría a Sócrates, como bajo los efectos de un *fármakon*. Anticipemos. Ya la escritura, el *fármakon*, el desvío»<sup>140</sup>.

Recapitulemos los elementos entrelazados. Los *logoi en bibliois*, las “palabras en un libro” —el “escrito”— son un *fármaco*, esto es, por una parte, un remedio para la locura o enfermedad de Sócrates; locura consistente en sufrir “por oír discursos” o, en otra formulación, por ser “amante de discursos”; por otra, son una droga que arrastra fuera del camino, que conduce a Sócrates fuera de su lugar habitual. ¿Cómo puede ser remedio para la locura un *desvío*? La naturaleza críptica del *fármaco* de lo escrito es lo que le da su encanto, lo que lo hace atractivo, lo que seduce de él. Pero también es lo que nos oculta a la mirada su *verdad* impidiéndonos desentrañar la fórmula secreta de su filtro, no propiamente porque haya a fin de cuentas tal *secretò*, sino precisamente porque su encanto seductor radica en que *no hay secreto alguno, fondo o misterio* que desolcultar. La naturaleza críptica del *fármaco* es la no-naturaleza del brebaje ambivalente que no se deja definir por ser indefinido, por no tener identidad o por ser la no-identidad misma, si se quiere. Al mismo tiempo que el escrito, el *fármaco*, es la “presencia” misma de su autor, presencia irremplazable por quien lo lee, pues no puede reproducir con *dignidad* mediante el ejercicio del *habla* el evento mismo de la escritura que dio origen al texto escrito, el *fármaco* del escrito es también la presencia diferida del autor, la presencia de su total ausencia. El artilugio, el brebaje, opera así con todo su poder mágico trayendo ante nosotros a quien está ausente, supliéndolo y en última instancia, usurpando su lugar. Fedro es

<sup>140</sup> Ibid., p. 104.

también un paciente que necesita de medicina. Fedro no ha podido aprenderse de memoria el discurso de Lisias y depende del texto escrito, enrollado bajo el manto, para *recordar*. El *fármaco* es recurso, artilugio y ayuda para aquél que por sí mismo no puede *hablar dignamente* porque no puede *recordar*. Fedro pasea por los caminos siguiendo la prescripción del médico Acúmeno<sup>141</sup>, padre de su amigo Erixímaco, quien es médico también. Fedro es presentado por ello como un seguidor fiel de las recomendaciones médicas<sup>142</sup>, como alguien que está preocupado por su salud. Por ello no deja de ser irónica la alusión de Sócrates a la prescripción del médico Heródico, de hacer paseos higiénicos, justo en el momento en que afirma estar dispuesto a seguir a Fedro hasta las murallas de Mégara, movido por el deseo de escucharlo<sup>143</sup>.

Más adelante en el diálogo, cuando se exponen los elementos —“sutilezas”— que contienen los *tratados* sobre el “arte de la palabra” con el fin de precisar en qué consiste el método “retórico”, elementos que tendrían algún valor y que podrían aprenderse por pura técnica, Sócrates se pregunta qué *poder* tienen los preceptos de éste arte y cuando se efectúa su poder<sup>144</sup>. Sin pensarlo dos veces, Fedro responde que se trata de un poder grandioso «al menos en las reuniones de la multitud». <sup>145</sup> Justo allí, Sócrates quiere mostrarle a Fedro cómo la urdimbre de ese arte de las palabras “deja huecos”: «Sóc.— Dime entonces: si acercándose uno a tu amigo Erixímaco o a su padre Acúmeno le dijese: “Y sé aplicar a los cuerpos medicinas tales que pueden calentarlos o enfriarlos, si quiero; obligarles a vomitar, si me place; a hacer de vientre, si es ésa mi voluntad, y también producir en ellos otros muchos efectos semejantes; y por saber esto me creo capaz de ser médico, y de convertir en médico a quien transmita el conocimiento de estas medicaciones”; ¿qué crees tú que dirían después de oírle? FEDRO.— ¿Qué otra cosa podrían hacer sino preguntarle si sabía además *a quiénes debe aplicar cada uno de esos tratamientos*,

<sup>141</sup> Fedro, 227a-b.

<sup>142</sup> Ver también *Banquete* 176d.

<sup>143</sup> Fedro, 227d.

<sup>144</sup> Fedro, 266c y ss.

<sup>145</sup> Fedro, 228a.

y en qué momento, y hasta qué límite? Sócr.— ¿Y si él respondiera: “En absoluto. Pero estimo que el que aprende esto de mí queda capacitado por sí solo para hacer lo que preguntas”? FEDRO.— En ese caso dirían, creo yo, que el individuo en cuestión está loco, y que por haber oído hablar de estas cuestiones en algún libro (*ek bibliu*) o haberse tropezado con medicamentos (*farmakiois*), cree haberse hecho médico, aunque no entiende nada de ese arte»<sup>146</sup>. El problema como se observa claramente es de *medicación y conocimiento*. No basta con tener a disposición remedios, filtros o drogas que produzcan efectos si no se conoce a quién, cuando y cómo aplicarlos. El médico que sólo ha aprendido de libros y ha tenido contacto con medicamentos, lo que por lo visto es lo mismo, no es propiamente un médico: simplemente *cree* serlo, sin entender nada de ese *arte*. El individuo en cuestión está *loco*, dice Fedro, y valdría pensar cuál sería su medicina, su *antídoto*. No es por tanto casualidad, dice DERRIDA, que antes del mito de Theuth, los *biblia* y el *fármaco* resulten asociados con una intención “malévola y recelosa”: «A la verdadera medicina, basada en la ciencia, son en efecto opuestos, de un plumazo, la práctica empírica, la operación según recetas aprendidas de memoria, el conocimiento libresco y el uso ciego de las drogas. Todo esto, se nos dice, es *manía*»<sup>147</sup>. El reclamo de Sócrates está dirigido a Fedro por usar de un *fármaco* inadecuadamente, por caer en la trampa de la droga, por creer que sabe, al tener a la mano un discurso escrito que curaría su incapacidad, su falta de memoria. El reclamo también está dirigido a Lisias por componer discursos escritos sin tener conocimiento del arte, por ser un mal médico que cree que por producir ciertos efectos con ayuda del *fármaco* ya está en posesión de la ciencia. Más adelante, veremos, el *fármaco* de la escritura no puede sostenerse por sí solo, pues no sabe por sí mismo a quién, ni cuando ni cómo aplicarse. Pero ya con lo dicho se anticipa que la escritura tiene el poder del *fármaco*, el poder de generar efectos embriagadores, el poder de enloquecer; la escritura, las palabras en los libros, no son aquí, propiamente un *arte*, un conocimiento, y si se aplican sin la ayuda del que *sabe* pueden ser un veneno. Sócrates es un enfermo, casi un adicto, pero Fedro también. Fedro propone un medicamento que seduce a Sócrates,

<sup>146</sup> Fedro, 268a-c.

<sup>147</sup> “La farmacia de Platón”, p. 106.

pero Sócrates se percata del veneno y quiere un antídoto. Fedro quería curar a Sócrates con su medicina, pero sólo lo *droga*. Fedro el médico, el que se automedica, es también paciente. Sócrates el loco, el enfermo, el paciente, buscará entonces con Fedro la *verdadera* medicina, el verdadero arte, la ciencia, que a fin de cuentas y por más que sea un antídoto no puede ser sino un *fármaco*.

### LA CONDENA DE LA ESCRITURA

En el mito de Theuth la escritura es presentada abiertamente como un *fármaco*. «Sin mediación oculta, sin argumentación secreta»<sup>148</sup>, afirma DERRIDA. ¿En qué consiste esa declaración? ¿Qué tipo de juicio es el que se le hace a la escritura? Se trata, dice DERRIDA, de un juicio *moral* relativo al carácter vergonzoso o no vergonzoso de la escritura. En un momento previo del diálogo la cuestión de la escritura había sido planteada, sólo que allí la actitud de Sócrates con respecto a la escritura parecía, afirma DERRIDA, “neutral”: «La actitud de Sócrates es aún neutral: escribir no es en sí una actividad vergonzosa, indecente, infamante (*aisjron*). Uno se deshonor únicamente escribiendo de manera deshonrosa. ¿Pero qué es escribir de manera deshonrosa?»<sup>149</sup>. Justo cuando Sócrates concluye su segundo discurso sobre el amor, discurso con el cual pretende, en la forma de una *palinodia*<sup>150</sup>, corregir los defectos de su primer discurso, pues, según SÓCRATES, con su primer discurso ha ofendido a los dioses<sup>151</sup>, Fedro reconoce que Lisias no estaría en capacidad de igualar a Sócrates con una respuesta, afirmando que quizás Lisias se abstenga de escribir «por amor a su reputación»<sup>152</sup>. Fedro cuenta en ese lugar cómo un día Lisias fue reprendido por un político quien lo acusó de “escribe-discursos” (*logógrafo*). Aunque Sócrates no está tan dispuesto a aceptar que semejante

<sup>148</sup> Ibid., p. 107.

<sup>149</sup> Ibid., p. 100.

<sup>150</sup> Cf. Fedro, 243 b.

<sup>151</sup> Cf. Fedro, 242 c-d.

<sup>152</sup> Fedro, 257 c.

calificativo constituya un reproche, Fedro argumenta que los hombres más respetados e influyentes de las ciudades se abstienen de escribir discursos “por vergüenza”, temiendo que la posteridad los califique como “sofistas”. Sin embargo, Sócrates duda que eso sea así: son precisamente los políticos más pagados los que más desean escribir discursos y dejar escritos.<sup>153</sup> Los políticos quedan frustrados en su capacidad de escritores de discursos cuando sus propuestas en los estrados no son consideradas dignas de ser redactadas sino que son borradas del acta del día. Los oradores y los reyes, afirma Sócrates, habiendo llegado a una posición digna de un Solón, se consideran a sí mismos semejantes a los dioses por su capacidad para escribir discursos inmortales en su ciudad. Por ello Sócrates no duda en concluir, contra la opinión de Fedro, que para nadie es vergonzoso el hecho mismo de escribir discursos: «Sóc.— Luego es algo evidente para todo el mundo, que no es vergonzoso [*aisjron*] el hecho en sí de escribir discursos [*graphein logoi*]. FEDRO.— En efecto. SÓC.— Pero esto otro, creo yo, ya sí lo es: el no hablar ni escribir bien [*to me kalôs legein te kai graphein*], sino mal y de una manera vergonzosa [*all' aisjrôs te kai kakôs*]»<sup>154</sup>. La cuestión de la escritura es planteada entonces en términos de cuál es la manera “buena” de escribir y cuál es la “mala” y “vergonzosa”. La escritura aquí, incluso, no es separada en su análisis de la palabra hablada, pues la pregunta abarca ambas cosas<sup>155</sup>. Sin embargo, la neutralidad de Sócrates puede ser vista como aparente en la medida en que con la mención de los *logógrafos* y su asociación con los *sofistas*, se está anunciando, afirma DERRIDA, la incompatibilidad entre lo escrito y lo verdadero, incompatibilidad que será sólo afirmada explícitamente con el mito de Theuth.

Así comenta DERRIDA el pasaje de la *logografía*: «Leamos. En el centro muy exactamente calculado del diálogo —se pueden contar las líneas— se pregunta en efecto qué hay de la *logografía* (257 c). Fedro recuerda que los ciudadanos más poderosos y los más honrados, los hombres más libres experimentan vergüenza por “escribir discursos” y dejar tras de sí

<sup>153</sup> Cf. *Fedro*, 257 e.

<sup>154</sup> *Fedro*, 258 d.

<sup>155</sup> Tanto en 258 d, como en 259 e, después de presentarse el mito de las cigarras.

*singrammata*. Temen el juicio de la posteridad y quedar como “sofistas” (257 d). El logógrafo, en el sentido estricto del término, redactaba, para los litigantes, discursos que no pronunciaba él mismo, que no asistía, si se puede decir, en persona, y que producían sus efectos en ausencia suya. Escribiendo lo que no dice, no diría y sin duda no pensaría nunca de verdad, el autor del discurso ha acampado ya en la postura del sofista: el hombre de la no-presencia y la no-verdad. La escritura es, pues, ya escenificación.»<sup>156</sup> Pareciera por una parte que la cuestión de la escritura se debe plantear en términos de una pregunta por las ocasiones en las que se escribe bien y las ocasiones en las que se escribe mal. Por otra parte, sin embargo, el temor mismo manifestado por Fedro, junto con la asociación del *logógrafo* con el *sofista*, y la carga negativa que ambos términos parecen tener, nos hacen pensar, con DERRIDA, que la escritura en sí misma ya está siendo juzgada. El escritor es asociado al sofista: este es un significativo anticipo. Lo importante por lo pronto es señalar aquí que tanto en el pasaje de la *logografía* como en el pasaje que sirve de preámbulo a la introducción del mito de Theuth, la pregunta de Sócrates apunta a establecer el *valor* de la escritura, haciendo uso de las categorías de vergonzoso/no-vergonzoso, en primera instancia, y de conveniente/inconveniente, en segunda instancia, que son, dice DERRIDA, categorías *morales*. Justo antes de introducir el mito la cuestión de la escritura es replanteada así: «Sóc.— Así que baste lo dicho sobre el arte y la falta de arte en los discursos. FEDRO.— De acuerdo. SÓC.— En cambio, en lo relativo a la conveniencia [*euprepeia*] o inconveniencia [*aprepeia*] del escribir, queda por decir cómo, según la manera en que se haga, puede ser algo que esté bien o mal. ¿No es verdad?»<sup>157</sup> ¿Cómo interpretar el carácter moral de los adjetivos con los que se pretende juzgar a la escritura? Para DERRIDA es claro que la cuestión moral aquí implicada tiene que ver principalmente con las conveniencias políticas y sociales, con el aspecto público de la moral y con el decoro social. Sócrates juega el papel de una especie de árbitro que quiere dirimir la contienda, tan presente en su tiempo, entre la conveniencia e inconveniencia del escribir, contienda que

<sup>156</sup> “La farmacia de Platón”, p. 99.

<sup>157</sup> *Fedro*, 274 b.

surge precisamente en virtud de la propagación de la actividad de los logógrafos y de los sofistas en la política de la ciudad.

La respuesta que da Sócrates a la cuestión de la escritura así planteada no es, sin embargo, propuesta inmediatamente en la transparencia de un discurso racional. Sócrates propone un mito que ha *oído* y que proviene de una antigua tradición muy respetable; la “verdad” de la escritura, que más adelante se presentará justamente como “no-verdad”, no puede ser establecida por nosotros mismos, no la podemos descubrir en nosotros mismos. Sólo *los antiguos* estarían en capacidad de decir qué tanta verdad hay en esa tradición que Sócrates ha oído. DERRIDA enfatiza en su lectura el hecho de que la “verdad” de la escritura, su estatuto, sea definido en un *mito*. El mito es aquí una historia recitada y quien lo repite, en este caso Sócrates, lo repite sin saber, como el mismo lo reconoce. La escritura, por su parte, va a ser acusada justamente de ello: de repetir sin saber. La “coincidencia” no deja de ser sorprendente y DERRIDA no se detiene en sus implicaciones: «La vinculación de la escritura con el mito se precisa, como su oposición al saber y en especial al saber que uno saca de sí mismo, por sí misma. Y al mismo tiempo, por la escritura o por el mito, se significan la ruptura genealógica y el alejamiento del origen. Se observará sobre todo que aquello de lo que la escritura será acusada más tarde —de repetir sin saber— define aquí el recorrido que lleva al enunciado y a la determinación de su estatuto. Se comienza por repetir sin saber —por un mito— la definición de la escritura: repetir sin saber. Este parentesco de la escritura y el mito, distinguidos una y otro del *logos* y de la dialéctica, se precisará a partir de ahora»<sup>158</sup>.

Habiendo hecho evidente que, en el *Fedro*, la cuestión de la escritura es una cuestión moral, DERRIDA expone la forma como PLATÓN establece *la fuente del valor* de la escritura. ¿Cuál es el *estatuto* de la escritura? El de un *fármaco*, claro está. Pero también se afirma, y esta es la otra parte de la respuesta, la escritura no tiene valor por sí misma. Leamos el mito del *Fedro*: “Pues bien —dice Sócrates—, oí decir que vivió en Egipto en los alrededores de Naucratis uno de los antiguos dioses del país, aquél a quien

<sup>158</sup> “La farmacia de Platón”, p. 109.

está consagrado el pájaro que llaman Ibis. Su nombre es Theuth, y fue el primero en descubrir no sólo el número y el cálculo, sino la geometría y la astronomía, el juego de damas y los dados, y también las letras (*grámmata*). Reinaba entonces en todo Egipto Thamus, que vivía en esa gran ciudad del alto país a la que llaman los griegos la Tebas egipcia, así como a Thamus le llaman Ammón. Theuth fue a verle y, mostrándole sus artes, le dijo que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Preguntóle entonces Thamus cuáles eran las ventajas que tenía cada una y, según se las iba exponiendo aquél, reprobaba o alababa lo que en la exposición le parecía que estaba mal o bien. Muchas fueron las observaciones que en uno y otro sentido, según se cuenta, hizo Thamus a Theuth a propósito de cada arte, y sería muy largo el referirlas. Pero una vez que hubo llegado a la escritura (*grámmata*), dijo Theuth: “Este conocimiento (*máthema*), oh rey, hará más sabios a los egipcios y aumentará su memoria. Pues se ha inventado como un remedio (*phármakon*) de la sabiduría (*sophía*) y la memoria (*mnéme*).” Y aquél replicó: “Oh, Theuth, excelso inventor de artes, unos son capaces de dar el ser a los inventos del arte, y otros de discernir en qué medida son ventajosos o perjudiciales para quienes van a hacer uso de ellos. Y ahora tú, como padre que eres de las letras (*grámmata*), dijiste por cariño a ellas el efecto contrario al que producen. Pues este invento dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traídos al recuerdo desde fuera, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo. Así que no es un remedio para la memoria, sino para suscitar el recuerdo (*hypómnesis*) lo que es tu invento. Apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera procuras a tus discípulos. Pues habiendo oído hablar de muchas cosas sin instrucción, darán la impresión de conocer muchas cosas, a pesar de ser en su mayoría unos perfectos ignorantes; y serán fastidiosos de tratar, al haberse convertido, en vez de sabios, en hombres con la presunción de serlo”<sup>159</sup>.

La escritura es un arte *creado para* ser juzgado por el rey Thamus; su valor depende de la palabra del rey-dios y no de su naturaleza interna. El

<sup>159</sup> *Fedro*, 274 c – 275 b.

juicio de Thamus es implacable. DERRIDA subraya los adjetivos despectivos con los que el estatuto de la escritura en términos de apreciación moral queda definido: «El valor de la escritura no será ella misma, la escritura no tendrá valor más que si en la medida en que el rey le preste atención. Este último no experimenta menos el *fármaco* como un producto, un *ergon*, que no es el suyo, que le viene de fuera, pero también de abajo, y que espera su juicio condescendiente para ser consagrado en su ser y en su valor. Dios rey no sabe escribir pero esta ignorancia o esta incapacidad dan testimonio de su soberana independencia. No tiene necesidad de escribir, habla, dice, dicta, y su palabra basta. Que un escriba de su secretariado añada o no el suplemento de una transcripción es una consignación por esencia secundaria. A partir de esta posición, sin rechazar el homenaje, el rey-dios lo despreciará, mostrará no sólo su inutilidad, sino también su amenaza y efectos nocivos. Otra manera de no recibir la ofrenda de la escritura. Al hacerlo, dios-el-rey-que-habla actúa como un padre. El *fármaco* es aquí presentado al padre y por él rechazado, rebajado, abandonado, desconsiderado. El padre desconfía y vigila siempre la escritura»<sup>160</sup>. Según la interpretación de DERRIDA, el poder y origen del *logos* ha sido atribuido en el esquema platónico al *padre*. DERRIDA desconfía de la posibilidad de interpretar estas alusiones a la relación padre-hijo, hechas en el mito y en otros lugares del diálogo, como una “mera metáfora”, en el sentido cotidiano del término, esto es, en el sentido de un desplazamiento de significados que de suyo serían estables. La relación existente entre la fuente del *logos* y el *logos* mismo no adeuda su claridad al recurso analógico mediante el cual se la compararía con la relación entre el padre y el hijo, permitiendo así iluminar su sentido apelando a la claridad de una relación que, siendo externa al *logos*, nos es familiar. DERRIDA se niega a aceptar esta posibilidad y sugiere más bien que es el *logos* el terreno familiar en el que la relación padre e hijo se inscribe, y que no es posible mirar a la criatura hija de un padre sin ver en ella al *logos*. Hasta tal punto es la desconfianza de DERRIDA, que llega a reconocer que hace uso del nombre de “metáfora”, para hacer referencia a la relación padre-hijo, simplemente por “comodidad” y de manera “provisional”, pues las relaciones conceptuales entre los términos “padre”, “hijo” y “logos”

<sup>160</sup> “La farmacia de Platón”, p. 112.

conforman, según él, algo mucho más significativo en el texto de PLATÓN; algo que DERRIDA se atreve a llamar un “sistema”. Quizás pueda parecer que el argumento de DERRIDA es un tanto oscuro, en la medida en que no quiere aceptar una mera transposición de significados, que sería lo habitual, y en tanto que no ofrece razones explícitas para renunciar a una lectura de ese tipo. Pero al menos su argumento señala algo significativo: no podemos desconocer el poder de los términos “padre” e “hijo” ni reducirlos, en tanto *mitemas*, a meras “imágenes” ilustrativas ajenas a un concepto “puro” del *logos* que, como muestra DERRIDA —en su señalamiento de las múltiples referencias entrecruzadas y de las variadas superposiciones de tradiciones— no aparece nunca en el *Fedro*.

Al haber sido señalado el origen del valor de la escritura, su estatuto se precisa cuando se hace manifiesto el hecho de que el *logos*, sin la asistencia de su padre, *no es más que escritura*. En esto radicaría la especificidad de la escritura<sup>161</sup>. El *logos* requiere, en tanto criatura, de la asistencia y *presencia* del padre. Sin el padre, el *logos* muere, pues su vitalidad depende del aliento que su origen y fuente de valor le imprimen. «Pues eso es, Fedro—dice Sócrates comentando el mito—, lo terrible que tiene la escritura y que es en verdad igual a lo que ocurre con la pintura. En efecto, los productos de ésta se yerguen como si estuvieran vivos, pero si se les pregunta algo, se callan con gran solemnidad. Lo mismo les pasa a las palabras escritas. Se creería que hablan como si pensarán, pero si se les pregunta con el afán de informarse sobre algo de lo dicho, expresan tan sólo una cosa que siempre es la misma. Por otra parte, basta con que algo se haya escrito una sola vez, para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa decir a quiénes les debe interesar y a quiénes no. Y cuando es maltratado, o reprobado injustamente, constantemente necesita de la ayuda de su padre, pues por sí solo no es capaz de defenderse ni de socorrerse a sí mismo»<sup>162</sup>. Como toda criatura, el *logos* es un ser vivo, un *zoon*, un organismo engendrado, precisa DERRIDA, sin distanciarse de la

<sup>161</sup> Cf. *Ibid.*, p. 113.

<sup>162</sup> *Fedro*, 275 d–e.

letra del diálogo platónico. Pero en su exposición, DERRIDA subraya algo nuevo que no necesariamente estaba implicado en la tesis inicial a propósito del estatuto de la escritura desde el punto de vista moral. *Orgánicamente*, se anota ahora, la escritura debería someterse a las leyes de la vida y sobre todo a su ley fundamental: tener un principio y un fin. Cumplir con este requisito es lo que haría que un discurso escrito fuese "conveniente"<sup>163</sup>. Hay que destacar en este punto que DERRIDA pone entrecomillas el término "conveniente". ¿Duda DERRIDA del valor moral que puede tener el aspecto orgánico de un discurso? Se podría decir, en principio, sea lo que sea que DERRIDA "haya creído", que lo orgánico, al ser una cuestión de *estructura y constitución*, resulta ser un aspecto "independiente" del valor moral del discurso. Pero el asunto no es tan simple, pues sólo el discurso (*logos*) que *es vivo* es el que sería *digno* de ser llamado hijo de su padre.

Meditemos el asunto más detenidamente. Todo *logos* es un hijo. Aquí no cabe decir que "incluso el discurso vivo es un hijo". Antes bien, lo que hay que decir, si seguimos la lectura de DERRIDA en este aspecto, es que *sobretudo* es el discurso vivo el que *es* hijo. El discurso escrito es hijo también, pero hijo extranjero, hijo no natural. Por ello es abandonado y es huérfano. Siendo extranjero, huérfano y suficientemente arrogante para pretender *reemplazar* a su padre, el discurso escrito es triplemente rechazado. No es *digno* de ser hijo; es un engendro carente de nobleza. El discurso escrito *debería* ser bien nacido, de buena raza, natural. Así, resalta DERRIDA, Sócrates interpelaba (¿invocaba?) a los discursos (*logoi*) llamándolos "nobles criaturas" (*guennaia*). Todo organismo engendrado por el padre *debería* ser "presencia responsable" de su progenitor, pero es el progenitor el que a fin de cuentas responde por él. La herencia hace al hijo responsable y *deudor* de su padre. El discurso escrito, siguiendo este sistema de oposiciones lógicas, debería también comportarse como un buen hijo que reconoce su deuda y que se presenta en lugar de su progenitor responsablemente. Sin embargo, el discurso escrito aunque debería hacerlo no lo hace. ¿Por qué no lo hace? ¿Por qué no es un buen suplemento?

<sup>163</sup> Cf. "La farmacia de Platón", p. 117.

En primer lugar —y podrá verse en las tres razones que siguen el razonamiento de la *Traumdeutung*<sup>164</sup>—, el discurso escrito no responde por su padre, al ponerse en su lugar, por impotencia esencial, porque la substancia del discurso, similar a la substancia de la pintura, impide que responda. El discurso escrito es, en ese sentido, un artificio impotente que no llega al rango de arte; un "hijo" que nace sin las propiedades vitales de un buen hijo, una simiente improductiva. Pero desde esta perspectiva es difícil comprender la acusación que se le hace a la escritura: el discurso escrito debería responder por su padre, pero no puede; ¿cómo puede entonces acusársele su impotencia *originaria* si no está en la posibilidad de responder ante un deber? Pregunta que sólo se puede plantear obviamente partiendo del supuesto de que sólo tiene deberes el que está vivo, esto es, el que *puede responder por sí mismo*.

En segundo lugar, si el discurso escrito no responde por su padre al ponerse en su lugar es por maldad inherente; es porque Thamus ha dictaminado con su valoración negativa el carácter específico y constitutivo de la escritura desde su origen. Aquí, el mito cumpliría el papel de relato de origen, y como buen relato de origen señalaría el valor inherente de lo escrito. Pero la maldad inherente del discurso escrito, así aceptada, impide entender cómo se puedan hacer escritos por divertimento para recordar verdades que en la vejez pueden ser olvidadas. Desde esta perspectiva, hasta el diálogo platónico mismo, en tanto que escrito, queda condenado. Suponiendo, obviamente, que PLATÓN tuviera que ser consecuente y actuar conforme a sus creencias.

<sup>164</sup> «Si, en lugar de meditar, la estructura que hace posible semejante suplementariedad, si en lugar sobre todo de meditar la reducción mediante la cual "Platón-ROUSSEAU-SAUSSURE" intenta inútilmente dominarla en un extrañío "razonamiento", nos contentásemos con hacer aparecer la "contradicción lógica", habría que reconocer en ella el famoso "razonamiento del caldero", el mismo que Freud recuerda en la *Traumdeutung* para ilustrar con él la lógica del sueño. Queriendo que todas las posibilidades estén de su parte, el litigante acumula los argumentos contradictorios: 1. El caldero que os devuelto está nuevo; 2. Los agujeros ya los tenía cuando me lo prestasteis; 3. Además, no me habéis prestado ningún caldero. Igualmente: 1. La escritura es rigurosamente exterior e inferior a la memoria y al habla vivas, a quienes, por lo tanto, no les afecta. 2. Les es perjudicial porque las adormece y las infecta en su propia vida, que sin ella estaría intacta. No habría vicios de memoria ni de habla sin la escritura. 3. Además, si se apela a la hipomnesis y a la escritura, no es por su valor propio, es porque la memoria viva es finita, porque ya tenía huecos antes incluso de que la escritura dejase en ella sus huellas. La escritura no surte ningún efecto en la memoria». ("La farmacia de Platón", p. 165-166.)

En tercer lugar, puede que el discurso escrito no responda por su padre al ponerse en su lugar no en virtud de una imposibilidad esencial o de una maldad inherente, sino en virtud de un abuso por parte de un tercero. En tanto que huérfano, el discurso escrito está a merced de cualquiera. No por ello es esencialmente neutro o inocente, lo cual puede pensarse que está fuera de duda en la medida en que el texto platónico es explícito al respecto y confiamos en la letra del texto. Es un error considerar que la escritura es inofensiva, en virtud de su inocencia originaria —señalada por la ingenuidad con la que Theuth la crea del mismo modo como inventa otros juegos como los dados y las damas. La escritura mantiene su *poder*, un poder que a primera vista se nos presenta como benéfico y que luego es condenando por perjudicial, pero un poder al fin y al cabo. Sin embargo, puede considerarse al discurso escrito como un hijo que por su condición esencial *puede* perder la vital asistencia de su padre, radicando en ello su debilidad. Al mismo tiempo que tiene un poder, hay que reconocer que la escritura tiene su *debilidad*. Como todo *logos*, necesita del padre para poder sobrevivir. Si el discurso escrito no es debidamente asistido, y aquí la responsabilidad le compete al padre, el discurso puede perder su carácter orgánico, su estructura y constitución, muriendo; pero engañando con su poder, que consistiría básicamente, en el de *parecer* algo vivo.

Esta forma de entender el poder y la debilidad de la escritura daría pie a una alternativa: si el discurso puede contar con la presencia de un buen padre (adoptivo, por supuesto), y la *logografía* es más que un tratado de elementos y se convierte en un conjunto de criterios *orgánicos*, el discurso escrito podría ser, a pesar de la condena, un buen hijo y no el engendro innoble que usualmente es. Pero con ello, lo que se indicaría, es que el padre *necesita* en todo caso de su hijo. Depende de él para completar su tarea y debe responder por él. Lo que se opone precisamente a la tan mentada independencia (y no-responsabilidad) del padre.

DERRIDA recuerda en su lectura del *Fedro* que el *pater* es también el “jefe”, el “capital” y el “bien”. Al “bien mismo” no se lo puede mirar a los ojos, como lo señala la *República*<sup>165</sup>, citada por DERRIDA, para señalarnos que

<sup>165</sup> Libro V, 506 e; Libro VII, 515 c y ss.

el hijo, el retoño (*ekgonos*) es también el *rédito* (*tokos*)<sup>166</sup>. Según esto, la expresión “padre del discurso” hay que tomarla con cautela, pues no podemos identificar tan fácilmente al *pater* del *logos*, al Bien en sí mismo, con un autor de discursos, con un “logógrafo” como Lisias o PLATÓN, o con un hablante como Sócrates o con un lector como Fedro, a menos que lo hiciéramos por una especie de analogía. “Padre de un discurso” puede ser una expresión aplicable a un escritor u orador sólo en el sentido de un “suplente” del *pater* del *logos*, que engendra intereses o réditos cuya fuente originaria es el capital que es el Bien. Tales intereses son engendrados, evidentemente, no tanto por el padre suplente, sino por el Bien. Ganancias que como un don recibimos de la fuente originaria de todo capital y por las cuales, en tanto que padres sustitutos, tenemos que responder. Un discurso, oral o escrito, monológico o dialógico, debe, por la deuda contraída, responder a su condición de hijo. Pero, el discurso escrito, por sí mismo, por su inocencia, es, antes que tenga que responder al *pater*, antes que tenga que comparecer ante el *pater* (si es que sobre un tiempo así podemos hablar, ya que no es un tiempo *histórico*), un discurso que no tiene responsabilidad alguna y que depende para ello del padre suplente. Sólo que a diferencia del discurso oral puede quedar abandonado por el padre suplente, como sucede con el discurso de Lisias, suplantando a su vez al padre suplente, y cometiendo parricidio sin proponérselo. Si el discurso así abandonado a su letra carece de alma, si no está estructurado y constituido orgánicamente, puede, además, sin estar vivo, *parecerlo*, y hacer creer que su inmutabilidad y eventual posibilidad de ser manipulado y leído sin discreción son prueba de su independencia y de su potencia, como si el discurso pudiese sostenerse a sí mismo. Con ello se engaña; ahí radica su veneno, y la responsabilidad le compete a su padre suplente quien, como un mal médico prescribe un *fármaco* que no puede responder por sí mismo y que necesita de su continua asistencia. Según lo dicho, la palabra oral es “mejor” que la escritura, sin llegar al extremo de considerar cualquier discurso oral como bueno de suyo. El discurso oral también adolece de abandono originario. Con lo que soñaría PLATÓN —dice DERRIDA— es con un *logos* sin *signo*. No es la escritura en su sentido habitual la que es condenada en todos los casos. La condena apunta a la

<sup>166</sup> Cf. “La farmacia de Platón”, p. 120 y ss.

valoración que se le otorga y a los motivos por los cuales se la juzga. La acusación está dirigida también al *logógrafo-orador* que no atiende a sus hijos, y claro, al lector-oyente que no sabe ante qué se está enfrentado.

Parece ahora que estamos, siguiendo a DERRIDA, frente a un mapa más complejo de las relaciones de la escritura con su origen. No sólo la mera escritura es un discurso que ha perdido a su padre y que por ello no posee valor por sí misma y necesita de su asistencia. La escritura también puede ser vista como un discurso muerto, un cadáver, o un conjunto de piezas o elementos que pudiendo haber estado integrados de manera orgánica en una estructura constituida según un principio anímico, pueden aparecer ante nuestros ojos de manera dispersa, desorganizada, sin estructura, sin constitución, y por tanto, sin vitalidad, sin alma y sin ser. Habría, pues, a diferencia de la escritura huérfana, un discurso *vivo*, que está siendo asistido continuamente por la presencia del padre. ¿Pero ese discurso, podemos preguntarnos, es el discurso *oral*? Hasta ahora, en la lectura de DERRIDA, tal posibilidad no se ha hecho presente sino mediante la alusión a la posibilidad, evidenciada por PLATÓN, que tiene el discurso oral de ser *sostenido* por su padre, y al hecho de que en el diálogo se habla de Fedro y de Lisias como “padres de discursos”, recalándose su deber de responder por sus criaturas. Pero estas alusiones, si bien son significativas, no tienen por qué seducirnos y por ello inducirnos a creer necesariamente que el discurso vivo *es* el oral simplemente por ser *oral*, ya que la expresión “padre del discurso” puede ser aplicable también a los discursos escritos que pueden ser leídos. Por supuesto, cualquiera podría señalar en este punto un objeción obvia: ¿si no es el oral, entonces cuál? El discurso vivo que es reproducción del *padre*, que es *repetición* del padre, que no se distingue de él, que no se separa de él y que en últimas es el padre mismo, del que el discurso oral, en primera instancia, sería el “más noble” sólo por comparación con el hijo más bastardo de todos, la escritura, sea pretenciosa, sea sólo un juego. La cadena genealógica y jerárquica no se detiene, no tendría por qué detenerse. No sólo hacia “abajo”. También hacia “arriba”. Pues el padre nunca se nos muestra como tal, como origen puro, como Sol o Bien al que no se puede mirar directamente. Sólo se nos muestra ya como hijo. Su ser *es como* el de su hijo. Un “es como” que lo que señala es la aporética dependencia del padre al hijo, y no a cualquiera, sino al más bastardo de todos, que por un movimiento de escritura —

precisamente de *escritura*— se levanta como el discurso vivo, como el *logos*. No debe sorprender por ello que PLATÓN afirme que el discurso vivo, hermano legítimo de la escritura, es una *escritura*: «Sóc.—Entonces, ¿qué? ¿Hemos de ver otro discurso hermano legítimo de éste, de qué modo nace, y cuánto mejor y más capacitado crece? FEDRO.—¿Qué discurso es ése, y de qué manera dices que nace? SÓC.—Es aquel que unido al conocimiento se escribe en el alma del que aprende; aquel que por un lado sabe defenderse a sí mismo, y por otro hablar o callar antes conviene. FEDRO.—Te refieres al discurso que posee el hombre que sabe, a es discurso vivo y animado, cuya imagen se podría decir con razón que es el escrito»<sup>167</sup>.

¿Pero no es acaso esta mención de la “escritura en el alma” una mera “metáfora”? DERRIDA comenta así este pasaje: «Sin duda se tiene normalmente la impresión de estar aquí ante una “metáfora”. Platón — ¿por qué no y qué importancia tiene?— lo creía quizá también en el momento en que tenía lugar, comenzaba incluso, sin duda, la historia de una “metáfora” (inscripción, impresión, marca, etc.) de la que la filosofía no podrá ya prescindir, por poco crítico que sea su tratamiento»<sup>168</sup>. Sin insistir tanto en la cuestión del “ser” de la “metáfora” y poniéndonos en todo caso en guardia con respecto a la posibilidad de reducir este pasaje a un “desliz terminológico”, lo inquietante aquí es, a primera vista, la *clase* de metáfora propuesta por PLATÓN. El habla viva está siendo descrita en términos de su simulacro, de aquello que se quiere expulsar. Pero ese gesto corresponde a una necesidad, a una ley que es la ley de la transgresión de toda ley. «Según un esquema —escribe DERRIDA— que dominará toda la filosofía occidental, toda buena escritura (natural, viva, sabia, inteligible, interior, hablante) se opone a una mala escritura (artificiosa, moribunda, ignorante, sensible, exterior, muda). Y la buena no puede ser designada más que en la metáfora de la mala. La metafóricidad es la lógica de la contaminación y la contaminación de la lógica. La mala escritura es, a la buena, como un modelo de designación lingüística y un simulacro de esencia. Y si la red de las oposiciones de predicados que relacionan una escritura con la otra tiene en su malla a todas las oposiciones conceptuales

<sup>167</sup> Fedro, 276 a.

<sup>168</sup> “La farmacia de Platón”, p. 226.

del "platonismo" —considerado aquí como la estructura dominante de la historia de la metafísica— se podrá decir que la filosofía se ha jugado en el juego de esas dos escrituras. Aun cuando no quería distinguir más que entre habla y escritura»<sup>169</sup>.

Después de haber sugerido que las alusiones del diálogo platónico a la naturaleza y efectos de variadas formas de *fármaco* no eran meras coincidencias gratuitas, DERRIDA argumenta el carácter poco arbitrario del mito platónico de Theuth. Según DERRIDA, PLATÓN ha debido conformar su relato a poderosas exigencias: leyes de estructura que someten la organización del mito de Theuth. Por más que se le atribuya a PLATÓN la autoría original del mito, este manifiesta un eventual contagio interno con otros mitemas no necesariamente griegos, mitemas en los cuales se puede descubrir la necesidad estructural que vigila la composición de la fantasía platónica. ¿Cuáles son esas leyes de estructura? ¿Qué necesidad interna regula el mito y lo hace comparable con otros mitos no griegos como los egipcios? Se trata ante todo de un sistema de oposiciones categoriales: padre/hijo, habla/escritura, sol/luna, vida/muerte, etc. En estas oposiciones las relaciones que se establecen dentro de cada pareja están jerarquizadas, siempre hay alguna categoría que prima sobre la otra. En esas jerarquías se puede descubrir la extraña lógica del suplemento; lógica según la cual la categoría subordinada de cada pareja de oposiciones suplanta violentamente, bajo la forma del añadido, a la categoría principal. Veamos cómo explica DERRIDA esa lógica del suplemento en la comparación que hace entre las referencias conocidas al dios egipcio de la escritura (Thot o Zot) y el personaje de Theuth en el mito del *Fedro*.

A pesar de la multiplicidad de aspectos bajo los cuales se representa a Zot, DERRIDA cree descubrir en todos ellos algunos rasgos que pueden funcionar como invariantes, posibilitándose así una caracterización más precisa de su personalidad. Sin embargo, DERRIDA advierte de entrada que la función de Zot parece ser precisamente trabajar «por la dislocación subversiva de la identidad en general»<sup>170</sup>. Habría pues una paradoja en

<sup>169</sup> Ibid., p. 227.

<sup>170</sup> Ibid., p. 127.

intentar definir al dios de lo indefinido. ¿Quién es Zot? En su reconstrucción de los elementos que los especialistas han hecho sobre la mitología egipcia, DERRIDA nos recuerda que Zot es un dios subordinado y engendrado que cumple un papel análogo al de Hermes en la mitología griega. Zot es el portavoz y mensajero del dios solar oculto Amon-Re. Mientras que Amon-Re es el dios creador que habla y que crea al hablar, Zot, en palabras de DERRIDA, es "el dios del significante"<sup>171</sup>. El habla de Zot es secundaria y se limita a representar un pensamiento divino ya formado. A Zot no sólo se le atribuye la creación de la escritura, no sólo es el modelo de los escribas que registra los libros como "amo de las palabras divinas", no sólo es «el secretario de Re y de los nueve dioses, jerogramata e hipomnetógrafo»<sup>172</sup>; también es el dios que ha diferenciado las lenguas, constituyéndose al mismo tiempo en el autor de la pluralidad de formas de habla y en el creador de la diferencia, pues, según arguye DERRIDA, ambos problemas, el de la pluralidad y la diferencia, son aquí en su origen inseparables.

Pero Zot, el mensajero subordinado de habla secundaria, el dios de la diferencia, también es el dios que en ocasiones asume el papel de su padre, se pone en su lugar, lo sustituye. Cuando Zot asume el papel de dios de la palabra creadora es sustituyendo a Re, en la forma de un añadido o complemento (una "suma") que termina por reemplazarlo en su ausencia y desaparición esencial<sup>173</sup>, hasta el punto que lo suplanta. La escritura, creación y arte de Zot, es según esto, un *suplemento* del habla, y su sustitución, afirma DERRIDA, no puede ser sino violenta. ¿En qué consiste esa violencia? Por un lado, Zot termina apropiándose de todos los atributos de su padre, hasta el punto que difícilmente se puede distinguir de él. Por otro, Zot es también usurpador y conspirador pérfido en la imbricada historia de Osiris, ayudando a los hijos a desembarazarse de su padre y a los hermanos a desentenderse de sus hermanos de igual modo. Pero, el entramado de características de Zot es aún más amplio. Zot es también el dios de la muerte. En las representaciones del juicio a los muertos en los

<sup>171</sup> Ibid., p. 130.

<sup>172</sup> Ibid., p. 235.

<sup>173</sup> Ibid., p. 131.

infiernos, Zot aparece frente a Osiris pesando el corazón de los muertos. Zot es un jefe de protocolo funerario y también es el dios que calcula los días de la vida. ¿Qué relación hay pues entre la muerte y la escritura? Precisamente en el *Fedro*, subraya DERRIDA, el invento del *fármaco*, atribuido a Theuth, es reprochable por pretender sustituir mediante signos sin vida —esto es: muertos, al modo de una pintura muda— el habla viva de la que la escritura pretende prescindir. Zot se *opone* a su otro, a su padre, *supliéndolo*; «se añade y se opone repitiéndolo o teniendo su lugar»<sup>174</sup>. La oposición Re/Zot se rige bajo la original lógica del suplemento. Pero si al mismo tiempo es el dios de la resurrección, de la muerte como repetición de la vida y de la vida como repetición de la muerte; se trata, en suma, como dice DERRIDA, de un dios «del paso absoluto entre los opuestos»<sup>175</sup>. Siendo el dios del número y de la repetición, Zot es el dios de la no identidad, como ya había sido anunciado: es a la vez «su padre, su hijo y él. No se deja asignar un puesto fijo en el juego de las diferencias»<sup>176</sup>. Zot no tiene, en esa medida, ni puesto ni nombre propio<sup>177</sup>, al ocupar siempre el lugar que no es suyo, lugar que DERRIDA denomina como el “lugar del muerto”. Zot no está nunca presente: «su propiedad es la impropiidad, la indeterminación flotante que permite la sustitución y el juego...del que también es el inventor»<sup>178</sup>. Con estilo heideggeriano concluye DERRIDA: “ningún estar—allí le pertenece como propio”<sup>179</sup>.

¿Cuál es pues el dominio privilegiado de la acción de Zot? Creador de juegos y artilugios, este jefe de protocolo funerario y modelo de los escribas, no sólo sabe poner fin a la vida sino que también cura a los enfermos y a los muertos. Zot es el dios de la “medicina”, del *fármaco*, de la ciencia y droga oculta, de aquel espacio de ciencia y magia dominado por el paso entre la vida y la muerte. Dios del remedio y del veneno, enfatiza DERRIDA, y con ello nos ofrece una muestra del carácter ambivalente de la

<sup>174</sup> Ibid., p. 138.

<sup>175</sup> Ibidem.

<sup>176</sup> Ibidem.

<sup>177</sup> Sobre el problema del nombre propio en DERRIDA baste en principio confrontar la sección “La guerra de los nombres propios” de *De la gramatología*, Ed. cit. pp. 140 y ss.

<sup>178</sup> “La farmacia de Platón”, p. 138.

<sup>179</sup> Ibid., p. 139.

escritura. La escritura, al ser *fármaco*, no sólo se rige bajo la lógica del suplemento, sino que además no tiene, propiamente hablando, identidad.

#### EN LA “SUPERFICIE” DEL TEXTO

Hasta ahora he traducido la palabra griega *phármakon* por “fármaco”, manteniendo a la vez la transcripción “*fármakon*” en las citas de “La Farmacia de PLATÓN”, tal y como lo hace el traductor al castellano. Pero lo cierto es que la palabra griega *phármakon* admite varias traducciones. Tales traducciones dependen por supuesto de las intenciones del traductor, aun en el caso en el que el traductor quiera ser *fiel* al texto originario. DERRIDA llama la atención sobre el papel de la traducción en nuestra comprensión, no sólo en virtud de una tesis vaga y general referente a las dificultades obvias de toda traducción, sino en virtud del carácter específico del término *phármakon*. En efecto, podría pensarse simplemente que *phármakon* significa, *por un lado* remedio, y *por otro lado* veneno. Pero con ello se estaría sugiriendo que bastaría con traducir adecuadamente el término según el contexto para eludir la ambigüedad. Sin embargo, la ambigüedad del *phármakon* es más compleja de lo que se podría pensar, pues al suponer que podemos traducir *phármakon* como veneno o como remedio según el contexto, estamos suponiendo también que sus dos sentidos son excluyentes<sup>180</sup>, que no hay más alusiones significativas relevantes para la traducción a parte de esos dos sentidos, y que *sabemos* cuándo es pertinente traducirlo por alguna de las dos opciones. Pero de estas tres cosas no estamos seguros.

Es evidente que *phármakon* es intraducible si entendemos por traducción la posibilidad de encontrar un término perfectamente equivalente que contenga el mismo tipo de remisiones y opere con el mismo sistema de oposiciones que sería característico del término “original”. De suyo es imposible, según esta idea de traducción, establecer una biyección entre

<sup>180</sup> Lo que es más evidente, por supuesto, al traducirlo al francés. El sentido común de la palabra “fármaco” en castellano es, en todo caso, el de “medicamento”. Cf. *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia.

los términos de una lengua y otra, asignando correspondencias unívocas, porque al traducir podemos perder la ambigüedad misma que al *phármakon* le es esencial. Con esto no se está negando el hecho de que las traducciones, adaptadas a los contextos, sean "exactas". Pero es claro que su "exactitud" puede borrar en buena medida otros polos de significado "propios" de la palabra griega. Su ambigüedad, es más que una ambivalencia de sentidos. Pensar que la traducción resuelve los problemas de la ambigüedad del texto no sólo es una renuncia al texto, a lo que el texto "originariamente" es, sino también un desconocimiento del hecho de que la traducción misma es posible en virtud precisamente de la ambigüedad "originaria". Así que traducir por alguno de los términos de la ambivalencia no es resolver el "problema" de la ambigüedad sino generar un problema real de lectura, problema que quizás no se pueda evitar. Pero el "problema" va más allá de la simple "polisemia". Comentando la traducción habitual hecha al francés de *phármakon* por "remedio", en algunos pasajes claves, DERRIDA señala: «*Remedio*, más de lo que, sin duda, lo harían "medicina" o "droga", anula la referencia virtual, dinámica, a los otros usos de la misma palabra en la lengua griega. Semejante traducción destruye, sobre todo, lo que más tarde denominaremos la escritura anagramática de PLATÓN, interrumpiendo las relaciones que en ella se tejen entre diferentes funciones de la misma palabra en diferentes lugares, relaciones virtual pero necesariamente "citativas". Cuando una palabra se inscribe como la cita de otro sentido de la misma palabra, cuando el proscenio textual de la palabra *fármacon*, aún significando *remedio*, cita, re-cita y da a leer lo que *en la misma palabra* significa, en otro lugar y a otra altura de la escena, *veneno* (por ejemplo, pues *fármacon* quiere decir aún más cosas), la elección de una sola de esas palabras francesas por el traductor tiene como primer efecto neutralizar el juego citativo, el "anagrama", y en último término sencillamente la textualidad del texto traducido»<sup>181</sup>. Una palabra es una cita y como tal remite a todas sus posibles apariciones en otros lugares o contextos. Lo que significa, entre otras cosas, que no hay un significado previo a todos los "usos" o apariciones de la palabra y que así la palabra se rija por el "contexto" particular en el que en cada caso aparece, ni siquiera ese "contexto" asegura su significado de manera plena en cada

<sup>181</sup> "La farmacia de Platón", p. 146.

caso. El "problema", me cito, va más allá de la simple "polisemia". De lo que se trata es de señalar lo "indecible" del *phármakon*.

Cito, pues, a DERRIDA, quien hablando de "himen" y de Mallarmé, nos dice que lo que es aplicable al signo "himen" es aplicable, *mutatis mutandis*, a los signos *fármaco*, *suplemento*, *différance*, etc. y a todas las "palabras" que admiten en su juego indecible la contradicción y la no-contradicción sin relevo dialéctico: «La "indecibilidad" no se refiere aquí a ninguna equivocidad enigmática, a ninguna ambigüedad "historial", al misterio poético de la palabra [...] a la ambivalencia inagotable de una palabra de la lengua "natural", y menos aún a ninguna "*Gegensinn der Urworte*" (Abel). No se trata ahora de repetir [...] lo que HEGEL escribió sobre palabras alemanas como *Aufhebung*, *Urteil*, *Meinen*, *Beispiel*, etc., maravillándose de esa suerte que instala una lengua natural en el elemento de la dialéctica especulativa. Lo que ahora cuenta no es la riqueza léxica, la infinidad semántica de una palabra o de un concepto, su profundidad o su espesor, la sedimentación en ella de dos significaciones contradictorias (continuidad y discontinuidad, interior y exterior, identidad y diferencia, etc.). Lo que ahora cuenta es la práctica formal o sintáctica que la compone y la descompone. Hemos fingido reconducir todo a la palabra [...] Pero el carácter de significante irremplazable, que todo parecía concederle, estaba colocado allí como una trampa. Esa palabra, esa silepsia, no es indispensable, la filología y la etimología no nos interesan más que secundariamente y la pérdida [...] no resultaría irreparable [...]»<sup>182</sup>.

Quizás, sin embargo, se estaría tentado aquí a pensar que habría una traducción siempre más adecuada de *phármakon* que la habitual palabra *remedio*. Las palabras "droga", "medicina" o el simple "fármaco", permitirían con mayor facilidad insinuar los variados sentidos de *phármakon* sin generar el efecto indeseable de "reducir" su significado a uno de los polos posibles de sentido. Sin duda alguna "remedio" es una traducción posible, pero ella se limita a hacer evidente la racionalidad transparente y terapéutica de la técnica, eliminando el sentido mágico y difícilmente controlable del *phármakon*. Sin embargo, DERRIDA no se está

<sup>182</sup> DERRIDA, J. "La doble sesión", en *La diseminación*, Ed. cit., pp. 330-331.

limitando a afirmar que debemos preferir una traducción a otra. La traducción “remedio” es el resultado, inevitable de algún modo, de las diferencias que una lectura del texto impone en sus traducciones y en sus lecturas. Cuando Robin traduce en francés *phármakon* por “remedio”, en el pasaje del mito de Theuth en el que éste le presenta su invento al rey Thamus, no hace otra cosa que seguir la “lógica” del texto. Veamos la traducción de ROBIN: «Mais, le tour venu d'envisager les caractères de l'écriture: Voici, ô Roi, dit Theuth, une connaissance qui aura pour effet de rendre les égyptiens plus intruits et plus capables de se remémorer: mémoire aussi bien qu'instruction ont trouvé leur remède!»<sup>183</sup>. La intención de Theuth en este pasaje es clara, como confirmará el mismo texto líneas más adelante en el momento en que Thamus lo acuse de haber presentado como benéfica su creación, indicando que lo ha hecho así en virtud del cariño que un padre tiene por sus hijos. Theuth quiere hacer valer su producto y por eso lo presenta por su cara más tranquilizadora: es una *medicina*, en palabras de DERRIDA, que produce, repara, acumula, remedia, «aumenta el saber y reduce el olvido»<sup>184</sup>. En este sentido, la traducción de *phármakon* por “remedio” no puede decirse que sea inexacta, pues es adecuada al “contexto”. No es una “mala” traducción, porque a pesar de cancelar las otras lecturas de la palabra *phármakon* que operan en la lengua griega, al mismo tiempo nos recuerda lo citativo, lo anagramático de la escritura. Sin embargo, sin las otras lecturas canceladas por la traducción —que se ve claramente que es una decisión, una herida en el texto—, afirma DERRIDA, sería imposible comprender el juicio condenatorio de Thamus a la escritura. Se niega también en la traducción, al escoger la opción “remedio”, la escritura anagramática, el juego citativo, en el que en una misma palabra se citan sus múltiples sentidos, sentidos que no son independientes del lugar y la función de la palabra en cada parte del texto, pero que se relacionan de tal modo que en cada aparición de la palabra los encontramos tejidos.

<sup>183</sup> 274 e, en la traducción de ROBIN, *Op. cit.* Gil Fernández (Loc. Cít.) traduce al castellano: “Pero una vez que hubo llegado a la escritura, dijo Theuth: Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y aumentará su memoria. Pues se ha inventado como un *remedio* de la sabiduría y la memoria.” Los subrayados son míos.

<sup>184</sup> “La farmacia de Platón”, p. 144.

Independientemente del problema de saber qué traducción sea la más adecuada (problema que, como he mostrado, difícilmente DERRIDA esté dispuesto a resolver —aunque podamos sospechar de ello— en la medida en que afirma no creer en la posibilidad de encontrar lecturas privilegiadas de un texto), hay que indicar que, además de remitir a muchos más términos que la simple traducción ambivalente “remedio” o “veneno”, los posibles campos de significación de la palabra *phármakon* no son excluyentes. Aún en el caso en el que estemos hablando de sólo dos polos de sentido, “remedio” no excluye por completo a “veneno”. Existe una transpolación de sentidos que afecta indiscutiblemente al *phármakon*, si es que “*phármakon*” no es el nombre de la transpolación misma, hablando “derridianamente”. Con su particular caracterización de la escritura, Theuth *juega* con la palabra interrumpiendo la comunicación entre sus dos sentidos opuestos<sup>185</sup>. El juicio de Thamus no hace otra cosa que restituir la comunicación entre los sentidos y el cruce de fronteras al recordar que el efecto del fármaco es irritar el mal, agravarlo y no remediarlo. Según Thamus, Theuth valoriza a la escritura describiendo el efecto “contrario” al que cabría esperar de un fármaco. Según Thamus, Theuth ha hecho pasar una cosa por otra: particularmente por su contrario, lo que es más grave aún. Desde el punto de vista del *sol*, de Thamus, del rey, Theuth se ha engañado o quiere engañarle al pretender pasar por *remedio* lo que no lo es. Thamus dirá en efecto que la escritura es un fármaco: lo que negará será su efecto positivo, su destino, su función, tal y como Theuth quiere presentarla. Al traducir *phármakon* por *remedio*, argumenta DERRIDA, se está otorgando a las palabras de Theuth un sentido que estaría señalado por el juicio de Thamus. Desde el punto de vista del *sol*-rey, la valoración que hace Theuth de la escritura es producto de la astucia o de la ingenuidad. Pero la traducción no da cuenta de la restitución, efectuada por el rey, no da cuenta de la transpolación de sentidos propia del fármaco. El efecto de la traducción, reductor de sentido y neutralizador del juego citativo, es, para DERRIDA, el de interrumpir el paso continuo entre fronteras de sentido, tan característico del fármaco: «Sin duda se podría mostrar, y nosotros intentaremos hacerlo en su momento, que esta interrupción del paso entre valores contrarios es ya un efecto propio del “platonismo”, la consecuencia

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 145.

de un trabajo que ya empezó en el texto traducido, en la relación de "PLATÓN" con su "lengua". No existe ninguna contradicción entre esta proposición y la anterior ["la elección de la traducción tiene como efecto neutralizar el anagrama"]. Estando constituida la textualidad de diferencias y de diferencias de diferencias, es por naturaleza absolutamente heterogénea y transige sin cesar con las fuerzas que tienden a anularla»<sup>186</sup>.

El mito de Theuth se inscribiría según esto dentro de un plan general: subrayar la ambivalencia del fármaco para destruir, mediante una "clara" disociación de *origen*, la turbia ambigüedad, la indefinición, la aporía propia de un término que no se deja, después de todo categorizar ni sistematizar: «Por una parte, PLATÓN propone la decisión de una lógica intolerante a ese paso entre los dos sentidos contrarios de una misma palabra, tanto más que semejante paso aparecerá como algo muy distinto de una simple confusión, alternancia o dialéctica de los contrarios. Y sin embargo, por otra parte, el *fármakon*, si se confirma nuestra lectura, constituye el medio originario de esa decisión, el elemento que la precede, la comprende, la desborda, no se deja jamás reducir a ella y no se separa de una palabra (o de un aparato significante) única, que opera en el texto griego y platónico. Todas las traducciones a las lenguas herederas y depositarias de la metafísica occidental tienen, pues, sobre el *fármakon* un efecto de análisis que lo destruye violentamente, lo reduce a uno de sus elementos simples interpretándolo, paradójicamente, a partir del ulterior que lo ha hecho posible. Semejante traducción interpretativa es, pues, tan violenta como impotente: destruye al *fármakon*, pero al mismo tiempo se prohíbe a sí misma el alcanzarlo y le deja intocado en su reserva»<sup>187</sup>.

Toda esta consideración detenida sobre el problema de la traducción puede parecer desde cierto punto de vista una discusión superficial. Pero ese carácter de superficial no hay que negárselo a la lectura de DERRIDA, haciendo un esfuerzo por defender una "profundidad" que DERRIDA NO busca. Si se entiende por "profunda" la lectura que pretende mediante una decisión decirnos lo que el texto en "esencia" u "originalmente" dijo, si "profunda"

<sup>186</sup> Ibid., p. 146.

<sup>187</sup> Ibid., p. 147.

es la lectura que quiere decirnos lo que PLATÓN "en realidad" *quería* decir, no puede decirse con justicia que la lectura de DERRIDA sea "profunda". Tampoco basta con decir entonces que la lectura de DERRIDA es "superficial" en el sentido de no lograr semejante lectura "profunda". Esa pareja de categorías opuestas, esa separación entre lo "profundo" y lo "superficial" hace parte precisamente del sistema de oposiciones que, manifiesto en el fármaco, y por tanto en la escritura, la deconstrucción quiere producir en su *juego*. El texto de DERRIDA no escapa, esto es cierto, a los juicios fundados en esas parejas conceptuales, en el sistema de oposiciones. No tiene derecho a hacerlo. Después de todo es un texto y está regido por la ley que impone toda lengua y la pertenencia a una tradición; tradición que tiene, entre sus "raíces", al texto platónico y al "texto" del "platonismo". Sin embargo, sí podemos evitar creer que DERRIDA escribe sin reconocer el sistema de oposiciones que opera en su reflexión. Precisamente por ese reconocimiento, por esa continua actitud de sospecha, es que DERRIDA es *superficial*. Que sea *superficial* sólo puede significar aquí que quiere atenerse al texto, no para renunciar a las remisiones de significado, sino precisamente para permitir que ellas operen con "toda" libertad. No "total" libertad en el sentido de la ausencia de una ley, pues la ley existe y se hace presente en el juego mismo de la escritura, y la libertad sólo es posible aquí si es entendida como las *posibilidades* de significación que *de hecho y de derecho* le pertenecen a los términos (justamente por no "pertenecerles", por no ser "propias"), *factum a priori*, regulado por la inscripción misma e ineludible. La *profundidad* de la lectura de DERRIDA no la debemos adscribir al eventual aspecto turbio de su escritura (aunque también, pues ¿qué *sophía* no es saber turbio?) sino a la *seriedad* con que asume lo superfluo, a la *seriedad* con que renuncia a la distinción entre voluntario e involuntario renunciando con ello a la distinción entre serio y no-serio, y en suma a la seriedad con que asume el *juego* de no ser "serio".

DERRIDA reconoce que no escapa al efecto "indeseado" de la traducción. La traducción neutraliza la *textualidad*, pues *es una lectura*. El lector DERRIDA debe tomar decisiones, decisiones de lectura que hieren el texto, y no puede renunciar a ese gesto y a sus implicaciones, como por ejemplo, la neutralización de la *textualidad*. El movimiento propio de la *textualidad* en su heterogeneidad es, en palabras de DERRIDA, transigir

con las fuerzas que tienden a anularla. Ya, en el texto mismo, originario, hay un trabajo de traducción, de interrupción entre valores contrarios, que nos hace evidente el no disponer de un texto "original". Lo "originario" del texto, la "mismidad" del texto está abandonada a su traducibilidad, a sus traducciones, a su carácter de texto indefinidamente traducido. Lo "originario" aquí, la lengua griega, no se identifica nunca plenamente con algo "original", inmaculado y siempre lo "mismo". La tensión entre las fuerzas de la *textualidad* por un lado y la *diferencia establecida por la decisión neutralizadora de la traducción* por el otro, es la que define la ley de toda lectura y la *traducibilidad* de todo texto. No es extraño, por ello, que DERRIDA llegue a afirmar que éste es el único tema, en cierto sentido, de su ensayo: «aceptar, seguir y analizar la composición de esas dos fuerzas o de esos dos gestos»<sup>188</sup>.

La traducción de *phármakon* por "remedio" no puede aceptarse como transparente, pero tampoco puede ser rechazada, pues después de todo es una remisión de significado que está en el texto avalada por la interpretación que hace el rey Thamus de la valoración propuesta por Theuth. El fármaco, señala DERRIDA, no es nunca sólo benéfico<sup>189</sup>. El fármaco no es inofensivo, aún cuando se lo considere terapéutico, bien intencionado y eficaz. En todo contexto, por más esfuerzos reductores que hagamos, *phármakon* permanece "intraducible": siempre habrá un traspaso de las fronteras de significado. El remedio, el lado bueno, no está acompañado accidentalmente por el mal que produce. El mal del remedio radica en que *es* un remedio, así como el bien del veneno radica en que *es* un veneno. Y a la inversa, que es la proposición más obvia: el bien del remedio es ser remedio, el mal del veneno es ser veneno.

¿Qué puede ser malo en un remedio? En primera instancia, por más benéfico que sea un fármaco siempre tiene un componente doloroso. DERRIDA nos remite a otros pasajes de los diálogos platónicos y nos recuerda lo dicho en *Protágoras* y en *Filebo*: «El *Protágoras* clasifica a los *fármaca* entre las cosas que pueden ser al mismo tiempo buenas

<sup>188</sup> Ibid., p. 146-147.

<sup>189</sup> Ibid., p. 148.

(*ágatha*) y lamentables (*aniara*) (354 a). El *fármakon* se encuentra siempre cogido en la mezcla (*simmeikton*) de que habla también el *Filebo* (46 a), por ejemplo esa *hibris*, ese exceso violento y desmesurado en el placer que hace gritar a los intemperantes como a locos (45 e), y "el alivio que proporcionan a los sarnosos la fricción y todos los tratamientos similares sin que haya necesidad de otros remedios (*uk ales deomena farmakeôs*)". Ese doloroso goce, ligado a la enfermedad tanto como a su apaciguamiento, es un *fármakon* en sí. Participa a la vez del bien y del mal, de lo agradable y de lo desagradable. O más bien es en su masa donde se dibujan esas oposiciones»<sup>190</sup>. Dejando de lado la cuestión de la "precisión" de estas y otras referencias a otros diálogos —lo que ya a estas alturas no debería ser la cuestión—, lo cierto es que DERRIDA prepara con ello el terreno para la caracterización, quizás más documentada, del fármaco como *artificio*. Según DERRIDA, PLATÓN no haría con ello sino continuar la tradición griega, particularmente la de los médicos de Cos<sup>191</sup>. La enfermedad tiene su propio ciclo de vida y, como un organismo vivo, se debe desarrollar conforme a sus normas y ritmos propios. El fármaco afecta, en este sentido, el desarrollo natural de la enfermedad, desviando las formas en las cuales normalmente la enfermedad debe crecer, vivir y cumplir su ciclo. Semejante tesis no sólo la encontramos en el *Fedro* a propósito de la escritura; también la vemos ampliamente desarrollada en el *Timeo*, diálogo en el que se afirma que el mejor movimiento del cuerpo es aquel que nace desde su propio interior. Citando un largo pasaje del *Timeo*<sup>192</sup>, DERRIDA observa varios puntos significativos que se pueden desprender del tratamiento platónico del fármaco. En primer lugar, DERRIDA señala cómo justo en el momento en el que el contexto autoriza la traducción de fármaco como remedio, es subrayada su nocividad. En segundo lugar, en la medida en que la vida natural sólo debe obedecer a su

<sup>190</sup> Ibidem.

<sup>191</sup> Entre los que figura el renombrado HIPÓCRATES. En la escuela de Cos se desarrolló por vez primera la idea de una patología *general* opuesta a la idea entonces prevaleciente de que las dolencias se encontraban limitadas a un determinado órgano. Según esta escuela los procesos enfermizos se derivan de una reacción natural a una situación de desequilibrio de los humores, estando constituidos por tres fases: *apepsia*, caracterizada por el apareamiento del desequilibrio; *pepsis*, en la que la fiebre, la inflamación y el pus se derivan de la reacción del cuerpo; y la *crisis* o *lysis* en la que se da la eliminación, respectivamente brusca o lenta, del exceso de los humores.

<sup>192</sup> Se trata de 89 a-d. Cf. "La farmacia de Platón", pág 150 y ss.

propia ley, la enfermedad natural es definida como reacción a la agresión extraña, como *alergia*. En tercer lugar, la enfermedad es autónoma y autómeta, lo mismo que la salud, y por ello, ante la presencia del fármaco, la enfermedad desplaza los lugares del mal para resistirse a la agresión en un movimiento de *metástasis*. En cuarto lugar, sólo Dios no tiene *alergia*, pues no tiene relación alguna con su exterior. El ser vivo que no es perfecto, que sí se relaciona con sus "otros", en cambio, tiene una duración limitada, pues la muerte ya está prescrita en su constitución esencial. El sistema de los cuatro rasgos de la enfermedad señalados en el *Timeo* reaparece en el *Fedro* en el momento en el que el rey Thamus, dice DERRIDA, desprecia al fármaco de la escritura. El fármaco es enemigo de lo sano y de lo enfermo<sup>193</sup> y eso significa que el fármaco no hace otra cosa, en tanto que artificio, que irritar la enfermedad: «Contraria a la vida, la escritura —o, si se quiere, el *fármaco*— no hace más que *desplazar* e incluso *irritar* el mal. Tal será, en su esquema lógico, la objeción del rey a la escritura: con pretexto de suplir a la memoria, la escritura nos hace más olvidadizos; lejos de acrecentar el saber, lo reduce. No responde a la necesidad de la memoria, apunta a un lado, no consolida la *mneme*, sino únicamente la *hipomnesis*. Actúa, pues, como todo *fármaco*»<sup>194</sup>.

En el *Timeo* y en el *Fedro*, *fármaco* significa: lo que desplaza y multiplica los efectos de lo negativo *aparentando* producir lo positivo y anulando lo negativo. No es que el fármaco ora se comporte positivamente, ora negativamente. Su naturaleza, *artificiosa*, es siempre sospechosa, produce desconfianza. El fármaco enferma, si se puede decir así, la vida de la enfermedad. Pero, el fármaco sólo puede producir el efecto inverso al esperado si su *poder* es ambiguo. En el *Filebo* y en el *Protágoras*, afirma DERRIDA, el fármaco es benéfico pero *parece* malo porque es doloroso. Se trata de una *buena* ambigüedad. Entre tanto, en el *Fedro* y en el *Timeo* nos hallamos ante una *mala* ambigüedad. La ambigüedad de la ambigüedad. El caso de la escritura es pues, al decir de DERRIDA, grave<sup>195</sup>. La escritura es nefasta, en el juicio de Thamus, precisamente porque es externa al ser

<sup>193</sup> "La farmacia de Platón", pág. 149.

<sup>194</sup> Ibid., p. 149.

<sup>195</sup> Ibid., p. 154.

vivo. Como todo artificio, desde el punto de vista del sol, del rey, la escritura es ajena a la vida propia del *logos* al que pretende socorrer, afecta la memoria (la *mneme*) y produce el efecto contrario al que se suponía estaba destinada: «Si creemos, pues, al rey fiándonos de su palabra, es a esa vida de la memoria a lo que el fármaco de la escritura vendría a hipnotizar: fascinándola, haciéndola salirse entonces de sí y adormeciéndola en monumento. Confiando en la permanencia e independencia de sus *tipos* (*tipoi*), la memoria se dormirá, no se mantendrá más, no se afanará ya por mantenerse tensa, presente, lo más próxima posible de la verdad de los seres. Fascinada por sus guardianes, por sus propios signos, por los tipos encargados de la guardia y vigilancia del saber, se dejará tragar por *Lecé*, invadir por el olvido y el no-saber».

La decisión del rey es la de dominar y destruir el poder ambiguo del *fármaco* mediante una distinción tajante entre lo bueno y lo malo. La escritura, por artificiosa y exterior, por irritar el mal que pretende curar, por aparente, por productora de opinión, por productora de olvido, es mala para el rey Thamus. Sin embargo, tal decisión del juicio real de Thamus, que condena a la escritura procurando asignarle un lugar definido, esencialmente negativo, juzgando con real crudeza su poder como maléfico, embrujador y perverso, no debe distraernos, afirma DERRIDA, del hecho básico e incuestionable, para él, de que el fármaco no es definible. La intraducibilidad, y también la traducibilidad, del fármaco se debe a su ambigüedad. Ambigüedad que no es la de dos simples y definidos campos de significación que no mantienen comunicación entre sí, sino que es más bien la de la continua transpolación y extrapolación de sentidos. Para DERRIDA, el fármaco debe su poder, su efecto mágico y perturbador y su carácter medicinal y venenoso a su indefinición, a su carencia esencial de substancia; insubstancialidad que el juicio de Thamus querría resolver asignándole un lugar a la escritura. La maldad del fármaco de la escritura es asignada por el juicio solar del padre y del rey, por el juicio de quien "sí sabe valorar las artes y está destinado a juzgarlas". En otros términos, DERRIDA nos muestra cómo PLATÓN, mediante el mito de origen, asigna un lugar a la escritura dentro de su sistema de oposiciones, pero, a pesar de ello, la escritura, como fármaco que es, termina escapando al juicio clasificatorio en la medida en que es *el lugar* mismo de todas las oposiciones. Por más que el juicio de Thamus asocie a la escritura con el

no-saber, con la muerte, con la no-verdad, la esencia de la escritura no se confunde simplemente con ella, en razón de que la escritura no tiene esencia o valor propio<sup>196</sup>.

La escritura es fármaco. La escritura no se define. Así intente definirse por escrito. Hemos de creerle a DERRIDA que la asociación entre escritura y fármaco no es meramente “metafórica”, en el sentido usual del término. Pero, si esto es así, no deja de ser sorprendente que la solución platónica a la enfermedad de la escritura sea precisamente un remedio que, a fin de cuentas, no deja de ser un fármaco. En este sentido, si seguimos confiando en DERRIDA, el antídoto platónico al carácter sofístico de la escritura no puede, por sí mismo, curarla de raíz, y para no ser un simple paliativo, tendrá que presentarse como la necesidad de un “crecimiento natural” de esa enfermedad que es la ignorancia y la presunción de saber. Tendrá que presentarse, pues, como una sofística infecta. Tendrá que ser escritura, que requerirá su antídoto, y así *ad infinitum*.

#### LA LEY Y EL ANTÍDOTO

El que escribe y repite por ello fórmulas que infectan al alma, impidiendo el autoconocimiento y el movimiento natural de la memoria viva, es descrito en la parte final del mito de Theuth como un simulador prácticamente intratable. La figura de este personaje es fácilmente identificable. Desde el punto de vista del sol-rey, los escritores no son sabios sino supuestos sabios. Tal es el juicio de Thamus, juicio en el que se hace manifiesta la asociación del escritor con el sofista. El escritor, aquel que se *apoya* en la escritura —aquel a quien podría llamársele, como DERRIDA lo hace, grafócrata— tiene también las características que PLATÓN le atribuye al sofista en el diálogo del mismo nombre. El sofista es un imitador del que sabe<sup>197</sup> y así sucede con el escritor; un hombre intratable según Thamus. El grafócrata también es muy similar a la descripción que

<sup>196</sup> Ibid., p. 158.

<sup>197</sup> *Sofista*, 268 c.

se da del sofista Hippias, en el diálogo *Hippias menor*. Hippias se vanagloria de saberlo todo y de ser, además, un experto en mnemotecnia, siendo esta la habilidad —el poder— que más aprecia<sup>198</sup>. El sofista aparenta saber todo; su “polimatía” es una simulación. Así es la escritura, que sólo imita a la dialéctica, al movimiento endógeno de la anamnesis. La escritura sí es una ayuda; pero no de la memoria viva, de la que es su veneno hipnótico, sino de la hipomnesis. El sofista vende al público —y está obligado a ello, pues es lo que el público le exige— los monumentos (*hipomnémata*), dice DERRIDA, «los inventarios, archivos, citas, las copias, los relatos, las listas, las notas, los dobles, las crónicas, las genealogías, las referencias»<sup>199</sup>, en suma los signos de la ciencia y no la memoria (*mneme*). Pero esta asociación entre el sofista y el grafócrata, fácil por cierto de establecer, no nos debe hacer pensar ni que la decisión esta claramente tomada, ni que la oposición entre el platonismo y la sofística se define en virtud de una frontera estable y precisa, mediante la cual el grafócrata está al lado opuesto del platonismo. La condena originaria de la escritura que quiere ubicarla en uno de los lados de la división bueno/malo y, en general, en alguno de los lados de todo el sistema de oposiciones categoriales, no impide el traspaso de fronteras; traspaso, cruce o transpolación, que más que intercambio transparente de bienes o de males a través de aduanas rígidas, tiene la forma del contrabando y el tráfico irregular.

Ya hemos visto esto, siguiendo a DERRIDA, en el caso general del fármaco, cuya ambivalencia no se deja categorizar. La ausencia de identidad de la escritura-fármaco afecta al juego de oposiciones que pretende atravesarla para resolverla y por ello, por ser la escritura-fármaco el “lugar” de la aporía y de la indefinición, afecta a su vez la oposición platonismo/sofística. «La línea del frente que se inscribe violentamente entre el platonismo y su otro más próximo, en la especie de la sofística, —afirma DERRIDA— está muy lejos de resultar unida, continua, como tendida entre dos espacios homogéneos. Su diseño es tal que, por una indecisión sistemática, las partes y los partidos intercambian frecuentemente sus

<sup>198</sup> *Hippias*, 368 a-d.

<sup>199</sup> “La farmacia de Platón”, p. 160.

respectivos lugares, imitan las formas y adoptan los caminos del adversario. Esas permutaciones resultan, pues, posibles y si deben inscribirse en un terreno común la disensión es interna y se apoya en una sombra absoluta muy distinta de la sofística y del platonismo, una resistencia sin medida común con toda esa conmutación»<sup>200</sup>. Por ello, hay que decir que el ataque a la escritura no es simplemente un caso particular del ataque generalizado a la sofística que caracteriza el platonismo. DERRIDA señala que el ataque a la escritura parece *proceder de* la sofística misma. No en los términos simples, indicados arriba, en los que se mostró cómo Fedro cita el ataque que los sofistas le hacen a la logografía, bajo la forma de una reserva nacida de la vergüenza; se trata más bien de la operación mediante la cual PLATÓN se apropia de la forma de argumentar de los sofistas para atacar a la escritura. DERRIDA señala —y habría que ver hasta que punto exagera— la manera como el discurso de Sócrates, que prosigue al mito de Theuth, está elaborado “sofísticamente”. Al respecto, DERRIDA afirma: «Contrariamente a lo que mas arriba habíamos dejado creer, tendremos también buenas razones para pensar que la requisitoria contra la escritura no apunta en primer lugar a la sofística. Al contrario, parece en ocasiones proceder de ella. Ejercitar la memoria, en lugar de confiar huellas al exterior, ¿no es la recomendación imperiosa y clásica de los sofistas? PLATÓN se apropiaría, pues, una vez más, como hace a menudo, de una argumentación de los sofistas. Y aquí, una vez más, la volvería en contra de ellos. Y más adelante, después del juicio del rey, todo el discurso de Sócrates, ya lo analizaremos punto por punto, está tejido con esquemas y conceptos salidos de la sofística. Habrá, pues, que reconocer minuciosamente el paso de la frontera. Y comprender bien que esta lectura de PLATÓN no está animada en ningún momento por ningún slogan o consigna del tipo “vuelta a los sofistas”»<sup>201</sup>.

La memoria que los sofistas aconsejaban ejercitar era, para PLATÓN, la del repetir sin saber, la de recitar para vender signos, descuidando la verdad. Por ello, resultan los sofistas, a fin de cuentas, hombres de escritura, repetidores en el sentido hipomnésico del término. Prohibiendo la

<sup>200</sup> Ibid., pp. 161 - 162.

<sup>201</sup> Ibid., p. 162.

escritura se hacen escritores. Pero PLATÓN también, y esto es lo más notable de la argumentación de DERRIDA. Es indispensable para PLATÓN pensar la representación de lo mismo, que sería lo que caracterizaría el movimiento de la anamnesis, como inscripción en el *tipo*. La repetición de la anamnesis necesita de la identidad de la letra o de, lo que es lo mismo, su posibilidad de repetición. «Esta necesidad —dice DERRIDA— pertenece en primer lugar al orden de la ley y es planteada por las *Leyes*. En ese caso, la identidad inmutable y petrificada de la escritura no se añade a la ley significada o a la regla prescrita como un simulacro mudo y estúpido: asegura su permanencia e identidad con la vigilancia de un guardián. Otro guardián de la leyes, la escritura nos asegura el modo de volver cuando lo deseemos, tantas veces como sea preciso, a ese objeto ideal que es la ley. Podremos así escrutarla, interrogarla, consultarla, hacerla hablar sin alterar su identidad»<sup>202</sup>. En efecto, eso es lo que está escrito en *Leyes*<sup>203</sup>. Las prescripciones de la ley no pueden ser aquí sino planteadas como escritura. En tanto que el juez mantenga fija la mirada sobre la letra escrita, dispondrá de una piedra de toque inmejorable para procurar una justicia imparcial. El legislador aparece así como un *escritor*. Sus escritos deberá en todo caso, recuerda DERRIDA recordando a PLATÓN, guardarlos el buen juez en el alma como un antídoto contra los discursos errantes, charlatanes o ligeros<sup>204</sup>. Lo que el diálogo *Leyes* indica es, pues, la otra cara de la hoja o el envés del discurso de Sócrates en el *Fedro*.

Lo que sirve para guardar la ley, la invariabilidad pétreo de lo escrito, es para los sofistas objeto de crítica. Por un motivo inverso, los retores, Isócrates y Alcidas acusan a la escritura en virtud de su rigidez cadavérica, de su imposibilidad de adecuarse en su gesto repetidor a las circunstancias y necesidades del momento del discurso, cosa que sí hace la palabra hablada o logos vivo. DERRIDA reconstruye así el argumento de los retores: «Si la *presencia* es la forma general del ser, el *presente* es siempre otro. Ahora bien, lo escrito, en tanto que se repite y permanece idéntico a sí en el tipo, no se pliega en todos los sentidos, no se pliega a

<sup>202</sup> Ibid., p. 169.

<sup>203</sup> Cf. *Leyes*, X, 891 a.

<sup>204</sup> “La farmacia de Platón”, p. 182.

las diferencias de los presentes, a las necesidades variables, fluidas, furtivas de la psicagogía. Quien habla, por el contrario, no se somete a ningún esquema preestablecido; conduce mejor sus signos; está allí para acentuarlos, doblarlos, retenerlos o soltarlos según las exigencias del momento, la naturaleza del efecto buscado, la ocasión que ofrezca el interlocutor. Asistiendo a sus signos en su operación, quien actúa con la voz penetra más fácilmente en el alma del discípulo para producir en ella efectos siempre singulares, llevándola, como si estuviese aposentado en ella, adonde pretende. No es, pues, su violencia maléfica, sino su impotencia sin aliento, lo que reprochan los sofistas a la escritura»<sup>205</sup>. En virtud de su debilidad para conducir almas, la escritura es despreciada por Gorgias, Isócrates y Alcidas —los retores de la escuela ática. Para ellos, la escritura no tiene el mismo *poder* que el logos vivo del habla. Gorgias piensa el poder de un discurso como el poder de un fármaco del alma: el discurso fuerte es el que arrastra<sup>206</sup>. En comparación con la escritura, el logos vivo de la palabra hablada resulta para el sofista un poder más eficaz; un poder que obtiene de su condición ambivalente de fármaco. Mientras que en el *Fedro* la escritura es rechazada por ser un fármaco que corrompe la memoria viva, el sofista la cuestiona por no ser un fármaco lo suficientemente potente. Indeciso, ora brujería, ora psicagogía, el fármaco no es ni bueno ni malo, es un animal salvaje previo a todas las decisiones que intentan dominarlo.

Desde el punto de vista de Thamus, el escritor-simulador es un *pharmakeus*<sup>207</sup>, un dueño del fármaco que infecta al alma. Los retores, por su parte, también despreciaban al escritor por su incapacidad para responder a las necesidades de la psicagogía, siendo la escritura un artilugio débil en comparación con la viva voz. Para el retor, defensor del logos vivo, el escritor es un mediocre *pharmakeus* que recurre a un debilitado fármaco. Tanto para Thamus como para Gorgias, en todo caso, la escritura es fármaco y el escritor *pharmakeus*. ¿Cuál es el lugar de Sócrates en estos esquemas? Pues está claro que Sócrates no escribe.

<sup>205</sup> Ibid., p. 172.

<sup>206</sup> Ibid., p. 175.

<sup>207</sup> Preparador de medicamentos, drogas o venenos, droguero, envenenador, encantador, hechicero, mago. Cf. *Diccionario Manual Vox Griego Clásico - Español*. Ed. cit.

Con algo de premura, DERRIDA señala, apoyado en múltiples referencias de los diálogos platónicos a la actividad socrática, la complicidad que existe entre la figura de Sócrates y la del sofista. Ambos son *pharmakeus*: «[...] si el logos es ya un suplemento que penetra, Sócrates, “el que no escribe”, ¿no resulta también un dueño del fármaco? Y con eso, ¿no se parece hasta la confusión a un sofista?, ¿a un *pharmakeus*?, ¿a un mago, a un brujo y aun a un envenenador? ¿E incluso a esos impostores denunciados por Gorgias? Los hilos de esas complicidades son casi inextricables. Sócrates tiene a menudo en los diálogos de PLATÓN el rostro del *pharmakeus*. Ese nombre se lo da Diotimo a Eros. Pero bajo el retrato de Eros no se pueden dejar de reconocer los rasgos de Sócrates, como si Diotimo, mirándole, propusiera a Sócrates el retrato de Sócrates (203 c d e). Eros, que no es ni rico, ni hermoso ni delicado, pasa su vida filosofando (*filosofôn dia pantos tu búu*); es un temible brujo (*deinos goes*), mago (*pharmakeus*), sofista (*sofistes*). Individuo al que ninguna “lógica” puede retener en una definición no-contradictoria, individuo de la especie demoníaca, ni dios ni hombre, ni inmortal ni mortal, ni vivo ni muerto, tiene por virtud “fomentar tanto la adivinación completa (*mantiké pasa*) como el arte de los sacerdotes en lo que respecta a los sacrificios e iniciaciones, así como a ensalmos, vaticinios en general y la magia” (202 e)»<sup>208</sup>. Al respecto, es famoso el pasaje del *Menón* en el que Sócrates es comparado con el pez torpedo<sup>209</sup>. Allí su sortilegio farmacéutico paraliza en la *aporía*, “genera una clase de narcosis”. La referencias son varias<sup>210</sup> y, en general, puede decirse a partir de ellas que Sócrates es un brujo que con su palabra embota a veces, petrifica otras, angustia, despierta, tranquiliza y anestesia.

Sin embargo, para DERRIDA, con ello no está dicho todo. El fármaco socrático es el antídoto de cierto encantamiento. La ironía socrática busca deshacer embrujos. Sócrates es también un terapeuta, un médico, un partero, que aplica su habla ponzoñosa y penetrante como la de la vívora para apoderarse de las íntimas fibras del alma y del cuerpo. Sócrates habla,

<sup>208</sup> “La farmacia de Platón”, p. 176.

<sup>209</sup> 80 a - b.

<sup>210</sup> A parte de los pasajes mencionados, DERRIDA destaca la comparación de Sócrates con un flautista hechicero que no requiere de flauta (*Banquete*, 215 c-d), y con el veneno de una vívora (*Banquete*, 217-218),

pues, con enfermos. Su cura, sin embargo, no es medicina transparente, no es un logos inocente y ascético que extirpa el mal o el tumor que es la seguridad impostada del charlatán. Por el contrario, el antídoto socrático es el mismo fármaco, cuya inconsistencia le permite volverse contra sí mismo. El poder del charlatán, la efectividad de su fármaco, depende del miedo. Miedo a la muerte, por supuesto, a la que Sócrates dice no temer y por la que bebe la poción de cicuta como un remedio que lo libera de su enfermedad. Por ello, Sócrates también le habla a niños, pues es sólo propio de ellos tener miedo al Coco (*mormolukeion*), y el miedo a la muerte es para Sócrates un miedo al Coco. ¿Cuál es ese antídoto? El contra-veneno, el remedio para esta enfermedad, esta fiebre, esta pasión, es la dialéctica: «La dialéctica anamnésica, como repetición del *eidos*, no puede distinguirse del saber y del dominio de sí. Son los mejores exorcismos que se pueden oponer al terror del niño ante la muerte y la charlatanería de los Cocos. La filosofía consiste en tranquilizar a los niños. Es decir, si se prefiere, en hacerles escapar de la infancia, olvidar al niño, pero también, al mismo tiempo, en hablar primero por él, en enseñarle a hablar, a dialogar, desplazando su miedo o su deseo»<sup>211</sup>. Y más adelante, DERRIDA añade: «La inversión dialéctica del *fármakon* o del peligroso suplemento hace, pues, a la muerte aceptable o nula. Aceptable por anulada. Acogiéndola bien, la inmortalidad del alma, actuando como un anticuerpo, disipa su fantasma espantoso. El *fármakon* invertido, que hace huir a todos los espantajos, no es otro que el origen de la *episteme*, la apertura a la verdad como posibilidad de la repetición y sumisión del “furor de vivir”[...] a la ley (al bien, al padre, al rey, al jefe, al capital, al sol invisibles)»<sup>212</sup>.

¿Tal antídoto, tal *alexiphármakon*, es el habla? Hay que dejar de pensar que el ataque a la escritura es simplemente una defensa de la oralidad, identificando escritura con exterioridad, por un lado, y oralidad con interioridad, por otro. La escritura no está simplemente asociada con la *physis*, y la oralidad, por ende, con la *psiqué*, pues la escritura misma está separada, por el juicio platónico, de la *physis*. En efecto, afirma DERRIDA, «¿se puede decir sin un anacronismo conceptual —y por lo tanto sin

<sup>211</sup> “La farmacia de Platón”, p. 183.

<sup>212</sup> Ibid., p. 184.

cometer una falta grave de lectura— que los *tipoi* son los representantes, los suplentes *físicos* de lo *psíquico* ausente? Mas bien habría que pensar que las huellas escritas no atañen ni siquiera al orden de la *fisis* porque no están vivas»<sup>213</sup>. Tanto los sofistas como PLATÓN sospechan de la escritura en defensa de la memoria. La diferencia radicaría, según DERRIDA, en el tipo de memoria defendida, y la clasificación de los tipos de memoria operaría con una distinción entre exterior e interior, entre vida y no-vida, que no se corresponde simétricamente con la oposición habla/escritura. La memoria (*mneme*) defendida por PLATÓN es la memoria viva, aquella que es lugar de la verdad; mientras que la memoria propia de los sofistas —según el concepto platónico, hay que advertir— es la memoria mecánica, la ayuda-memoria (*hipomnesis*), aquella prótesis con la que se pretende reemplazar al órgano mismo de la reanimación presente y activa del saber. Dice DERRIDA: «El límite (entre el interior y el exterior, lo vivo y lo no-vivo) no separa simplemente al habla y la escritura, sino a la memoria como desvelamiento que (re-)produce la presencia y la re-memoración como repetición del monumento: la verdad y el signo, el ser y el tipo. El “exterior” no comienza en la juntura de lo que en la actualidad denominamos lo psíquico y lo físico, sino en el punto en que la *mneme*, en lugar de estar presente en sí en su vida, como movimiento de la verdad, se deja supplantar por el archivo, se deja expulsar por un signo de re-memoración y de conmemoración. El espacio de la escritura, el espacio como escritura se abre en el movimiento violento de esa suplencia, en la diferencia entre *mneme* e *hipomnesis*. El exterior está ya en el trabajo de la memoria»<sup>214</sup>. Lo anterior evidencia que, para DERRIDA, PLATÓN no está acusando solamente a la escritura para defender la palabra hablada, asociando ésta última con el lugar de la verdad. PLATÓN también acusa la palabra hablada, cuando ésta es defendida como el recurso vivo para el saber, frente al cual el recurso muerto de la escritura aparece como impotente. La acusación que se le hace a la escritura como una herramienta secundaria en comparación con el habla, es la acusación propia de los retores, los sofistas, pero esa no es la acusación que PLATÓN aparentemente quiere repetir. Lo que PLATÓN acusa es el recurso mismo, el signo mismo, que sea hablado o escrito es

<sup>213</sup> Ibid., pp. 156 – 157.

<sup>214</sup> Ibid., pp. 162 – 163.

parcialmente indistinto. Puede que PLATÓN con los sofistas crea que el logos hablado es más poderoso que el escrito —tesis que no es fácil defender, en la medida en que la gravedad de la acusación hecha a la escritura es un síntoma de su incomparable poder. Puede que PLATÓN crea que el logos hablado es más “inocente” que el logos escrito; tesis también difícil de defender en la medida en que el poder del logos hablado es el del signo repetido y repetible, adaptable a su vez a las condiciones particulares de cada auditorio en movimiento. Lo cierto es que la crítica de PLATÓN opera inspirada en el deseo de poder renunciar al poder incómodo de la ayuda, del signo, del suplemento. La enfermedad es esa necesidad de la *anamnesis*, de la rememoración, de la memoria como develación, de la *mneme* como *aletheia*; enfermedad que necesita, a su vez, del signo exterior, que no puede eludir el suplemento de la *hipomnesis* y que se deja contaminar por él: «La enfermedad se insinúa —afirma DERRIDA— en la relación consigo de la memoria, en la organización general de la actividad mnésica. La memoria es por esencia finita. PLATÓN lo reconoce atribuyéndole la vida. Como a todo organismo vivo, ya lo hemos visto, le asigna límites. Una memoria sin límite no sería además una memoria, sino la infinitud de una presencia en sí. Siempre tiene, pues, la memoria, necesidad de signos para acordarse de lo no presente con lo que necesariamente tiene relación. El movimiento de la dialéctica lo testimonia. La memoria se deja contaminar por su primer exterior, por su primer suplente: la *hipomnesis*. Pero con lo que sueña PLATÓN es con una memoria sin signo. Es decir, sin suplemento. *Mneme* sin *hipomnesis*, sin *fármakon*»<sup>215</sup>.

El peligro es el suplemento mismo y su peligro radica en que no se deja atrapar en su ser en la medida en que no es un ser-presente ni es un no-ser. El suplemento se desliza, dice DERRIDA, huyendo de la alternativa simple entre ser y no-ser. Deslizamiento que es la condición de posibilidad del suplemento, pues es en virtud de esa indefinición y ambigüedad por lo que el *tipo*, la inscripción, se hace pasar por su original. Como el *tipo* puede repetirse, doblarse y desdoblarse, no es

<sup>215</sup> Ibid., p. 163.

extraño que su estructura haga posible e implique necesariamente un suplemento: la posibilidad de ser remplazado por su doble. «Desde el momento en que el exterior de un suplemento se ha abierto, su estructura implica que pueda hacerse “tipar”, re-emplazar por su doble, y que un suplemento de suplemento resulte posible y necesario. Necesario porque ese movimiento no es un accidente sensible y “empírico”, está ligado a la idealidad del *eidos*, como posibilidad de la repetición del mismo. Y la escritura se le aparece a PLATÓN (y después de él a toda la filosofía que se constituye como tal en ese gesto) como ese *arrastramiento* falta del redoblamiento: suplemento de suplemento, significante de un significante, representante de un representante»<sup>216</sup>.

DERRIDA identifica, pues, el juicio de Thamus con la que él considera habitual requisitoria contra la escritura en la metafísica occidental. En la consideración usual de la escritura como redoblamiento, como signo del signo, la historia de la escritura fonética ha jugado un papel determinante. Pero si bien la escritura es ubicada en un lugar exterior a la memoria viva, y es vista justamente como el exterior mismo, el efecto del fármaco, su poder, radica en la posibilidad de hipnotizar ese interior que no debería afectar. No basta sin embargo con señalar la contradicción, afirma DERRIDA. La oposición entre *mneme* e *hipomnesis* se puede asociar con las grandes oposiciones del platonismo y juntas pueden conformar un sistema. Sin embargo, el límite entre *mneme* e *hipomnesis* es en exceso sutil, pues ambas memorias son *repetición*: constituyen las dos caras de la repetición. Mientras que la dialéctica sería el despliegue de la *anamnesis* como repetición de la presencia del *eidos*, la sofística sería el despliegue de la *hipomnesis* como repetición del significante en ausencia de la cosa misma. Ambas, dialéctica y sofística, suponen la posibilidad de la repetición. Lo que las separa es la frontera, poco espesa, entre el significado y el significante, los cuales, al ser indisociables, nos obligan a pensar que la filosofía y la sofística son inseparables en la medida en que la dialéctica sólo puede determinarse determinado su cara opuesta. El traspaso de fronteras entre dialéctica y sofística, el traspaso de recursos y su diferencia

<sup>216</sup> Ibid., p. 164.

fundada en su común unidad, son consecuencia de una estructura: la oposición entre *mneme* e *hipomnesis* es la distancia y cercanía o la independencia y anclada dependencia entre el significado y el significante. Lo que está en juego es mucho más serio de lo que parece: «La oposición entre *mneme* e *hipomnesis* regiría, pues, el sentido de la escritura.[...] Lo que en último término se juega entre estos dos conceptos es, por consiguiente, algo como la decisión principal de la filosofía, aquella por la que se instituye, se mantiene y contiene su fondo adverso»<sup>217</sup>. Dialéctica y sofística son cómplices y no es extraño por ello que la primera recurra a las armas de la segunda para volverse contra ella. «PLATÓN imita —escribe DERRIDA— a los imitadores para restaurar la verdad de lo que imitan: la misma verdad. Sólo en efecto la verdad como presencia (*ousía*) del presente (*on*) resulta aquí discriminante. Y su poder de discriminación, que rige, o si se prefiere, es regido por la diferencia entre significado y significante, queda en todo caso sistemáticamente inseparable de ello. Ahora bien, esta discriminación se sustrae hasta no separar ya, en última instancia, más que el mismo de sí, de su doble perfecto y casi indiscernible. Movimiento que se produce por entero en la estructura de ambigüedad y de reversibilidad del *fármakon*»<sup>218</sup>.

El fármaco platónico no es, pues, una suma, un compuesto de poderes claramente separados por fronteras infranqueables. Antes bien, el fármaco es el “medio-mixto” en el que la división entre el remedio y el veneno se produce. El remedio, hemos visto, es un antídoto (*alexiphármakon*), un “contra” que se enfrenta al poder que —bajo el nombre de miedo— ejerce la muerte sobre nosotros, los niños, y nos arrastra hacia cualquier lugar, nos hace divagar y por ello mismo perder. Como buen antídoto que es la dialéctica, ejercitada desde el “silencio” tan parecido a la muerte que caracteriza al autónomo Sócrates —quien, de vez en cuando, se deja también arrastrar por el poder de los encantamientos, los discursos enrollados y, sobre todo, la voz demoníaca interior—, la dialéctica participa de todas las inapresables virtudes del fármaco. Pero aún más, hay que decir, la dialéctica *es* el movimiento del fármaco. Fármaco que se expulsa a sí

<sup>217</sup> Ibid., p. 166.

<sup>218</sup> Ibid., p. 168.

mismo. Filosofía que expulsa la escritura, en un movimiento que pareciera detenerse, para salvar la verdad, el saber de sí. Así comprende DERRIDA la condena a la escritura en el *Fedro* de PLATÓN: «La pureza del interior no puede desde entonces ser restaurada más que *acusando* a la exterioridad bajo la categoría de un suplemento inesencial y con todo perjudicial para la esencia, de un sobrante que habría debido no venir a añadirse a la plenitud intacta del interior. La restauración de la pureza interior debe, pues, reconstituir, *recitar* —y es el mito mismo, la mitología, por ejemplo, de un *logos* que narra su origen y se remonta a la víspera de una agresión farmacográfica— aquello a lo que el fármakon habría debido no sobreañadirse, viniendo así a resultarle *literalmente parásito*: letra que se instala en el interior de un organismo vivo para quitarle su *aliento* y *estorbar* la pura audibilidad de la voz. Tales son las relaciones entre el suplemento de escritura y el *logos-zoon*. Para curar a este último del *fármakon* y expulsar al parásito, resulta necesario, pues, volver al exterior a su lugar. Mantener el exterior fuera. Lo que es el gesto inaugural de la “lógica” misma, del “buen sentido” tal como se concilia con la identidad en sí de *lo que es*: el ser es lo que es, lo exterior está fuera y lo interior dentro. La escritura, pues, debe volver a convertirse en lo que *no habría nunca debido* dejar de ser: un accesorio, un accidente, un excedente. La cura mediante el *logos*, el exorcismo, la catarsis anularán, pues, el excedente. Pero siendo esta anulación de naturaleza terapéutica, debe apelar a lo mismo que expulsa, y al sobrante que pone fuera. Es necesario que la operación farmacéutica se excluya de sí misma»<sup>219</sup>.

Antes que el veneno que puede ser la sofística —la que no deja de proponerse como fármaco potente ante el fármaco debilitado de la escritura—, antes que la dialéctica misma, que el despliegue de la anamnesis y del saber de sí, el “lugar” indeciso del fármaco opera con todos sus poderes. Suplemento sin identidad, “artilugio” inapresable que se muestra, ora ingenuo y noble, ora maligno usurpador, el fármaco es también el nombre de la enfermedad misma. Como Thot (o Zot) no tiene esencia. O su esencia, para usar un lenguaje inapropiado para aquello que rompe con la lógica de la propiedad e insulta a la “sana” razón, es la de no

<sup>219</sup> Ibid., p. 193.

tener sustancia. Aneidético, el fármaco no es, por ello, en todo caso, un no-ser. "Fuente" de toda diferencia, es ya una diferencia sin fondo. Es *différance*. Inmanejable, indomable, el fármaco no tiene ser, no ofrece seguridad alguna y sus efectos, cambiantes a más no poder, impiden definirlo. Sus nombres son legión: "cicuta" no es el menor de ellos. Poción de las pociones, la cicuta, que otorga la muerte como castigo y mal, es transmutada por la alquimia filosófica del logos socrático en remedio definitivo. No es una casualidad que la cuestión del fármaco sea una cuestión de muerte. Y por lo mismo vital, pues el fármaco habita la trastienda de la oposición entre vida y muerte, aquel pozo que es la farmacia. «Si el *fármakon* es "ambivalente" —dice DERRIDA—, es, por lo tanto, por constituir el medio en que se oponen los opuestos, el movimiento y el juego que los relacionan mutuamente, los vuelve y los hace pasar uno a otro (alma/cuerpo, bien/mal, interior/exterior, memoria/olvido, habla/escritura, etc.). Es a partir de ese juego o de ese movimiento como los opuestos o los diferentes son *detenidos* por PLATÓN. El *fármakon* es el movimiento, el lugar y el juego (la producción de) la diferencia. Es la *différance* de la diferencia. Tiene en reserva, en su sombra y vigilia indecisas, a los diferentes y a las desavenencias que la discriminación vendrá a recortar. Las contradicciones y las parejas de opuestos se levantan sobre el fondo de esa reserva diacrítica y *différent*. Ya *différent*, esa reserva, para "preceder" a la oposición de los efectos diferentes, para preceder a las diferencias como efectos, no tiene, pues, la simplicidad puntual de una *coincidentia oppositorum*. De ese fondo viene la dialéctica a extraer sus filosofemas. El *fármakon*, sin ser nada por sí mismo, los excede siempre como su fondo sin fondo. Se mantiene siempre en reserva aunque no tenga profundidad fundamental ni última localidad. Vamos a verle prometerse al infinito y escaparse por puertas ocultas, brillantes como espejos y abiertas a un laberinto. Es también esa reserva de trastienda a lo que llamamos la *farmacia*»<sup>220</sup>.

Aunque la escena de la farmacia aún contiene más elementos que aquí se nos escapan, el fondo del escenario está claro. Lo que no podía esperarse sucede. La escritura invade el lugar que desde el punto de vista del sol no

<sup>220</sup> Ibid., p. 191-192.

le corresponde. Pero la extensión de su poder, que podría pensarse posterior al origen, le antecede. El juicio de Thamus no deja de ser un mito, una repetición; en suma, escritura. No por ello la escritura-fármaco es apresable y definible, pues es anterior a la lógica que regula y clasifica, es anterior a la decisión que la condena. La lógica que la expulsa es una lógica que se debe a ella. Pura máscara, significante del significante, suplemento huérfano, la escritura no tiene identidad. Todo enunciado que quiera regular su movimiento mediante una categorización se convierte, por el poder de la escritura, en un absurdo, en una burla. Y burlándose a sí misma, sólo puede escribirse que su entidad es la no-identidad de la poción mágica, del filtro y el conjuro. Sin lugar definido, la escritura-fármaco — el otro nombre de la no-identidad — es el lugar de toda diferencia. *Différance* que da lugar a todo y que impide a la vez que tenga lugar. La aporía de la escritura, su poder, ni siquiera se nos muestra. La escritura no tiene lugar y no lo ha tenido nunca. Así se escriba y se escriba sobre ella.

## CAPÍTULO 4

### PARA NO CONCLUIR

En el *Fedro*, PLATÓN escribe de la escritura, entre otras cosas, que es un *juego*. En el artículo “La farmacia de Platón”, atento a la ley de (la) escritura que PLATÓN intenta hacer manifiesta, DERRIDA reconoce que escribe de PLATÓN y del *Fedro* “por la fuerza de un juego”. El juego que es la escritura lo *arrastra* a escribir. Pero como todo juego, escribir tiene su ley; para DERRIDA escribir un texto está “rigurosamente prescrito” por la necesidad del juego. Leer un texto, según él, también tiene su ley estricta. ¿Cuál es esa ley? ¿Qué significa que al escribir de un texto —y, por tanto, al leerlo— debamos regirnos por prescripciones rigurosas?

DERRIDA *escribe* un texto —“La farmacia de PLATÓN”— de otro texto, y eso significa que está supeditado a seguir la ley de composición y la regla del juego del texto. Por supuesto, escribir un texto de otro texto es leer. No obstante, DERRIDA mismo advierte, no hay que creer que escritura y lectura son lo mismo en la forma de una “confusión indiferenciada” o que su unidad es la “identidad de toda quietud”: «Si hay unidad de la lectura y de la escritura...si la lectura *es* escritura...; el *es* que acopla la lectura a la escritura debe descoserlas». <sup>221</sup> Escribir un texto al leer un texto no se hace, pues, de *cualquier* manera. El gesto unitario y desdoblado de leer y escribir exige no “añadir cualquier cosa” al texto leído. Creerse autorizado a añadir “cualquier” cosa al texto leído es no haber entendido nada del juego, pues añadir “cualquier” cosa no es añadir, no es mantener el *hilo* del texto. Escribir sumando cosas sin atender a los hilos es producir una costura que no se sostiene. Escribir es *seguir* escribiendo, continuar el

<sup>221</sup> “La farmacia de Platón”, p. 94.

tejido ya iniciado. Proseguir con el tejido nos obliga a preservar su trama, sólo así podemos tejer. No escribimos desde la nada; ya hemos entrado en un juego que ya ha sido jugado.

Tampoco podemos pretender evitar añadir algo al texto cuando leemos (escribimos). Así como no lee el que pretende añadir cualquier cosa, «recíprocamente tampoco leería aquel a quien la “prudencia metodológica”, las “normas de la objetividad” y las “barandillas del saber” le contuvieran de poner algo de lo suyo. Misma bobería, igual esterilidad de lo “no serio” y de lo “serio”»<sup>222</sup>. La *clase* de gesto no *hace* la “seriedad” del juego. Las prevenciones “metodológicas”, “objetivas” o “científicas” no aseguran que el juego sea jugado, no aseguran que se pueda tejer un texto siguiendo el hilo de un tejido dado, si es que con ellas buscamos impedir lo inevitable: añadir algún nuevo hilo. Todo texto reserva «siempre una sorpresa a la anatomía o a la fisiología de una crítica que creería dominar su juego, vigilar a la vez todos sus hilos, embaucándose así al querer mirar el texto sin tocarlo, sin poner la mano en el “objeto”, sin arriesgarse a añadir a él, única posibilidad de entrar en el juego cogiéndose los dedos, algún nuevo hilo»<sup>223</sup>. No hay más *remedio* que untarse los dedos.

Pero, insistamos, ese “nuevo hilo” que se añade no es algo que cuelga del texto o se pega a él. Añadir no es decorar o bordar, si se entiende por decorar o bordar algo distinto a seguir el hilo dado. Añadir es *dar a leer*. No superponer, no complicar innecesariamente; antes bien, es entregar el texto y entregarse a él. Ofrecer el texto y ofrecérselo. Y, como es obvio, sacrificarlo. La prescripción rigurosa del juego de la lectura-escritura se descifra también en una necesidad propia de su gesto: la lectura es una decisión, una *huella cortante*. Huella que corta el tejido y abre sus hilos. El que no lee (escribe) ni siquiera toca el texto, que permanece incólume. Pero la lectura (escritura) de un texto lo hiere al tener que jalonar algunos de sus hilos, despuntarlos o incluso separarlos para poder dar a leerlos. Tiene que escribir con los mismos hilos. Tras la herida, sin embargo, los textos se reconstituyen como lo hace un organismo y se regeneran

<sup>222</sup> Ibidem.

<sup>223</sup> Ibid., p.93-94.

indefinidamente. Podemos tardar siglos, dice DERRIDA, deshaciendo su tela. Guardan, por ello, sorpresas y permiten más y más lecturas, más y más escritura. No obstante, y a pesar de que la decisión de cada lectura abre el texto para ofrecerlo, continuando con el hilo dado, el juego nunca termina. El hilo, recuerda DERRIDA, no se *da*. Que el tejido del texto se regenere tras cada huella cortante no significa que haya un texto más allá o más acá de cada lectura. «La ley y la regla —dice DERRIDA— no se esconden en lo inaccesible de un secreto, simplemente no se entregan nunca, en el *presente*, a nada que rigurosamente pueda ser denominado una percepción»<sup>224</sup>.

El juego ya se ha iniciado, es claro. La cuestión de su origen sólo puede ser planteada al interior del juego y por ello nunca puede escapar a sus reglas. La escritura, el suplemento, es un juego que se repite. Juego que persiste por siglos. En ese juego, el tejido de los textos permanece “oculto”. Por más que la lectura corte, cave, picotee o grabe algo en él, el tejido no se entrega *nunca*, pues el texto leído es ya, también, *huella*.

<sup>224</sup> Ibid., p. 93.

## BIBLIOGRAFÍA

### Traducciones castellanas citadas de textos de JACQUES DERRIDA:

- "Semiología y gramatología", entrevista de Julia Kristeva. Trad. de Freddy Téllez, en: *Ideas y Valores*. Nos. 46-47, Bogotá, 1976.
- Posiciones*. Trad. M. Arranz. Valencia: Pre-textos, 1977.
- La voz y el fenómeno*. Trad. P. Peñalver. Valencia: Pre-textos, 1985.
- La escritura y la diferencia*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989.
- La diseminación*. Trad. José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos, Séptima edición castellana, 1997.
- "La deconstrucción y lo otro", en: KEARNEY, R. *La paradoja europea*. Trad. de José Manuel García. Barcelona: Tusquets, 1998.
- Los márgenes de la filosofía*. Trad. de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, Tercera Edición, 1998.
- De la gramatología*. Trad. Oscar del Barco & Conrado Ceretti. México: Siglo XXI, Sexta edición castellana, 2000.

### LIBROS Y ARTÍCULOS CONSULTADOS:

- BEHLER, E. *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. Trad. del alemán de Steven Taubeneck. Stanford, CA: Stanford UP, 1991.
- BENNINGTON, G. *Derridabase*, en: Bennington, G. & DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Trad. María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1994.
- BOTERO, J. J. "Derrida y la cuasi-deconstrucción de la fenomenología", en: *Ideas y valores*. No. 106, Bogotá, 1998.
- CALVET, L-J. *Historia de la escritura*. Trad. de Javier Palacio. Barcelona: Paidós, 2001.
- CATACH, N. (comp.) *Hacia una teoría de la lengua escrita*. Trad. de Lia Varela & Patricia Willson. Barcelona: Gedisa, 1996.
- CULLER, JO. *Sobre la deconstrucción*. Madrid: Cátedra, 1998.

- DESCOMBES, V. *Lo mismo y lo otro*. Trad. de Elena Benarroch. Madrid: Cátedra, 1988.
- DETIENNE, M. *Los jardines de Adonis*. Trad. de Carlos Bermejo. Madrid: Akal, 1983.
- DIREK, Z. & LAWLOR, L. (ed.) *JACQUES DERRIDA. Critical Assessments of Leading Philosophers*. London & N.Y.: Routledge, 2002.
- DONDEYNE, A. *La Difference ontologique chez M. HEIDEGGER*. Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, s.f.
- FLORIÁN, V. «DERRIDA y el signo lingüístico», en: *Ideas y valores*. Nos. 53-54, Bogotá, 1978.
- FLORIÁN, V. «JACQUES DERRIDA y la oposición naturaleza/cultura», en: *Ideas y Valores*. Nos. 46-47, Bogotá, 1976.
- GARVER, N. *Derrida and Wittgenstein*. Philadelphia: Temple UP, 1994.
- GASCHÉ, R. "Deconstruction as Criticism", en: *Glyph*. 6, 1979, p. 177-216; reeditado en Gasché, R. *Invention of Difference: On JACQUES DERRIDA*. Harvard U.P., 1984, pp.22-27, y en: Direk, Z. & Lawlor, L (eds.) *JACQUES DERRIDA. Critical Assessments of Leading Philosophers*. London & N.Y.: Routledge, 2002, Volume II, pp. 85-119.
- GLENDINNING, S. *On Being with Others: HEIDEGGER, DERRIDA, Wittgenstein*. NY: Routledge, 1998.
- GÓMEZ DÁVILA, N. *Escolios aun texto implícito I*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977.
- HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- JOHNSON, CH. *Derrida. El estrado de la escritura*. Trad. María Antonia Giraldo. Bogotá: Norma, 1998.
- LEROY, L. "DERRIDA et le 'non-philosophique' restreint", en: *Non-philosophie, le collectif. La non-philosophie des contemporaines*. Paris: Kime, 1995.
- MARTIN, H-J. *The History and Power of Writing*. Trad. al inglés de Lydia Cochrane. Chicago: U. P., 1994.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos*. Trad. de Germán Meléndez. Bogotá: Norma, 1992.
- NORRIS, CH. *The deconstruction turn*. Londres: Routledge, 1989.
- PERELMAN, CH. *El imperio retórico*. Trad. de Adolfo León Gómez. Bogotá: Norma, 1997.
- PERETTI, C. *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- PLATÓN. *Fedro*. Traducción de Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza, 1995.

- PLATONIS OPERA. Oxonii typographeo clarendoniano. Ioannes Burnet. 1967. Vol. 2: *Phaedrus*.
- PLATON. *Oeuvres Complètes. Tome IV. 3e Partie: Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 1933.
- RORTY, R. "Notas sobre deconstrucción y pragmatismo", en: Mouffe, Ch. (comp.) *Deconstrucción y pragmatismo*. Trad. de Marcos Mayer. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- RORTY, R. "Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on DERRIDA", en: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: Minesota U.P., 1982.
- ROSSETTI, LIVIO. *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*. Sankt Agustin: Academia Verlag, 1992.
- ROUSSEAU, J-J. *The First and second discourses and essay on the origin of languages*. Trad. al inglés de Victor Gourevitch. N.Y.: Harper, 1990.
- SAMPSON, G. *Sistemas de Escritura*. Trad. de Patricia Willson. Barcelona: Gedisa, 1997.
- SAUSSURE, F. DE. *Curso de lingüística general*. Trad. de Amado Alonso. Bs. As.: Losada, 1945.
- SZLEZÁK, THOMAS. *Leer a Platón*. Madrid: Alianza, 1997. Especialmente: Capítulo 12 "La crítica de la escritura en el Fedro."
- SZLEZÁK, THOMAS. *Platone e la scrittura della filosofia*. Introduzione e traduzione di Giovanni Reale. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1989.
- TÉLLEZ, F. "SAUSSURE: lingüística, semiología y literatura", en: *Ideas y Valores*. Nos. 46-47, Bogotá, 1976.
- TORREGROZA, E. J. "Escribir a priori: DERRIDA o la escandalosa aventura trascendental", en: *Sin fundamento*. Facultad de Filosofía. Universidad Libre. Bogotá. No. 1, febrero 2003.
- VEGETTI, MARIO. "Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon", en: DETIENNE, MARCEL (ed.) *Les savoirs de l'écriture en Grece Ancienne*. Lille: Presses Universitaires, 1992. (*Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone, en Sapere e scrittura in Grecia*, a cargo de M. Detienne, Laterza, Roma- Bari, 1989)
- VON DER WALDE, GISELLE. *Filosofía y silencio. Formas de expresión en el Platón de la madurez*. Bogotá: Uniandes & Pontificia Universidad Javeriana, 2001.
- WHITE, S. *Political Theory and Postmodernism*. Cambridge: U. P., 1991.
- ZUCKERT, C. *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, DERRIDA*. London. Chicago & London: Chicago U.P., 1996.

## APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

Por razones de espacio no incluyo los artículos de DERRIDA publicados por fuera de sus libros; sólo incluyo aquellos traducidos al castellano. Los artículos y libros sobre DERRIDA son tantos que abruma. La presente bibliografía busca sólo referir aquellos escritos en castellano.

### TEXTOS DE DERRIDA

#### 1. LIBROS:

*La voix et le phénomène.* París: P.U.F., 1967.

*De la gramatologie.* París: Minuit, 1967.

*L'écriture et la différence.* París: Seuil, 1967.

*La dissémination.* París: Seuil, 1972.

*Positions.* París: Minuit, 1972.

*Marges de la philosophie.* París: Minuit, 1972.

*Glas.* París: Galilée, 1974.

*L'archéologie du frivole,* París, Denoël-Goutier, 1976.

*Éperons. Les styles de Nietzsche.* París: Flammarion, 1978.

*La vérité en peinture.* París: Flammarion, 1978.

*La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà.* París: Flammarion, 1980.

*L'oreille de l'autre. Textes et débats avec JACQUES DERRIDA.* Montreal: VLB, 1982.

*Signéponge/Singsponge.* Bilingüe. Columbia U.P., 1983.

*D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie.* París: Galilée, 1983.

*Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre.*  
París: Galilée, 1984.

- La filosofía como institución.* Barcelona: Juan Granica, 1984.
- Lecture de Droit de regards,* de M.-F. Plissart. Paris: Minuit, 1985
- Forcener le subjectile. Étude pour les Dessins et Portraits d'Antonin Artaud.* Paris: Gallimard, 1986.
- Parages.* Paris: Galilée, 1986.
- Schibboleth. Pour Paul Celan.* Paris: Galilée, 1986.
- Mémoires – for Paul de Man.* N.Y.: Columbia U.P., 1986.
- De l'esprit. HEIDEGGER et la question.* Paris: Galilée, 1987.
- Feu la cendre.* Paris: Ed. Des Femmes, 1987.
- Psyché. Invention de l'autre.* Paris: Galilée, 1987.
- Ulysse gramophone.* Paris: Galilée, 1987.
- Limited Inc.* Chicago: Northwestern U.P., 1988.
- Mémoires – pour Paul de Man.* Segunda versión. Paris: Galilée, 1988.
- Signéponge.* Paris: Seuil, 1988.
- Che cos'è la poesia?* Cuatrilingüe. Berlín: Brinkmann und Bose, 1990.
- Du droit à la philosophie.* Paris: Galilée, 1990.
- Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines.* Louvre, Réunion des musées nationaux, 1990.
- Le problème de la genèse dans la philosophie de HUSSERL.* Paris: P.U.F., 1990.
- Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais.* Paris: Flammarion, 1990.
- L'autre cap, suivi de La démocratie ajournée.* Paris: Minuit, 1991.
- "Circonfession", en: *Jacques Derrida.* Con G. Bennington. Paris: Seuil, 1991.
- Khôra.* Paris: Galilée, 1993.
- Passions.* Paris: Galilée, 1993.
- Pregnances. Quatre lavis de Colette Deblé.* Paris: Brandes, 1993.
- Sauf le nom.* Paris: Galilée, 1993.
- Spectres de Marx.* Paris: Galilée, 1993.
- Force de loi.* Paris: Galilée, 1994.
- Politiques de l'amitié.* Paris: Galilée, 1994.
- Mal d'archive. Une impression freudienne.* Paris: Galilée, 1995.
- Moscou aller-retour.* Paris: Éditions de l'Aube, 1995.

- Apories. Mourir -s'attendre 'aux limites de la vérité'.* Paris: Galilée, 1996.
- Echographies - de la télévision.* Entrevistas filmadas con Bernard Stiegler. Paris: Galilée, 1996.
- Lignées.* Burdeos: William Blake & Cie., 1996.
- Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine.* Paris: Galilée, 1996.
- Résistances à la psychanalyse.* Paris: Galilée, 1996.
- Adieu - à Emmanuel Lévinas.* Paris: Galilée, 1997.
- Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997.
- Du droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique.* Paris: Verdier, 1997.
- De l'hospitalité.* Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- Demeure. Maurice Blanchot.* Paris: Galilée, 1998.
- Le Rapport bleu. Les sources historiques et théoriques du Collège international de Philosophie.* Con F. Châtelet, J.-P.Faye, D. Lecourt. Paris: P.U.F., 1998.
- Voiles.* Con H. Cixous. Paris: Galilée, 1998.
- Psyché, Invention de l'autre, tome I.* Nueva edición. Paris: Galilée, 1998.
- La Contre-Allée.* Con Catherine Malabou. Paris: La Quinzaine Littéraire/Louis Vuitton, 1999.
- Sur parole. Instantanés philosophiques.* Paris: Editions de l'aube, 1999.
- Donner la mort.* Paris: Galilée, 1999.
- Le toucher.* Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée, 2000.
- Tourner le mots. Au bord d'un film.* Con Safaa Fathy. Paris: Galilée, 2000.
- Atlas grand format (De la couleur à la lettre).* Paris: Gallimard, 2001.
- Papier Machine.* Paris: Gallimard, 2001.
- L'université sans condition.* Paris: Gallimard, 2001.
- De quoi demain ..., Dialogue.* Con Elisabeth Roudinesco. Paris: Fayard/Galilée, 2001.
- La connaissance des textes, Lecture d'un manuscrit illisible.* Con Simon Hantaï y Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée, 2001.
- Marx & Sons.* Paris: P.U.F./Galilée, 2002.
- Artaud le moma.* Paris: Galilée, 2002.
- Au delà des apparences.* Con Antione Spire. Paris: Le Bord de l'Eau, 2002.

- Fichus*. Paris: Galilée, 2002.
- Voyous: Deux essais sur la raison*. Paris: Seuil, 2003.
- A la vie à la mort*. Paris: Galilée, 2003.
- H.C. pour la vie, c'est à dire...* Paris: Galilée, 2003.
- Genèses, généalogies, genres et le génie : Les Secrets de l'archive*. Paris: Galilée, 2003.
- Sur parole : Instantanés philosophiques*. Paris: L'aube, 2003.
- Parages*. Paris: Galilée, 2003.
- Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris: Galilée, 2003.
- Béliers : Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*. Paris: Galilée, 2003.

### TRADUCCIONES AL CASTELLANO DE LIBROS

- De la gramatología*. Trad. O. del Barco & C. Ceretti. Buenos Aires: Siglo Veintiuno 1971.
- Tiempo y presencia*. Trad. P. Marchant. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1971.
- La diseminación*. Trad. J. Martín. Madrid: Fundamentos, 1975.
- Posiciones*. Trad. M. Arranz. Valencia: Pre-textos, 1977.
- El concepto de verdad en Lacan*. Trad. H. Acevedo. Buenos Aires: Homo Sapiens, 1977.
- Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Trad. M. Arranz. Valencia: Pre-textos, 1981.
- La filosofía como institución*. Trad. A. Azurmendi. Barcelona: Juan Granica, 1984.
- La voz y el fenómeno*. Trad. P. Peñalver. Valencia: Pre-textos, 1985.
- La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. Trad. T. Segovia. México: Siglo Veintiuno, 1986.
- La escritura y la diferencia*. Trad. P. Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Del espíritu. HEIDEGGER y la pregunta*. Trad. M. Arranz. Valencia: Pre-textos, 1989.
- Memorias para Paul de Man*. Trad. C. Gardini. Barcelona: Gedisa, 1989.
- La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Trad. P. Peñalver. Barcelona: Paidós, 1989.
- Márgenes de la filosofía*. Trad. Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1989.

- El otro cabo*. Trad. P. Peñalver. Barcelona: Serbal, 1992.
- «Circonfesión», en: Bennington, G. & DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Trad. M.L. Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1994.
- Dar (el) tiempo*. Trad. C. de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995.
- Espectros de Marx*. Trad. J.M. Alarcón & C. de PERETTI. Madrid: Trotta, 1995.
- Khora*. Trad. Diego Tatian. Córdoba. Buenos Aires: Alción. 1995.
- El lenguaje y las instituciones filosóficas. Transferencia ex cathedra*. Trad. Grupo Decontra. Barcelona: Paidós, 1995.
- Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*. Trad. J. Mateo Ballorca. Valladolid: Cuatro Ediciones, 1996.
- Mal de archivo*. Trad. P. Vidarte. Madrid: Trotta, 1997.
- Cómo no hablar. Y otros textos*. Barcelona: Proyecto «A» Ediciones, 1997.
- El tiempo de una tesis*. Barcelona: Proyecto «A» Ediciones, 1997.
- Aporías*. Trad. C. de PERETTI. Barcelona: Paidós, 1999.
- Políticas de la amistad*. Trad. P. Peñalver & P. Vidarte. Madrid: Trotta, 2000.
- Adiós - a Emmanuel Lévinas*. Trad. J. Santos. Madrid: Trotta, 2000.
- La hospitalidad*. JACQUES DERRIDA con Anne Dufourmantelle. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.
- Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2001.
- El siglo y el perdón. Seguido de «Fe y saber»*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003.

### 3. TRADUCCIONES AL CASTELLANO DE ARTÍCULOS

- «'Génesis y estructura' y la fenomenología», en: A.A.V.V. *Las nociones de estructura y génesis*. Trad. Fl. Mazía. Buenos Aires: Proteo, 1969 & Buenos Aires: Nueva Visión, 1975.
- «La lingüística de Rousseau», en: ROUSSEAU, J.J. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Trad. A. Drazul. Buenos Aires: Calden, 1970.
- «La différence», en: A.A.V.V. *Teoría de conjunto*. Trad. S. Oliva, N. Comadire & D. Oller. Barcelona: Seix Barral, 1971.
- «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas». Trad. E. Trías, en: DERRIDA, J. *Dos ensayos*. Barcelona: Anagrama, 1972.

- «El teatro de la crueldad y la clausura de la representación». Trad. A. González Troyano, en: DERRIDA, J. *Dos ensayos*. Barcelona: Anagrama, 1972.
- «La lingüística de ROUSSEAU», en: A.A.V.V. *Presencia de Rousseau*. Trad. J. Sazbón. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.
- «El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de HEGEL», en: A.A.V.V. *Hegel y el pensamiento moderno*. Trad. R. Salvat. México: Siglo Veintiuno, 1975.
- «La palabra soplada», en: A.A.V.V. *El pensamiento de Antonin Artaud*. Trad. A. Drazul. Buenos Aires: Calden, 1975.
- «¿Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente?», en: GRISONI, D. (ED.) *Políticas de la filosofía*. Trad. O. Barahona & U. Doyhamboure. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- «El lenguaje», en: A.A.V.V. *Doce lecciones de filosofía*. Trad. J.M. Colomer. Barcelona: Juan Granica, 1983.
- «De un tono apocalíptico adoptado antaño en filosofía». Trad. M. Rodés de Claricó & W. N. Blanco, en: *Maldoror*. No. 21, Montevideo, 1985.
- «+R (par-dessus le marché)». Trad. Cristina de PERETTI, en: *Revista de Occidente*. No. 44, Madrid, enero 1985.
- «La/os muerte/os de Roland Barthes». Trad. L.S. Iglesias, en: *Maldoror*. No. 21, Montevideo, 1985.
- «Psyche: Invenções del otro», en: A.A.V.V. *Diseminario: La desconstrucción, otro descubrimiento de América*. Montevideo: XYZ Ediciones, 1987.
- «Torres de Babel». Trad. C. Olmedo & P. PEÑALVER, en: *ER. Revista de Filosofía*. No. 5, Sevilla, Invierno 1987.
- «Por qué Peter Eisenman escribe tan buenos libros». Trad. S. Rodríguez-Torres & A. Sanmartín, en: *Arquitectura*. No. 270, Madrid, enero-febrero 1988.
- «...Una de las virtudes más recientes...». Trad. C. de PERETTI. Prefacio a PERETTI, C. *JACQUES DERRIDA: Texto y desconstrucción*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- «El tiempo de una tesis: puntuaciones». Trad. P. PEÑALVER, en: *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*. No. 93, Barcelona, febrero 1989.
- «Antología» («Cómo no hablar. Denegaciones». «Mallarmé». «Yo-el psicoanálisis». «En este momento mismo en este trabajo héme aquí». «Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de la universidad». «No apocalypse, not now —a toda velocidad, siete misiles, siete misivas—». «Carta a un amigo japonés». «Tener oído para la filosofía. Entrevista de Lucette Finas con JACQUES DERRIDA». «Entre corchetes. Entrevista con JACQUES DERRIDA», primera parte.

- «Ja, o en la estacada. Entrevista con JACQUES DERRIDA», segunda parte) Trad. P. PEÑALVER, C. de PERETTI & F. Torres Montreal, en: *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*. «Suplementos», No.13, Barcelona, marzo 1989.
- «Algunas preguntas y respuestas», en: FABB, N., ATTRIDGE, A., DURANT, A. & MACCABE, C. (eds.) *La lingüística de la escritura. Debates entre lengua y literatura*. Trad. J. Yagüe Bosch. Madrid: Visor, 1989.
- «¿Qué es la poesía?». Trad. C. de PERETTI, en: *ER. Revista de Filosofía*. Nos. 9-10, Sevilla, 1989-90.
- «Ulises-gramófono: El *oui-dire* de Joyce». Trad. M. Asensi, en: ASENSI, M. (ed.) *Teoría literaria y desconstrucción*. Madrid: Arco/Libros, 1990.
- «Fuerza de ley: El 'fundamento místico de la autoridad'». Trad. A. Barberá & P. PEÑALVER, en: *Doxa*. No. 11, 1992.
- «Glas». Trad. C. de PERETTI & L. Ferrero, en: *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*. «Suplementos», No. 32, Barcelona, mayo 1992.
- «Pensar lo que viene». Trad. J.M. Vidal, en: *La Esfera. Revista Cultural de El Mundo*, Madrid, 26-3-1994.
- «'Ser justo con FREUD'. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis». Trad. C. de PERETTI, en: *ER. Revista de Filosofía*. Nos. 17-18, Sevilla, 1994-1995.
- «Retóricas de la droga». Trad. B. Mazzoldi, en: *Revista Colombiana de Psicología*. No.4, Bogotá, 1995.
- «Fé y saber. Las dos fuentes de la 'religión' en los límites de la mera razón». Trad. C. de PERETTI & P. Vidarte, en: DERRIDA, J. & VATTIMO, G. (eds.) *La religión*. Madrid: PPC, 1996.
- «'Ser justo con Freud'. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis», en: A.A.V.V. *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Trad. J. Piatigorsky. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós, 1996.
- «La desconstrucción y lo otro», en: KEARNEY, R. *La paradoja europea*. Trad. de José Manuel García. Barcelona: Tusquets, 1998.

#### 4. TRADUCCIONES AL CASTELLANO DE ENTREVISTAS

- «Semiología y Gramatología», Entrevista con Julia Kristeva. Trad. Freddy Téllez, en: *Ideas y valores*. Nos. 46.47, Bogotá, 1977.

- «Jacques Derrida, entre la filosofía y la escritura», Entrevista de Ch. Descamps, en: *El País - Libros*. Madrid, 12-12-1982.
- «Escribir es un modo de habitar», Entrevista de Eva Meyer. Trad. M. Hernández, en: *Arquitectura viva*. No.1, Madrid, junio 1988.
- «'Ich bin all hier. Ya estoy aquí'. Conversación con J. Derrida. Entrevista de M. Ferraris». Trad. P. Peñalver & C. de Peretti, en: *ER. Revista de filosofía*. Nos. 9-10, Sevilla, 1989-90.
- «Una 'locura' debe velar sobre el pensamiento», Entrevista de F. Ewald, Trad. C. de Peretti, en: *Suplemento semanal de diario 16*. No. 419, Madrid, 27-11-1993.

## 5. ENTREVISTAS EN CASTELLANO

- «Jacques Derrida: leer lo ilegible». Entrevista de C. González-Marín, en: *Revista de Occidente*. No. 62-63, Madrid, julio-agosto, 1986.
- «Entrevista con Jacques Derrida». Entrevista de C. de Peretti, en: *Política y Sociedad*. No. 3, Madrid, 1989.
- «La amistad está siempre por venir...». Entrevista de C. de Peretti, en: *Suplemento Cultural de El Independiente*. Madrid, 24-12-1989.
- «El Mundo de la Deconstrucción». Entrevista de Daniel Swinburn y Lucas Sierra. *Suplemento Cultural de El Mercurio*. Santiago de Chile, 3-12-95.
- «Derrida y el tiempo de la confusión». Entrevista de Faride Zeran, en: *La Época*. Santiago de Chile, 3-12-1995.

## SOBRE DERRIDA EN CASTELLANO

### 1. LIBROS:

- ASENSI, M. (ed.) *Teoría literaria y deconstrucción*. Madrid: Arco/Libros, 1990.
- ASENSI, M. *Literatura y filosofía*. Madrid: Ed. Síntesis, 1995.
- BOLÍVAR B., A. *El estructuralismo: de Lévi-Straus a Derrida*. Madrid, Cincel, 1985.
- BLOCK DE BEHAR, L. (coord.) *Diseminario*. Montevideo: XYZ Editores, 1987.
- FERRO, R. *Escritura y deconstrucción. Lectura (h)errada con JACQUES DERRIDA*. Buenos Aires: Biblos, 1992.

- PEÑALVER, P. *La deconstrucción. Escritura y filosofía*. Barcelona: Montesinos, 1990.
- PERETTI, C. *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- PERETTI, C. & VIDARTE, P. *DERRIDA*. Madrid: Ed. del Orto, 1998.
- VIDAL, M. C. *Traducción, manipulación, deconstrucción*. Salamanca: Colegio de España, 1995.

### 2. ARTÍCULOS:

- ARAYA, D. «El pensamiento trágico (Cuartas ideas inéditas para un pensamiento de la diferencia)», en: *Franciscanum*. No. 21, Bogotá, Enero-Abril 1979.
- ASENSI, M. «Espectropoética: Derrida lector de Marx», en: *Eutopías. Documentos de Trabajo*. Ed. Episteme, Vol. 58, 1995.
- BARBERA DEL ROSAL, A. «Versiones de lo otro», en: *Doxa*, 6, 1989.
- BLOCK DE BEHAR, L. «JACQUES DERRIDA, un filósofo inaudito», en: *Jaque*. No. 10, Montevideo, Octubre 1985.
- BOTERO, J. J. «DERRIDA y la cuasi-deconstrucción de la fenomenología», en: *Ideas y valores*. No. 106, Bogotá, 1998.
- CAMPILLO, A. «El autor, la ficción, la verdad», en: *Daimon. Revista de Filosofía*. No. 5, Murcia, 1992.
- CAMPILLO, A. «FOUCAULT y DERRIDA: historia de un debate - sobre la historia», en: *Daimon. Revista de Filosofía*. No. 11, Murcia, 1995.
- CUARTAS, J. M. «JACQUES DERRIDA. Prefacio a unos prólogos de Macedonio Fernández», en: *Con-Textos. Revista de semiótica literaria*. No. 11, Medellín, abril 1993.
- FLORIÁN, V. «DERRIDA y el signo lingüístico», en: *Ideas y valores*. Nos. 53-54, Bogotá, 1978.
- FLORIÁN, V. «JACQUES DERRIDA y la oposición naturaleza/cultura», en: *Ideas y valores*. Nos. 46-47, Bogotá, 1976.
- GONZALEZ ECHEVARRIA, R. «BdeORidaGES (BORGES y DERRIDA)», en: *Isla a su vuelo fugitivo*. Madrid: Porrúa, 1983.
- GÓMEZ PIN, V. «Introducción» a DERRIDA, J. *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica, 1984.

- GÓMEZ RAMOS, A. «Cuando la conversación tropieza. Los límites del diálogo entre Gadamer y DERRIDA», en: *La balsa de la medusa*. No. 43, Madrid, 1997.
- GONZALEZ-MARIN, M. C. «DERRIDA o la imposibilidad de la escritura privada», en: *Libros. Revista mensual de crítica de libros*. Nos. 37-38, Madrid, marzo-abril, 1985.
- JAIMES, F. «Jacques Derrida o el pensamiento de la diferencia», en: *Franciscanum*. No. 21, Bogotá, enero-abril 1979.
- LEMAITRE, M. «Borges... Derrida... Sollers... Borges», en: *Revista Iberoamericana*. No. 43, 1977.
- LOSADA GOYA, J. M. «Deconstruccionismo y método», en: *Rilce. Revista de filología hispánica*. No. 10, 1994.
- LYNCH, E. «Los nuevos exorcistas de la deconstrucción», en: *Cuadernos Hispanoamericanos*. No. 439, 1987.
- MAZZOLDI, B. «La f(r)icción del chisme entre Foucault y DERRIDA», en: *Texto y Contexto*. Bogotá, mayo-agosto, 1986.
- MENKE, CH. «El proceso de la decisión: una aproximación desde la excepción», en: *Enharonar. Cuadernos de Filosofía*. No. 25, 1996.
- MÍGUEZ, J. A. «J. DERRIDA: La diseminación», en: *Arbor*. No. 92, 1975.
- MOREIRAS, A. «Autografía: pensador firmado (NIETZSCHE y DERRIDA)», en: *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*. «Suplementos» No. 29, Barcelona, diciembre 1991.
- PEÑALVER, M. «Gadamer-DERRIDA: de la recolección a la diseminación de la verdad», en: *ER. Revista de Filosofía*. No.3, Sevilla, mayo 1986.
- PEÑALVER, M. «Las perplejidades del lector contemporáneo», en: *Fragments de Filosofía*. No. 3, 1993.
- PEÑALVER, P. «JACQUES DERRIDA: la clausura del saber». Introducción a DERRIDA, J. *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-textos, 1985.
- PEÑALVER, P. «Introducción» a DERRIDA, J. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1989.
- PEÑALVER, P. «El lenguaje del espíritu y el pensamiento del ser», en: *Daimon. Revista de Filosofía*. No. 2, Murcia, 1990.
- PEÑALVER, P. «El pensamiento de la escritura y la cuestión de la metáfora», en: *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*. «Suplementos» No. 32, Barcelona, mayo 1992.

- PEÑALVER, P. «Ética, desconstrucción, responsabilidad», en: Rubio C., J. (Ed.): *El giro posmoderno*. Suplemento 1 de *Philosophica Malacitana*, 1993.
- PEÑALVER, P. «Insaturabilidad del contexto y anarquía del sentido», en: *Fragments de Filosofía*. No. 3, Sevilla, 1993.
- PEÑALVER, P. «Éticas del don. Aporías y negociaciones», en: *Daimon. Revista de Filosofía*. No. 7, Murcia, 1993.
- PEÑALVER, P. «Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y DERRIDA», en: *ER. Revista de Filosofía*. No. 10, Sevilla, 1994.
- PEÑALVER, P. «Circunciso y confeso», en: *Postdata*. No. 16, Murcia, 1996.
- PEÑALVER, P. «Desconstrucción y judaísmo», en: *Volubilis. Revista de Pensamiento*. No. 4, Melilla, 1996.
- PEÑALVER, P. «Vuelta de tuerca en el litigio de la metafísica», en: GONZÁLEZ, J. & Trías, E. (ed.) *Cuestiones metafísicas*. Madrid: Trotta, 2003.
- PERETTI, C. «'Ereignis' y 'Différance': Derrida, intérprete de HEIDEGGER», en: *Anales del Seminario de Metafísica*. No. 12, Madrid, 1977.
- PERETTI, C. & FERRERO, L. «La recepción en España del pensamiento de JACQUES DERRIDA», en: *Revista de Filosofía*. No.6, Madrid, enero-junio 1983.
- PERETTI, C. «Precisiones en favor de Derrida», en: *La Balsa de la Medusa*. No. 7, Madrid, 1988.
- PERETTI, C. «Deconstrucción(es): una pluralidad singular», en: *Volubilis. Revista de Pensamiento*. No.1, Melilla, 1995.
- PERETTI, C. «Introducción» a DERRIDA, J.: *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós, 1995.
- PERETTI, C. «'Al comienzo hay la ruina' (Para una lectura derridiana del resto)», en: *Volubilis. Revista de Pensamiento*. No.2, Melilla, 1995.
- PERETTI, C. «Deconstrucción», en: ORTÍZ OSÉS, A. & LANCEROS, P. (dirs.) *Diccionario interdisciplinar de Hermeneútica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.
- PERETTI, C. «Lo cocido y lo crudo: (en) más de una lengua». *Volubilis. Revista de Pensamiento*. No. 5, Melilla, 1997.
- PERETTI, C. «Siguiendo las trazas del artista», en: *Praxis Filosófica*. Nueva Serie No. 7, Cali, noviembre 1997.
- PIERA, C. «Unas cuantas quejas para DERRIDA», en: *La Balsa de la Medusa*. No. 2, Madrid, primavera 1987.
- RAMPÉREZ, J. F. «La deconstrucción derridiana como estrategia didáctica», en: *Paideia*. No. 36, Madrid, 1996.

- RAMPÉREZ, J. F. «Reflexión sobre la deconstrucción de textos y su dimensión axiológica», en: *Filosofía de la Educación hoy*. Actas del II Congreso Internacional de Filosofía de la Educación. Vol. II. Madrid: UNED, 1995.
- REGGIORI, D. «La Des-textualización según DERRIDA», en: *Cuadernos de Filosofía y Letras*. Bogotá, Agosto 1979.
- RODRIGUEZ, E. «El abanico es el texto: entre Mallarmé y DERRIDA», en: *Sin Fundamento*. No. 2, Bogotá, noviembre 2003.
- RODRIGUEZ, M. «BORGES y DERRIDA», en: *Revista Chilena de Literatura*. No. 13, abril 1979.
- RUEHLE, V. «Especulación y deconstrucción. La expresabilidad de la negatividad en referencia a DERRIDA y HEGEL», en: *ER. Revista de Filosofía*. No. 11, 1990.
- TORREGROZA, E. J. «Escribir a priori: DERRIDA o la escandalosa aventura trascendental», en: *Sin fundamento*. No.1, Bogotá, 2003.
- TORREGROZA, E. J. «Hermeneútica y Deconstrucción», en: *Sin Fundamento*. No. 2, Bogotá, noviembre 2003.
- TRÍAS, E. «Introducción a J. DERRIDA», en: J. DERRIDA: *Dos ensayos*. Barcelona: Anagrama, 1972.
- VÁZQUEZ, M. «Platón o Mallarmé: filosofía y literatura en Derrida», en: *Aurora. Revista de Filosofía*. No. 3, Valencia, junio 1985.
- VÁZQUEZ, M. «La construcción del texto», en: *Daimon. Revista de Filosofía*. No. 5, Murcia, 1992.
- VÁZQUEZ, M. «La vía de Ícaro. HEIDEGGER y DERRIDA: sobre la representación», en: A.A.V.V. *Saber y conciencia (Homenaje a Otto Saame)/Wissen und Gewissen (Gedankenschrift für Otto Saame)*. Granada: Comares, 1995.
- VIDARTE, P. «Prière d'insérer (Se ruega insertar)», en: *Volubilis. Revista de Pensamiento*. No. 3, Melilla, 1996.
- VIDARTE, P. «Morir por el secreto», en: *Volubilis. Revista de Pensamiento*. No. 4, Melilla, 1996.
- VIDARTE, P. «Psicoanálisis y deconstrucción», en: *Daimon*. No. 16, U. de Murcia, enero-junio 1998.

EXPLORAR POR

Categorías ▾

Áreas temáticas ▾

Formato ▾

Año de publicación ▾

Público objetivo ▾



Búsqueda rápida



- Búsqueda avanzada -

1 resultados / Página 1 / mostrando 1 - 1

1



**ISBN** 978-958-8192-76-5

*Una Introducción a Derrida*

**Autor:** Torregroza, Enver Joel

**Editorial:** Ediciones Jurídicas Gustavo Ibañez C. Ltda.

**Materia:** Derecho

**Publicado:** 2004-04-20

1

**Contáctenos:**

Cámara del Libro. Calle 35 No.5A-05 / Tel. (571) 3230111

Desarrollado por:



Con apoyo de:

