

1.3 Pensar el signo.

La metafísica, hemos visto, desarrolla ante el signo una doble actitud, de una parte temor y repulsa de la sustitución y, de otra, la necesaria aceptación de la repetición. En el fondo, se trata de **salvaguardar** un punto fuerte de origen no adulterado, puro, y en un mismo movimiento, de **conocerlo**. Salvaguardar y conocer exigen la **presencia** como condición de posibilidad de todo pensar metafísico; de aquí que el signo, en cuanto que patentiza una ausencia, tenga que salir exilado del ámbito del fundamento (operación que hemos definido como olvido en la indiferencia, corrimiento hacia el contenido), ámbito original y autopresente del sujeto. Pero, a su vez, y en tanto que el sujeto es el origen del sentido, debe el signo entrar en aquel; este proceso es recogido en una operación compleja de fundamentación-conocimiento adscrita a la vida intencional del sujeto. Hemos enunciado más atrás, que este juego ambivalente entre la ausencia y la presencia del signo en el punto fuerte del pensar logocéntrico, es un **síntoma** que nos permite leer el concepto metafísico de signo como una doblez que reproduce la diferencia (marcada pero impensada, olvidada en el cuerpo de la metafísica) entre el ente y el ser, entre lo físico y lo meta-físico. Esta lectura exige un cambio de perspectiva que no puede entenderse como la simple inversión de las posiciones, ni tampoco como el establecimiento del origen en una posición de ausencia, sino como la misma ausencia de todo

fundamento. Lo que pone en marcha un pensar **a la deriva** que ejerce su actividad desde el "entre" pre-posicional que genera las posiciones y que les es previo. El signo **re-produce**, pues, ese juego originario, juego que implica una falla del origen y cuyo pensar pasa necesariamente por explotar la lógica de ese "suplemento", más bien ya, su no-lógica, su economía como una economía de diferencia en la que el exceso se actúa como la rotura de un pacto entre el ser y la nada.

Nos será necesario antes aclarar el término "re-producir" como una operación ejercida por el lenguaje, quien, desde luego, no se deja ya reducir a lo informativo-comunicativo, sino que más bien, apunta a un cierto "señar", función mostrativa que Heidegger desarrolló y a la cual remitiremos en breve. A partir de aquí deberemos extraer las consecuencias de esta perspectiva con respecto a la relación sujeto/objeto, dominante en la metafísica, y a la identidad establecida en el origen del sentido.

Después será ineludible "atravesar" violentamente el propio texto heideggeriano, acción cuya necesidad dejaremos meramente planteada en este capítulo, mostrando sin embargo, siguiendo a Derrida, el fondo, o mejor, "señalando" el **sin-fondo de arbitrariedad esencial** que el pensar metafísico oculta¹²⁰ y que sólo puede ser "encaminado" desde la asunción del carácter **mortal** del sujeto y del sentido.

Desmarcado el pensamiento del signo de una metafísica de corte "débil" y de una metafísica "negativa", y asumiendo, precisamente desde la fuerza de la diferencia, tanto una

"debilidad", renuncia a un núcleo fuerte donador de sentido, como una "negatividad", en cuanto que no hay origen; el pensamiento del signo no puede quedar clausurado en la lógica de las oposiciones fuerte/débil, positivo/negativo, sino que, más bien, piensa la genealogía de estas oposiciones, su diferencia.

La frase matriz que ahora nos conduce sería: **el signo re-produce el juego de la diferencia**. Produce el juego en una duplicación, en un **re** previo a la producción. La producción, en él, es una re-producción un imitar sin original previo, un darse el juego en su re-producción, en su "repetición"¹²¹.

La metafísica como filosofía del sujeto, en su deseo de presencia, concibe el lenguaje desde un horizonte exclusivamente mencional; el decir es contingente, añadido, exterior a la vida del sujeto idéntico a sí mismo, presente vivo, único, sin doblez, cuya **simple presencia viva** repudia toda sustitución signica. Es la toma de posiciones de la metafísica que Derrida sintetiza así:

"El lenguaje y su representación vendría a añadirse a una consciencia simple y simplemente presente a sí, a una vivencia, en todo caso, que puede reflejar en silencio su propia presencia. Como Husserl dirá en Ideas I, "toda vivencia en general (toda vivencia, por decirlo así, realmente viva) es una vivencia existente en el presente" 122...

...El signo sería extraño a esta presencia a sí, fundamento de la presencia en general. Es porque el signo es extraño a la presencia a sí del presente viviente por lo que se le puede llamar extraño a la presencia en general" 123.

Sin embargo, y aquí se mostraría la ambigüedad del

posicionamiento anterior, en la medida en que el sujeto conoce y se conoce, **debe haber una estructura de repetición**, y ésta dejaría leer la segunda parte de nuestra frase directriz: **un juego de muerte.**

Justo ahí donde la vida se presenta como esencial a un sujeto auto-presente, en esa clausura que se defiende de un exterior "extraño a la presencia a sí del presente viviente", la des-construcción que el signo ha hecho de la presencia viva husserliana, lee su punto de deriva, de dislocación, de aplicación de su fuerza. Derrida describe ahora la pérdida de posiciones:

"Ahora bien, la estructura de repetición originaria que acabamos de evocar a propósito del signo debe dominar la totalidad de los actos de significación. El sujeto no puede hablar sin darse la repetición de ello; y esta no es un accidente. No puede, pues, imaginar más un discurso efectivo sin representación de sí, que una representación de discurso sin discurso efectivo [discurso que nosotros hemos denominado sistema denotativo puro]. Sin duda, esta representatividad puede modificarse, complicarse, reflejarse según modos originales que el lingüista, el semiólogo, el psicólogo, el teórico de la literatura o del arte, el filósofo incluso, podrán estudiar. Pueden ser muy originales. Pero suponen todos la unidad originaria del discurso y de la representación del discurso. El discurso se representa, es su representación. Mejor, el discurso el la representación de sí." 124. (La aclaración es nuestra).

Esta **reflexión** interna y el esfuerzo por anularla, unificándola, convirtiéndola en una identidad, evidencia a su vez la "doble identidad", su propio doblez interno, encaje y desencaje que hace preguntar ante el espejo ¿quién es aquel que está del otro lado?, pregunta irreductible que evidencia la propia anulación, la partición del principio de identi-

dad. Volveremos a esta cuestión cuando hayamos ganado nociones más adecuadas en el proceso de nuestro trabajo.

Nos es preciso, en principio, seguir los pasos del pensamiento heideggeriano sobre el habla, adentrarnos en su pensar sobre la esencia del habla, recorrer, aunque sólo sea "de pasada", aquel "Unterwegs zur Sprache", siempre con la secreta intención de continuarle, de no detenernos en él, de serle, de alguna manera, infiel y fiel al mismo tiempo; vocación de provisionalidad de todo camino.

1.3.1. Función mostrativa del lenguaje.

Heidegger retoma la cuestión del lenguaje desde un aspecto absolutamente radical; lo refiere al ser de las cosas y no se mantiene en la simple noción mencional en que una óptica logicista del mismo lo había colocado. Indudablemente, no se trata ya de un mecanismo comunicativo que repite y sustituye la cosa, la función del Decir (Sage), esencia del habla (Sprache), no es la expresión de la interioridad humana, esto es, no se resuelve en el nombrar de un sujeto enfrentado a un objeto que se le hace presente, sino, más

bien, remite a un "mostrar" (Zeigen) en el sentido concreto de: "dejar aparecer y dejar relucir, pero en el modo del "señar" (Winken)"¹²⁵, hacer señas: "señar sería el rasgo fundamental de toda palabra"¹²⁶. A este infinitivo, "señar", se le incorpora el sentido de indicar, de señalar con el índice (Zeige), pero en un aspecto muy determinado: "Usted piensa el "señar" en su común pertenencia a lo que explicó por la palabra "gesto" (Gebärde) .- Así es."¹²⁷.

Es ahora el "gesto" la palabra clave; está tomada en un doble sentido, "gesticular", es decir, **imitar**, y a su vez, **gestar**, traer algo: "El gesto es el recogimiento de un "portar""¹²⁸. Es un portar que viene **hacia** nosotros, es decir, no es un portar nuestro, algo que tiene la base en el comportamiento humano, más bien al contrario, es lo humano lo que se recoge en ese "portar": "Porque aquello que propiamente "porta", se "porta" primero hacia nosotros."¹²⁹. El Decir por tanto, no es un mero decir de alguien a cerca de algo, el Decir es un Decir en sí mismo, aquello que se da en el Decir es el Decir mismo. No hay una identidad entre lo dicho y el **decir**, hay tan sólo un Decir, lo dicho no es, nunca ha sido otro que el Decir mismo. Ahora bien, el Decir mantiene esa doblez **entre** origen / imitación del origen, que no puede resolverse en términos sustancialistas: "La palabra, el Decir, no tiene ser"¹³⁰, no tiene ser porque no tiene sustancia, no se entrega en la presencia, más bien, es una donación que da a la cosa su ser cosa. La palabra es una donación gratuita y se da en el Decir del pensador y del

poeta. Heidegger recoge y transcribe el famoso verso del poema "La Palabra" de Stefan George:

" "Ninguna cosa sea donde falte la palabra."

Nos arriesgamos a la transcripción: Ninguna cosa es donde carece de palabra. "Cosa" se entiende aquí en el amplio sentido tradicional referido a un algo cualquiera, que de algún modo es. Entendido así, incluso un Dios es una cosa. Solamente cuando se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa. Sólo de ese modo es. Por consiguiente debemos puntualizar: ninguna cosa es donde falte la palabra, es decir el nombre. Solamente la palabra confiere el ser a la cosa." 131.

Aquí está marcada la principal diferencia que queremos hacer notar entre el mero mencionar algo y la función mostrativa del Decir. Esta diferencia se traduce inmediatamente en una amplia divergencia entre la serie de conceptos que son inducidos del simple mencionar y la de aquellos que se desprenden del orden del mostrar. Desde el punto de vista del mero mencionar, se hace necesario filosofar sobre el establecimiento de una relación lo más transparente posible entre los dos elementos previamente establecidos, a saber: la designación y lo designado, que en última instancia remiten a la relación sujeto / objeto; se trataría, pues, de articular mediante una teoría del conocimiento aquellos dos elementos separados en un principio, todo ello ante el telón de fondo de una teoría de la verdad como simple adecuación. En cambio, la función mostrativa introduce una clara variante, el pensar ahora es un Decir y éste es una "instauration", se propone no como un conocer, sino como un inaugurar, un fundar y un donar¹³², que no conserva su finalidad

de simple medio, obstáculo al conocimiento de lo designado, finalidad del lenguaje en el cuerpo de la metafísica; sino, más bien, efectúa una **apertura** que adviene en el hablar originario en que consiste, esto es lo que Heidegger quiere connotar en la palabra "Aufriss"¹³³, el trazo abriente, aquel trazar surcos que abre la tierra para alojar la semilla:

"El trazo abriente es la marcación del despliegue del habla, la estructura de un mostrar en el seno del cual los hablantes y su hablar, lo hablado y lo inhallado en él, están vertebrados desde la palabra destinada (aus dem Zugespochenen)" 134.

Nos interesa en gran medida llamar aquí la atención sobre este "trazo"(Riss). Se trata de un inaugurar-instaurar que abre y deja mostrar dando en ello el ser a la cosa. Nuestro escrito, en definitiva, no es más que un discurso del trazo, tiene como finalidad, entre otras, poner de manifiesto este **trazo pensante**, el pensar como trazo, trazar pensando, rayando y cortando en profundidad, abriendo irremisiblemente con un trazo en sombra (este es el trazo de J. Solana) la diferencia anterior a la división negro/blanco.

La envergadura del programa heideggeriano sobre el lenguaje es honda. Aquel pensar del poeta, este "trazar", no puede ser alcanzada manteniendo al mismo tiempo el modelo adecuacional de la verdad, esto implicaría, como ya hemos indicado, la reducción de la cosa a un "objeto lógico" cuyo ámbito de sentido, y por tanto de adecuación, está en el sujeto, origen del logos. En cierto modo, a partir de esta noción de verdad, se hace inevitable el proceso, ya estudia-

do, de disección y posterior recuperación en una identidad igualitaria e indiferente que se constituye como origen mismo del signo. Heidegger se percató de que trocar la noción de signo, desde algo que muestra a algo de designa, lleva consigo una operación ejercida sobre la esencia de la verdad:

"Designar ya no es mostrar [dice Heidegger de hoy, época metafísica] en el sentido de un dejar-aparecer. La alteración del signo, de algo que muestra a algo que designa, reside en la mutación de la esencia de la verdad." 135.

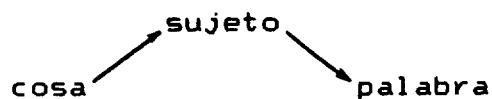
De esta manera, el pensamiento heideggeriano acuña una noción de verdad que se mantiene en un pensar más radical (que va más a las raíces) y que asume desde el interior de un "trazo abriente" (Aufriss) los elementos que éste separa. La verdad es ahora pensada como **libertad**, como un dejar que la cosa sea desde el no distanciamiento entre el Decir y la cosa. La libertad es, a su vez, la trascendencia del Da-sein; por consiguiente, compromete el Decir del poeta, de aquel que corre veloz hacia el "abismo", hacia el ámbito de ocultación-desvelamiento en el que el Da-sein se encuentra de antemano comprometido y del que, sin embargo, huye alojado entre lo habitual de los entes, olvidando así su compromiso con el Decir de las cosas. La verdad no se mantiene, pues, en la estricta parcela del conocimiento, no alude a un espacio de transparencia absoluta; lo que se pone por obra en el decir del poeta preserva también un cierto misterio (Geheimniss) esencial, es el "advenir-acontecer" de la verdad de aquello mostrado:

"¿ Qué es lo que logra el poeta? No un simple conocimiento. Alcanza a entrar en la relación de la palabra con la cosa. Pero esta relación no es una conexión entre cosa de un lado y palabra de otro. La palabra misma es la relación que en cada instancia retiene en sí la cosa de tal modo que "es" una cosa." 136.

1.3.2. La invaginación heideggeriana.

La función mostrativa del lenguaje que aquí estamos siguiendo, deja sobre el horizonte una especie de nebulosa en la que flota la cierta identificación entre el mencionar y lo mencionado. Esta identificación puede leerse en el texto de Heidegger con cierta facilidad, sin embargo, se advierte inmediatamente que tal operación debe ser pensada "desde" la Diferencia ontológica, es decir, no como una indiferencia que se tiende superficialmente entre los extremos, **posiciones** en la metafísica, sino, más bien, desde un camino que les es previo. A continuación describiremos el trazado de aquel camino mediante las líneas de un esquema aclaratorio que, aunque simplista, puede sernos útil:

En la metafísica:

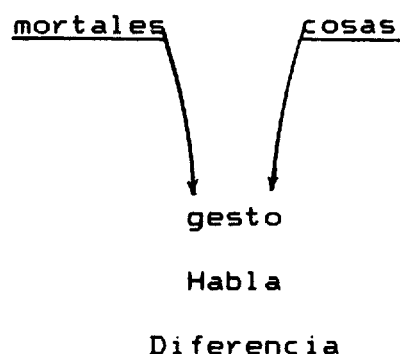


.- La cosa es reducida al sentido que se incluye

en el sujeto como ámbito central y preponderante del sentido, cúspide del esquema.

.- El sujeto es el origen del sentido y expresa mediante la palabra la operación interna de significación. Corte efectuado sobre ese papel de doble cara que Saussure nombra en su "Curso".

En Heidegger:



Vamos a explicitar este doble movimiento de desfondamiento, de invaginación, que se produce por el pensar heideggeriano. En él, el hombre no ocupa una posición dominante, no hay "posiciones" dominantes, sino, más bien, una posición central "abismal" que no es tanto una posición como una pre-sición, un "entre" al que son llevados por el pensar las cosas y los mortales, ahí donde ya han estado, la Diferencia es previa a los elementos.

Quien habla no es el hombre (no es el lenguaje una expresión de la vida de un sujeto), pero el habla necesita y pone en uso el habla de los mortales:

"Pero el hablar de los humanos, en tanto que hablar de los mortales, no reposa en sí mismo. El hablar de los mortales reside en la relación al hablar del habla." 137.

No es el habla, pues, una característica más del

hombre, el hombre es esencialmente un ser hablante, es llevado a su esencia por el habla. Sólo en la medida en que los hombres pertenecen ya al habla, pueden invocar al habla, porque el habla de los humanos no es más que un "corresponder" (Entsprechen), un responder al mandato del habla sometiendo a él ¹³⁸ y, así, advienen a su esencia de hablantes en cuanto que escuchantes. Es esta actitud de mantenerse a la escucha del Decir la actitud más propia del hombre, actitud de correspondencia entre un escuchar y un hablar originario que necesita a su vez de los hablantes, actitud de escucha atenta y esperanzada que efectúa el paso desde un habla como actividad humana, expresión de un sujeto, a un habla como mostrar. Un escuchar correspondiente a un acontecer, advenimiento apropiador "Ereignis" ¹³⁹:

"El advenimiento apropiador recoge el trazo abriente del Decir y lo despliega en estructura de los múltiples modos del Mostrar. El advenimiento apropiador es lo más inaparente de lo inaparente, lo más simple de lo simple, lo más próximo de lo próximo y lo más lejano de lo lejano, dentro de lo cual nuestra vida de mortales tiene siempre su morada." ¹⁴⁰.

Juego de mutua apropiación-donación, dar-traer, llevar a lo propio al hombre "cuyo gesto donante sólo y primeramente consiente algo como un "Es gib" ¹⁴¹. Un hay que en español muestra mejor esa neutralidad previa de un haber sin sujeto; es un hay que da sin que pueda responderse a la pregunta por el quien ("La palabra, el Decir, no tiene ser." ¹⁴²), no responde a ningún sustantivo, aún más, se trata de un "hay" del que, afirma Heidegger: "incluso el "ser" está

necesitado para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia"¹⁴³. Esta relación de corresponder (Entsprechen) entre la donación del advenimiento apropiador y el hombre, es la donación que se da en la palabra, que necesita al hombre para darse y, al mismo tiempo, posibilita su esencial realización como mortal: "El advenimiento apropiador confiere a los mortales la morada en su esencia para que puedan ser los hablantes"¹⁴⁴.

Congrega y retiene a los mortales en su esencia como hablantes, en su ser propio de escuchantes del Decir:

"El advenimiento apropiador apropia el hombre a su propia puesta en uso del advenimiento apropiador. Apropiando el Mostrar como el hacer propio, el advenimiento apropiador es la puesta-en-camino del Decir al habla." ¹⁴⁵.

Y por tanto, del Decir a la Diferencia ya que el habla, en cuanto que se da propiamente, es la Diferencia misma ¹⁴⁶. Se trata, pues, de recorrer mediante el pensar un camino que va desde el habla como actividad del hombre al habla apropiada, allí donde se halla la esencia del hombre en tanto que mortal-hablante, en la Diferencia: "El camino al habla se ha transformado en camino. De nuestro obrar humano se ha desplazado al despliegue del habla apropiada"¹⁴⁷.

Con esto hemos explicitado una de las ramas de ese movimiento de desfondamiento que nos empeñábamos en leer en el texto heideggeriano y que tenía como objetivo, concebir un giro en la manera de entender el signo enmarcándolo en una dimensión diferente de aquella en que la metafísica le había encajado, o dicho de otro modo, hemos explicitado su perte-

nencia a la **dimensión**:

"La Diferencia es a lo sumo dimensión para mundo y cosa...La Diferencia es la dimensión en cuanto que **medura** mundo y cosa llevándolos a lo que les es propio solamente." 148.

Aquí se abre la otra rama del camino trazado en el esquema que hemos arriesgado más arriba y que, asumiendo sus deficiencias, queremos explicitar aún más en beneficio de una mejor claridad en la exposición. Ahora se trata de la "cosa", su línea de enlace con los hombres ya no es directa, es más, un abismo se abre entre ellos, condición de ese movimiento de desfondamiento, invaginación previa. No hay un ser previo de la cosa. La cosa no es donde "no sea la palabra". No es que haya cosas y luego estas sean llevadas a la palabra, planteamiento sustancialista que parte de la pre-existencia aislada de los elementos (el que menciona y lo mencionado), es que la cosa no es sin la palabra, sin la palabra no hay cosas: "al ser nombradas las cosas son invocadas a su ser cosa."¹⁴⁹. Sería reiterativo decir que ese nombrar no es un simple fonar, ya hemos alcanzado la condición de un nombrar como mostrar y de ahí, como "gestar". Este nombrar es un fundar y por tanto un traer **al** mundo.

La línea que lleva ahora en nuestro esquema las cosas a la palabra apropiada, a la Diferencia, es la puesta en práctica de un pensar-recordar en el Camino al habla. El acto ontológico de "cosear", esto es, de ser cosa, es una operación de invocación a partir de la palabra propiamente nombrada, por ello no puede haber cosa si ésta no es llevada a

término (Austrag) por y desde la Diferencia: "La Diferencia lleva a término el mundo en su "mundear", lleva a término las cosas en su "cosear".¹⁵⁰

Conviene puntualizar que no se trata de un ser-sustancia el que se da a/en la cosa, que ésta no adviene como objeto de presentación, sino más bien que es en cuanto que está ya **dada** (donada) desde una estructura **previa de repetición**¹⁵¹ que es la Diferencia ontológica, habla en cuanto dada propiamente. Un párrafo de "Identidad y Diferencia" puede introducirnos en esa estructura de repetición y reflejo que es la Diferencia heideggeriana:

"Cuando el ser, en tanto que el ser de lo ente, se manifiesta como Diferencia, como la resolución (Austrag), perduran la separación y correlación mutuas del fundar y del fundamento, el ser funda a lo ente, y lo ente fundamenta al ser en tanto que ente máximo. El uno para el otro, el uno entra dentro del otro. La sobrevenida y la llegada aparecen alternantemente la una dentro de la otra como en un reflejo. Hablando desde el punto de vista de la Diferencia, esto significa que la resolución es una rotación, ese girar del ser y lo ente el uno alrededor del otro." 152.

Es en esa gestación (Austragung) de mutua resolución (Austrag), intimidad recíproca, donde ambos se hacen evidentes, el "entre" del ser y el ente. La cosa viene al mundo, "coseando" y en este cosear, las cosas gestan el mundo; reproduce aquí Heidegger entre cosa y mundo aquello que en "Identidad y Diferencia" utilizaba para el "entre" del ser y el ente. Hay que hacer notar que el doble juego del gestar - gesticular en el gesto (Gebärde)¹⁵³, no es un mero juego de reflexiones sino de patencias por la gestación, es decir,

que aquello que se resuelve, que llega a término, ser y ente, mundo y cosa, lo es justamente a partir de esta gesticulación-gestación previa en que consiste la apropiación del habla, y por tanto, de la Diferencia. Desde este punto de vista el movimiento que ejerce la Diferencia es un movimiento que mantiene y une a la vez, ya no por una relación lógica sino por un mutuo corresponder que introduce una penetración de lo uno en lo otro que hace advenir en un advenimiento transapropiador único al que Heidegger dio el nombre de "Ereignis". Esta mutua apropiación articula ese movimiento de unidad y distinción que Heidegger sitúa en el "entre-medio" y al que ha llevado la esencia del hombre y la esencia de la cosa, entre-medio abismal que constituye la esencia del habla. Una última referencia textual al término heideggeriano nos dejará leer con todos sus matices esa situación de Medio, central (aunque abismal), que posee la Diferencia:

"La intimidad de mundo y cosa reside en el entre-medio, reside en el Unter-Schied, en la Diferencia. La palabra Diferencia está ahora liberada de su uso habitual. Lo que ahora nombra esta "Diferencia" no es un concepto genérico para todas las diferencias posibles. La ahora nombrada Diferencia es sólo una en cuanto tal. Es única. A partir de ella, la Diferencia mantiene el Medio separado; Medio hacia y a través del cual el mundo (154) y las cosas están concordes. La intimidad de la Diferencia es lo unitivo de la *Διαφορά*, de la gestación terminal, habiendo llevado de un extremo a otro (durchtragender Austrag). La Diferencia lleva a término el mundo en su "mundear" lleva a término las cosas en su "cosear". Llevándolos así a su término, los lleva el uno hacia el otro. La Diferencia no es una mediación posterior, vinculando el mundo y las cosas a su esencia, esto es, a esta relación mutua cuya unidad lleva a término.

"Diferencia" no significa ya, por consiguiente, una distinción entre objetos establecida por nuestro modo de representación. La Diferencia

tampoco es sólo una relación que está presente entre mundo y cosa como para que la constate un representar que la encuentre. La Diferencia no se desprende posteriormente como relación entre mundo y cosa. La Diferencia para mundo y cosa hace advenir la cosa a su ser propio (ereignet) en el gestar configurativo de mundo, hace advenir a su ser propio el mundo en el consentimiento de cosas.

La Diferencia no es ni distinción ni relación. Las Diferencia es a lo sumo dimensión para mundo y cosa. Pero en este caso "dimensión", a su vez, no significa ya un ámbito preexistente en el cual pudiera establecerse cualquier cosa. La Diferencia es la dimensión en cuanto que medida mundo y cosa llevándolos a lo que les es propio solamente. Su mesurar abre la separación entre mundo y cosa, donde pueden ser el uno para el otro. Tal apertura es el modo por medio del cual la Diferencia, aquí, medida a ambos de par en par. Las Diferencia en tanto que Medio para mundo y cosa, mesura la medida de su esencia. En la encomendación que llama las cosa y el mundo, lo verdaderamente nombrado es: la Diferencia."155.

De esta larga cita puede desprenderse que la cosa adviene al mundo por la Diferencia y el mundo es llevado a su resolución en las cosas por la Diferencia. Esta es "una", separa y une, más que ello, compenetra. Punto de partida y de encuentro, también final resolutivo (por ello "origen". Más adelante habrá que pasar a través de la noción heideggeriana de origen), la Diferencia provoca el advenir, pero aquello que adviene en el trazo invocativo del gesto que obra no es otra cosa que la Diferencia misma. No hay, entonces, corrimiento exterior-interior, lo previo de la Diferencia no quiere decir "preexistencia", por eso no es una posición, su estatuto es previo a cualquier posición: se trata de una pre-posición, "unter".

Es justamente esta situación de Medio, de abismo central, ámbito privilegiado al fin y al cabo, la que Derrida

pone a "la deriva" en la *différance*. Es sólo desde este "leer" la Differenz heideggeriana en la *différance*, desde este cambio de lectura (cambio también en su escritura) efectuado en la palabra clave, desde donde puede vislumbrarse la **arbitrariedad del signo** como una incontinencia sin origen, como una hemorragia mortal que parte de una **muerte en el origen**. Sólo y en la medida en que la Diferencia se deja leer por la *différance* se pone en marcha la dimensión escritural de la misma, esto es, su doblez signica. Por esa lectura violenta comienza ya, en el seno de la metafísica, un movimiento de des-construcción que conmueve sus propias bases y las pone a la deriva mediante una acción expansiva a partir de una **huella**, marca que se entrega a la lectura¹⁵⁶:

"Reconocer, no más acá sino en el horizonte de los caminos heideggerianos, incluso en ellos, que el sentido del ser no es un significado trascendental o trans-epocal (aunque estuviera siempre disimulado en la época) sino ya, en un sentido cabalmente inaudito, una huella significativa determinada, es afirmar que en el concepto decisivo de la diferencia óntico-ontológica, todo no puede pensarse de un solo trazo: ente y ser, óntico y ontológico, "óntico-ontológico" serían, en un estilo original, derivados respecto de la *différance*; y en relación con lo que más adelante denominaremos la *defférance*, concepto económico que designa la producción del diferir, en el doble sentido de esta palabra."
157.

Si bien es cierto que el movimiento diseñado en el camino del pensar heideggeriano hunde y desfonda la ecuación piramidal de la metafísica que tiene su vértice en el sujeto, no es menos cierto que la posición central que ocupa la Diferencia ordena la simetría del hundimiento, de aquí que el hueco que marca el centro-origen exija ser atravesado,

dislocado, borrando con ello toda negatividad residual, toda culpabilidad originaria¹⁵⁸ y toda nostalgia del origen.

La *différance*, como lectura de la Diferencia ontológica, muestra en su carácter escritural (la *a* que le hace intraducible al español) el fondo subversivo que conlleva contra la lengua. Su acción subversiva se resuelve en un movimiento expansivo mediante el cual se dispersa todo lugar privilegiado, imposibilitando, así, cualquier **posición originaria** (aunque ésta sea la de una ausencia, negación en el origen que no deja de tener los mismos efectos de privilegio¹⁵⁹).

Pensar desde la *différance* es pensar desde la falta de origen, de ahí que su pensar sea siempre errante y no original, es decir, "lectural", imitativo, mimético, en correspondencia a aquella estructura de repetición, simulación originaria, diferición infinita que se escribe en la *différance*¹⁶⁰.

El pensar de la *différance* se reapropia del texto de la metafísica y con él del concepto de signo. Este es asumido, llevado a su arbitrariedad radical y por ello borrado. El signo refiere a un hacer patente, su función es presentar lo que no está presente, lo que está ausente, lo que **ya no está pero antes estuvo**; su remitencia a un pasado presente le hace subsidiario del pensar metafísico, de aquí que la "huella" borre el concepto de signo y lo arranque de su contexto presencial, porque aquélla ya no remite a una presencia original y fundante, su horizonte, a diferencia con el del

signo, no es teleológico y, por lo mismo, tampoco teológico; refiere a un continuo encadenamiento, pone en marcha un mecanismo infinito de simulación que impide cualquier detención. La huella es siempre una quiebra del estatuto de presencia, anula todo **antes de la huella** y a la vez inicia su aventura seminal: "en el azar absoluto, la afirmación se entrega también a la indeterminación genética, a la aventura seminal de la huella."¹⁶¹.

Nos hace falta matizar la noción de *différance*, extraer el juego de su escritura, observar que ésta no puede pensarse sin la huella (marca, señal de la *différance* ¹⁶²); que aquélla pone en marcha una economía de muerte, un encadenamiento, un texto, que ya no puede ser leído desde la búsqueda del "sentido" sino más bien, desde aquel movimiento de pérdida que da pie a la lectura.

1.3.3. La huella marca de la *différance*.

¿Qué es la *différance*?. Aquí está precisamente formulada la impertinente interrogación que no conviene a la *différance*. ¿Quién difiere?. Nadie responde, no hay nadie detrás de la *différance*, ningún sujeto la activa ni la envía, ni siquiera el ser. ¿Cuál es su nombre? ¿cuál su sustantivo? ¿cuál es su origen? ¿de quién es?, ¿quién es su padre?...El

encadenamiento interrogativo deja en suspenso la respuesta. Toda respuesta es un presentarse, un poner la cosa (respuesta) ante los ojos, ya en efigie o en palabra sustantiva, por ello el interrogante que interroga por la *différance* no puede ser respondido, la *différance* "no se entrega nunca en el presente, no tiene ni existencia ni esencia"¹⁶³. Es más, no sólo no tiene nombre sino que comporta la subversión de todo nombre propio y de toda presencia:

"No hay esencia de la *différance*, ésta (es) aquello que no solamente no sabría dejarse apropiar en el como tal de su nombre propio o de su aparecer, sino aquello que amenaza la autoridad del como tal en general, de la presencia de la cosa misma en su esencia." 164.

"Para nosotros, la *différance* continúa siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son aún en tanto que nombres, metafísicos. En particular cuando dicen la determinación de la *différance* en diferencia de la presencia en el presente (Anwesen / Anwesend), pero, sobre todo, y ya, de la forma más general, cuando dicen la determinación de la *différance* en diferencia entre el ser y el ente.

Más "antigua" que el ser mismo, una tal *différance* no tiene ningún nombre en nuestra lengua." 165.

La *différance* neutraliza todo efecto de nostalgia, toda mirada al pasado como un presente que ya ha sido y que ahora no es, afirma el juego de aquello que se da en el diferimiento, en la diferenciación y que no tiene lugar privilegiado, ni lugar siquiera:

"No habrá nombre único, ya fuese el nombre del ser. Hay que pensarlo sin nostalgia, es decir, fuera del mito de la lengua puramente materna o puramente paterna de la patria perdida del pensamiento. Es preciso, por el contrario, afirmarlo en el sentido en el que Nietzsche pone la afirmación en juego, en un cierto reír y en un cierto paso

(no) de (la) danza (pas de la dance)." 166.

La *différance*, pues, no es un nombre, ni siquiera una palabra, su enunciación es una apariencia, una mala pasada jugada a la palabra, a lo hablado, a la foné que quisiera apoderársela. La *différance*, en la lengua francesa se enuncia igual que la *différence* (diferencia) pero la *différance* no existe en francés, no se encuentra en los diccionarios, es casi una falta de ortografía, es un doble agente fonético, alguien que no provoca la alarma de error en el significante pero que "realmente" no dice lo que dice, aún más, su escritura es errónea, no existe, **no tiene una previa configuración en ninguna parte** y sin embargo, produce un efecto de escritura, a mitad de camino entre la enunciación y el silencio. Esa *a*, entrada de polizón, permanece oculta al habla como una subversión de fondo, transgrede el orden activo del verbo (la *a* del participio presente francés) convirtiéndole en una suerte de extraño sustantivo, rara operación que queda en secreto, que remite a una extraña grafía, tal vez jeroglífica: "todo el trazado de la *différance* es estratégico y aventurero" 167. De aquí que no admita la letra mayúscula, la indicación sustantiva, la propiedad del nombre, su reino. La *différance* no tiene ningún reino, subvierte todo reino:

"La *différance* no es. No es un ente-presente, por más excelente, único, principal o trascendente que se le desee. No manda nada, no reina en nada y no ejerce autoridad en parte alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No sólo no hay reino de la *différance* sino que ésta fomenta la subversión de todo reino." 168.

A partir de ahora, habrá que poner atención a la notación, a la "escritura de la *différance*", no se trata de un escribir enajenado que reenvía a un reino del sentido que le trasciende, el escribir, el trazar, marcar, re-producen la huella de la *différance*, huella que es la *différance* misma, ella sólo se da en el simulacro, en el diferimiento, como corrimiento en el tiempo (temporalización), como diferenciación, intervalo de espacio abierto entre los elementos (espacialización) y por consiguiente, como una temporalización espaciada o como una espacialización temporalizada, un retardo en el espacio, un devenir tiempo del espacio y un devenir espacio del tiempo, intervalo separador que provoca diferentes-difirientes y el mantenimiento de diferencias (*différends*) entre los diferentes (en francés tiene el sentido que en español conserva la frase "mantener diferencias", esa suerte de enemistad (*πολεμος*) entre las partes de un litigio).

No se puede establecer, pues, una especie de reino de la *différance* al que remitiera su escritura, la *différance* es anterior a la dicotomía significante/significado, es más, esta dicotomía no es sino un momento de la *différance*, el significante no es más que un significado diferido, que no se entrega porque no hay tal, porque el significado, consiguientemente, no es otra cosa que el diferimiento del significante, no hay más. La *différance* se da en la huella, es la huella: "La huella es la *différance* que abre el aparecer y la significación."¹⁶⁹

En el momento en que la huella es entendida como un signo, ésta permanece borrada, olvidada. Lo inevitable del referirse del signo a un presente anterior, ausente aquí y ahora que precisa de su evocación signica, neutraliza todo pensar de la huella, le somete al poder de la presencia, cuyo resultado, bajo el fetichismo del sentido y la verdad, no es otro que su expulsión a un simple estado de copia no sustitutiva, puesta al margen del sentido. De aquí, que no se trate de recuperarla para el cuerpo de la metafísica, sino, más bien, de pensar la huella como un posicionamiento marginal de la metafísica y, desde ella, pensar la metafísica misma a través de la marca escritural de su propio texto.

El signo pertenece a la época de la partición entre materia y forma, entre físico y metafísico, tales separaciones se resuelven en el olvido de la huella, deseo de unidad en (la) última instancia, corrimiento hacia el significado que arrastra una actitud marginadora para con la escritura respecto de la filosofía, es una puesta al margen de lo "físico" frente a lo "meta-físico". Filosofía y metafísica exigen hoy más que nunca, ha evidenciado J. Derrida, ser pensadas desde su margen; por ello "La différence" está en la frontera, en los márgenes (Marques de la Philosophie). Su pensamiento orienta una lectura de la filosofía desde el margen y a su vez de los márgenes de la filosofía (y el texto de J. G.-Solana, lo mostraremos, es un marginal del pensar filosófico).

Desde este pensar, la partición *significante/significado* remite a la *différance* pero no como a un lugar trascendente, ya que ambos elementos son momentos de aquella generados en su desarrollo, sino como a su posibilidad más inmediata; posibilidad que, por otra parte, no puede efectuarse sino en ese momento generador de mutuo diferimiento. De ahí que el pensar de la huella sea más bien un pensar del *significante*, una operación que excluye toda trascendencia del significado. Hay que hacer notar la provisionalidad con que ha de tomarse el empleo de estos términos que en la huella se entregan ineludiblemente a su borradura.

Decir, pensar del *significante*, de la huella o de la *différance*, refiere siempre a una misma estrategia. En todo caso, siempre imposibilita cualquier "pureza", significado o *significante* "puros". El pensar del *significante* ya no es el pensar desde una lateralidad que asumiera la jerarquía invertida y la "lógica" del "significado", el pensar de la huella (llamémosle así desde la borradura del *significante*) hace impertinente cualquier *origen puro*. La huella, o mejor la "archi-huella", anula todo origen:

"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 *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." 170.

La *différance* no puede ser pensada como origen y es este defecto de origen el que patentiza y re-produce la huella. Desde este planteamiento, el signo marca un olvido de la huella y se deja atravesar por el pensar de la huella como el pensar de un olvido señalado en aquella arbitrariedad originaria. El pensar de la huella lee el signo desde la arbitrariedad de la *différance*, desde la huella que re-produce y en ese sentido (es) diferencia.

1.3.4. Muerte y *différance*.

Sólo cuando hemos alcanzado el pensar de la huella, antiguo pensar de la escritura que se desliza subterráneamente bajo la capa superficial de la época¹⁷¹ (hay que ver el pensar, la huella, escritura, superficie y época según el sentido que les hemos venido dando a partir de la lectura de Heidegger), se nos muestra que el signo, en su interior, re-produce esa falla del sentido que es la *différance*, re-produce el juego de la *différance*. Aquél pensar que se aplica al signo como su lectura le somete a una operación profunda¹⁷², a partir de la cual, la ambigüedad con que es tratado

el signo en la "época", el exilio de la escritura y la filosofía como discurso del "sentido fundante", son síntomas que exigen su "lectura".

La ambigüedad que el logocentrismo ha mantenido respecto del signo, voz y silencio, se ha traducido de forma expresa en un juicio pronunciado sobre la escritura. La sentencia ha sido firme, su veredicto: la expulsión fulminante. Su desalojo del ámbito origen del sentido no admite consideraciones. Para la filosofía, para el discurso logocéntrico, la escritura conlleva toda una carga de "materialidad"¹⁷³ (y en ello su vista fue fina), de arbitrariedad y por consiguiente de provisionalidad; el sentido está fuera de ella, su estatus de mero mensajero le confiere un cariz mortuorio, no en vano los dioses inventores de la escritura son dioses del tránsito que trasladan los moribundos al reino de los muertos, y la inventan siempre compañera del juego de azar¹⁷⁴. El hacerse de la escritura es siempre un diferir marcando, tachando, simulando, impregnando con el cálamo el negro sobre el blanco, desgarrando así la virginidad del papel inmaculado. Su expulsión exorciza del ámbito "deseado" del sentido todas sus connotaciones. Reducida a un mero suplemento, la escritura adquiere sin embargo, el carácter de un "peligroso suplemento"¹⁷⁵. Asumir el riesgo en juego que se goza y envicia¹⁷⁶ es siempre tarea del "leer", pensar de la escritura.

Este pensar de la escritura que atiende al efecto de continua suplantación, de añadido perpetuo, no asume más

origen que otro añadido, otro suplemento:

"En tanto que suplemento, el significante no representa en primer término y solamente el significado ausente, sustituye a otro significante que mantiene con la presencia que falta otra relación, más valorizada por el juego de la diferencia"177.

Encadenamiento al fin y al cabo, cadena de significantes, movimiento de la *différance*, diferimiento infinito y origen del lenguaje cuya enunciación debe ser así escrita: "significante del significante". Aquí reside la apertura del juego¹⁷⁸, puesta en marcha de una estructura de mimesis y repetición que es la *différance*, estructura suplementaria previa y nunca primera. Esta es la estructura que resguarda el (al) lenguaje, que oculta en su fondo el desfondamiento del sentido cuya falla incumbe también al propio ámbito de donación del sentido, al sujeto. Esta falla se entrega en el lenguaje, se re-produce en él y, a su vez, resguarda la creación (podríamos decir la *diseminación*¹⁷⁹) del lenguaje:

"En verdad, lejos de habitarlo solamente [se refiere Derrida a la *différance* respecto del lenguaje], aquélla es también su origen y su morada. El lenguaje guarda la diferencia que guarda el lenguaje." 180.

Por consiguiente, es la *différance* la condición del sentido y de la significación, la huella es la condición previa del establecimiento de algún sentido, lo que es igual que decir que no hay origen del sentido, esto es, que en el origen, el sentido se da como pérdida, no tiene gobierno, es una deriva, una deriva sin la cual ningún sentido puede aparecer. Dice J. Derrida:

"Ahora bien, aquí el aparecer y el funcionamiento de la diferencia supone una síntesis originaria a la que ninguna simplicidad absoluta precede. Tal sería entonces la huella originaria. Sin una retención en la unidad mínima de experiencia temporal, sin una huella que retuviera al otro como otro en lo mismo, ninguna diferencia haría su obra y ningún sentido aparecería." 181.

Retomando la escritura del sentido, la diferencia, y el signo en el lenguaje del logocentrismo, en el orden de la lingüística y la filosofía, nuestra intención no era otra que leerlos desde la incierta plataforma del pensamiento de la diferencia, desde la diferencia que, ahora, tras el recorrido, el desvío por la escritura de Heidegger y la lectura derridiana, nos deja ver sus ventajas; el pensamiento de la *différance* nos ha enseñado a leer esos núcleos de resistencia que no se dejan reducir a la indiferencia de la lógica y que pueden encontrarse desdoblados en el propio cuerpo de la metafísica y en los "textos de su época". Justamente porque leemos la metafísica como un "deseo" (y todo deseo alcanza lo que no quiere), la globalizante concepción heideggeriana que la presenta como una ontología, un "envío del ser" y un olvido del mismo, queda atravesada por este "deseo" y nos permite leer sus síntomas y sus carencias y, por consiguiente, sus núcleos de resistencia, aquéllos que Derrida denomina "indecibles", términos que bloquean toda decisión simple y todo simple decir, poder del "logos", habla de la razón. Sólo desde estas estructuras desestructurantes que bloquean el "sentido" de los textos metafísicos reproduciendo la economía que ellos mismos desarrollan, podemos leer la metafí-

sica como una época en deconstrucción (más adelante nos será irrenunciable deconstruir la misma noción de época), movimiento iniciado precisamente por la "lectura" del pensar de la época:

"Deconstruir" la filosofía sería pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia de esta represión interesada en alguna parte." 182.

De esta manera, el propio texto de la metafísica muestra sus hilos, sus tramas y sus rodeos, discurrir lineal de un filosofar, deseo de indiferencia. De esta manera también la misma "ciencia de la lengua", la lingüística, nos deja leer desde la perspectiva aquí ganada, sus textos inaugurales. Releemos en el "Curso":

"En la lengua no hay más que diferencias. Es más: una diferencia supone en general unos términos positivos entre los que se establece; pero en la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos." 183.

Efectivamente, la diferencia previa a los elementos constituye la lengua y esta produce a su vez por diferenciación desde la propia estructura originaria de re-producción, mimesis no-original: "Entonces se escribe en el discurso saussuriano algo que nunca fue dicho y no es otra cosa que la escritura como origen del lenguaje." 184.

La huella suplementaria constituye la cadena de diferimientos de la lengua, pone en marcha ese movimiento como una "economía de muerte":

"Ahora bien, el espaciamiento como escritura es el devenir-ausente y el devenir-inconsciente del sujeto. Mediante el movimiento de su deriva, la emancipación del signo constituye retroactivamente el deseo de la presencia. Este devenir -o esta deriva- no le sucede al sujeto que lo elegiría o que se dejaría llevar previamente por él. Como relación del sujeto con su muerte, dicho devenir es la constitución de la subjetividad. En todos los niveles de organización de la vida, vale decir de la economía de muerte. Todo grafema es de esencia testamentaria. Y la ausencia original del sujeto de la escritura es también la de la cosa o del referente." 185.

El diferimiento original inserto en la base del signo se encuentra también en el mismo origen del sentido, y por tanto, de la subjetividad. La huella es la condición de posibilidad del sentido y de la significación. La época del signo es la del sujeto (sujeto-signo), la del deseo de la presencia, punta de esa estructura piramidal a la que antes aludíamos, en cuyo ámbito preeminente queda reducida la cosa a su "sentido" y se origina el signo (denotación pura). Ciertamente, leer el signo es leer esa doblez de ausencia-presencia, de consciencia-inconsciencia que se articula en una economía de diferimiento para la cual vida no es más que un diferir la muerte en el origen y la muerte un diferir originario de la vida. Decidir por la vida y arrojar la muerte a un exterior sin sentido del que no se puede hablar, abandonarla así a la tranquilidad de un pseudoproblema filosófico no es otra cosa que consumir la época del signo.

El signo, en su estructura doble, **oculta** un fondo de muerte. En una época de la vida eterna¹⁸⁶, la filosofía como ciencia de la vida consciente e infinita del sujeto¹⁸⁷,

describe el presente vivo del sujeto auto-presente, depositando el sentido en el orden "eterno" del significado fundamentado en el sujeto. El olvido ocultante de la huella, arroja al significante, y con él a la temporalidad, a la condición de un mero exterior derivado del eterno y universal origen-viviente. La muerte no puede entrar en su discurso más que como una "culpa" por borrar y por "expiar", es "lo otro" del sentido y del discurso con sentido que la filosofía es, por ello comparte el exterior con el significante (una línea de margen los separa, un trazo de margen desde el que debe leerse el pensar de la huella), no en vano, el movimiento de exilio del significante, de la escritura, lo es también de la muerte y a la inversa. Pensar la estructura doble del signo es marcarla en el origen y, por consiguiente, marcar la doble estructura del sujeto, su doblez, el diferimiento, estructura de muerte como origen (tachadura del origen) de la significación. (No debe verse en esta frase la referencia a una simple inversión de términos, sino una operación que nos llevará a pensar de otra manera la noción filosófica de origen).

J. Derrida ha mostrado esa complicidad entre el significante y la muerte en el seno de la metafísica. La parte central de su ensayo "La voz y el fenómeno", hace que el texto se doble sobre las frases que aquí vamos a reproducir; se trata de un texto que lee el tema del signo en la fenomenología de Husserl, implícita vocación de doblez, lectura de otro texto. En su parte central, línea de doblez, se dobla

el sujeto auto-presente husserliano, se enfrenta a su muerte. Leemos:

"Si la posibilidad de mi desaparición en general debe ser vivida de una cierta manera para que pueda instituirse una relación con la presencia en general, ya no puede decirse que la experiencia de la posibilidad de mi desaparición absoluta (de mi muerte) venga a afectarme, le sobrevenga a un yo soy y modifique a un sujeto. Al no ser vivido el yo soy más que como un yo soy presente, supone en él mismo la relación con la presencia en general, con el ser como presencia. El aparecer del yo a él mismo en el yo soy es, pues, originalmente, relación con su propia desaparición posible. Yo soy quiere decir, pues, originariamente, yo soy mortal. Yo soy inmortal es una proposición imposible. Se puede ir, pues, más lejos: en tanto lenguaje, "yo soy el que soy" es la confesión de un mortal. El movimiento que conduce desde el yo soy a la determinación de mi ser como res cogitans (como inmortalidad, pues) es el movimiento por el que el origen de la presencia y de la idealidad se sustrae en la presencia y la idealidad que aquel hace posibles." 188.

Y un poco más atrás:

"Es, pues, la relación con mi muerte (con mi desaparición en general) lo que se esconde en esta determinación del ser como presencia, idealidad, posibilidad absoluta de repetición. La posibilidad del signo es esta relación con la muerte. La determinación y la borradura del signo en la metafísica es la disimulación de esta relación con la muerte, que produciría, sin embargo, la significación." 189. [El subrayado es nuestro].

Es ese diferir en la base del signo re-produce el movimiento de la *différance* ("La muerte es el movimiento de la *différance* en cuanto necesariamente finito" ¹⁹⁰), de hecho, permite el lenguaje y permite también que éste sea pensado, leído y, en cierta manera, transgredido (y transgresivo). Un movimiento de dislocación que disloca y desfonda, que mantiene una diferencia irreconciliable entre la cosa y el

sentido, el objeto y el sujeto, el significante y el significado. Movimiento que traza entre ellos un espaciamento y un diferimiento a su vez, que les hace posibles.

Es esa pequeña falla la que permite que la huella se encadene difiriéndose, re-produciéndose en la marca del texto, encadenamiento escritural. Por ello sería preciso concebir aquel término no como el de mero escrito, libro tal vez, sino en su encajadura escritural, retomando esa economía de muerte que conlleva la huella que se aventura en él. No podemos ya ver en él un mero compendio de letras sobre un papel sino, más bien, escritura, marcas, huellas entrelazadas, cruzadas, injertadas unas en otras, que no "quieren decir nada", que conservan la violencia contra todo querer decir, en tanto que su profunda constitución conlleva esa economía de muerte, diferimiento de una falla en el origen.

La huella re-produce en el texto la quiebra del sentido y la muerte del sujeto, condición del sentido, aventura seminal. Escribe Jacques Derrida:

"La relación entre la razón, la locura y la muerte es una economía, una estructura de *différance* cuya irreductible originalidad hay que respetar." 191.

Sólo la *différance* permite la apertura del texto, lo que no quiere decir, apresurémonos a aclarar, ni que "todo esté en los libros", ni que el texto sea un apologema de la destrucción y de la muerte. Recordemos:

"La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general, lo que equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la *différance* que abre el aparecer y la significación." 192.

Ahora, se nos hace necesario dimensionar aquello ya escrito, el texto, tras convertir nuestra frase directriz: El signo re-produce el juego de la diferencia como juego (de) a muerte. Queda ampliada por esta otra: El texto re-produce el movimiento de la différance.

NOTAS

Toda traducción es una diseminación de los orígenes del texto, una violencia reproductora que le mata y le hace a la vez sobrevivir. En un trabajo sobre el origen, la obsesión del original sería, por nuestra parte y, en todo caso, una incongruencia imperdonable; por ello, y en complicidad con la legión de traductores que han vertido a nuestro idioma la mayor parte de los textos referidos en este trabajo, remito siempre en él a la edición en castellano si existiera, estableciendo así, por este hecho, una corresponsabilidad junto a ellos en lo que aquí quede escrito de sus traducciones. No obstante, cuando la especial lectura de un traductor impida la nuestra, y sólo, pues, en defensa propia, se citará el "original", en este caso con traducción nuestra.

Con estas notas que a continuación se escriben en nuestro idioma, no sólo se pretende rendir un pequeño homenaje a la labor ingrata del traductor, sino, y esta es la intención si cabe más aplicable a este trabajo, deseamos leer los textos filosóficos desde España, a sabiendas de que asumimos el riesgo de la posible violentación de las "voluntades" de los diferentes autores que con su pensamiento han hecho posible el presente trabajo (violentación siempre necesaria en toda lectura), pero una razón de "marginalidad española" se nos impone como se le impuso a Solana.

Sólo, y antes de comenzar esta primera batería de notas, queda advertir, que para una más fácil lectura y seguimiento de las citas textuales, éstas se han agrupado por capítulos, por lo que el lector puede encontrarlas al final de cada uno de ellos.

En cuanto a las abreviaturas y formatos utilizados, nos ha parecido conveniente seguir las indicaciones que a este respecto sugieren en sus respectivas obras Ignacio Izuzquiza y Umberto Eco: IZUZQUIZA, I., Guía para el estudio de la Filosofía. Referencias y métodos, Anthropos, Barcelona, 1986., ECO, U., Cómo se hace una tesis, Gedisa, Barcelona, 1982.

En todo caso, las abreviaturas utilizadas han sido las siguientes:

cap(s).	Capítulo(s).
cf.	<u>Confero</u> . Confróntese
ed.	Edición.
Ed.	Editorial.
<u>ibidem</u> .	En la misma página de la misma obra reseñada anteriormente.
Loc. cit.	Lugar ya citado.
n.	Número.
op. cit.	Obra ya citada.
p.(p.)	Página(s)
p. ej.	Por ejemplo.
<u>passim</u> .	Por todas partes.
sic.	Así escrito por el autor a quien se cita.

Trad. Traducción.

1.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Akal, Madrid, 1989. p.109.

2.- A Saussure no le interesa quien fue antes, si la lengua o el habla.

3.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.109.

4.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.41.

5.- "Todos los fenómenos evolutivos tienen su raíz en la esfera del individuo." SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.227.

"Todo lo que es diacrónico en la lengua lo es solamente por el habla." SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.139.

Al separar la lengua del habla se separa al mismo tiempo: 1.-lo que es social de lo individual. 2.- lo que es esencial de lo que es secundario y más o menos accidental." SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.40.

6.- Ver nota anterior.

7.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.116.

8.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.40.

9.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.112.

10.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.117.

11.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.227.

12.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.219.

13.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.220.

14.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.224.

15.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.223.

16.- Este orden sincrónico de la idea, como más adelante veremos, conecta con todo un arco de pensamiento logocéntrico que Derrida ha mostrado en la sugerente lectura del "Curso" que ha hecho en su obra De la gramatología, Siglo XXI, Mexico, 1967.

17.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.208.

18.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.102.

19.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.160.

20.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.41.

21.- "Nosotros proponemos conservar la palabra signo para designar la totalidad, y reemplazar concepto e imagen acústica respectivamente por significado y significante".
SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.104.

22.- "Los signos lingüísticos (...) son realidades que tienen su asiento en el cerebro." SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.42.

23.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.114.

24.- Es precisamente esta doble faz de la juntura la que, aunque escrita, permanece a su vez impensada en el seno del propio "Curso", incapaz de extraer las consecuencias de aquella escritura, incapacidad causada por la aplicación de un paradigma que considera la lengua como un sistema comunicativo.

25.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.160-161.

26.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.161.

27.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.168.

28.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.161.

29.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.160.

30.- A este respecto sería interesante observar los gráficos aportados por Saussure en la versión del "Curso" realizada por Charles Bally y Albert Sechehaye, en los que puede apreciarse esta forma de cápsula cerrada que se le da al signo.

31.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.119.

32.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.167.

33.-BARTHES, R., L'aventure sémiologique, Du Seuil, Paris, 1985. p.224. [la traducción del pasaje es nuestra]

34.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.107.

35.- Ibidem.

36.- Aunque Benbeniste cambia arbitrariedad por "necesidad", el significante siempre se concibe como inmotivado respecto al significado. BENBENISTE, E., Problèmes de linguistique générale, Gallimard, Paris, 1966. Versión española en Siglo XXI, Mexico, 1971.

37.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.199.

38.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.209.

39.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.31.

40.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.37.

41.- "Podría llamarse a la lengua el dominio de la articulaciones, tomando esta palabra en el sentido definido en la página 36: cada término lingüístico es un pequeño miembro, un articulus en que una idea se fija en un sonido y en el que un sonido se vuelve el signo de una idea." SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.160.

42.- "Llamamos signo a la combinación del concepto y de la imagen acústica: pero en el uso corriente este término designa, generalmente, a la imagen acústica sola, por ejemplo, una palabra (arbor, etc.). Se olvida que si arbor es llamado signo, es sólo porque lleva en sí el concepto "árbol", de suerte que la idea de la parte sensorial implica la totalidad." SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit.

p.103.

43.- Ver, SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.38.

44.- Sobre esta polémica puede consultarse el apartado 4.3 de la obra de Umberto Eco cuya versión española es la siguiente: Signo, Labor, Barcelona, 1988.

45.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.169.

46.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.42.

47.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, Op. cit. p.105.

48.- Loc. cit. Ver nota 27.

49.- Loc. cit. Ver nota 47.

50.- HJELMSLEV, L., Prolegómenos a una teoría del lenguaje, Gredos, Madrid, 1967. Capítulo XIII: "Expresión y contenido".

51.- BARTHES, R., "Eléments de sémiologie" en "L'aventure sémiologique", Op. cit. p.76.

52.- BARTHES, R., L'aventure sémiologique, Op. cit. p.77. [La traducción del pasaje es nuestra]

53.- BARTHES, R., Lo obvio y lo obtuso: Imágenes, gestos, voces, Paidós, Barcelona, 1986. p.14

54.- BARTHES, R., Lo obvio y lo obtuso: Imágenes, gestos, voces, Op. cit. p.17.

55.- "La semiología reencuentra nuevas tareas; por ejemplo, estudiar esa operación misteriosa por la cual un mensaje cualquiera se impregna de un sentido segundo y difuso, en general ideológico, y al que se le llama "sentido connotado". BARTHES, R., L'aventure sémiologique, Op. cit. p.228-229. [La traducción es nuestra].

56.- BARTHES, R., L'aventure sémiologique, Op.cit. p.245. [La traducción del pasaje es nuestra].

57.- Este reto es recogido por Husserl, entre otras, en su obra Meditaciones cartesianas, su lectura nos será imprescindible.

58.- KRISTEVA, J., Semiótica, Fundamentos, Madrid, 1981, Vol.I, p.89

59.- KRISTEVA, J., Semiótica, Fundamentos, Op. cit. Vol. I, p.109.

60.- "El modo de enlace que unifica conciencia con conciencia puede caracterizarse como síntesis, en cuanto exclusivamente propio de la conciencia." HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Tecnos, Madrid, 1986. p.55.

"La identificación como forma fundamental de la síntesis." Op. cit. p.57.

61.- KRISTEVA, J., Semiótica, Op. cit. Vol. I, p.90.

62.- Hacemos alusión al pensamiento de J. Derrida introduciendo, tal vez precipitadamente, afirmaciones que más adelante quedarán suficientemente aclaradas.

63.- KRISTEVA, J., Semiótica, Op. cit. Vol. I, p.91.

64.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit.

65.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.15.

66.- "Pero una evidencia apodíctica tiene la destacada propiedad de ser en general no sólo certeza del ser de las cosas o de los objetos lógicos en ella evidentes, sino de descubrirse al mismo tiempo, mediante una reflexión crítica, como la absoluta impensabilidad de su no-ser; de tal modo, pues, la evidencia apodíctica excluye de antemano, como carente de objeto, toda duda imaginable." HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.22.

67.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.34.

68.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.36.

69.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.43.

70.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.58.

71.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.59.

72.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.54.

73.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.83.

74.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.111.

75.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.78.

76.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.80.

77.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.75-76.

- 78.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.204.
- 79.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.201.
- 80.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.201-202.
- 81.- A esta palabra hay que darle el alcance que más adelante desarrollaremos de "cuerpo", "materia", "texto", por ello puede leerse aquí "destextualización".
- 82.- "El pensamiento de signo (el racionalismo positivista) dota de una estructura de ese tipo a lo que se ha dado como referente exterior; lo bloquea, lo finitiza, lo ordena, lo ordena a su imagen, lo hace coincidir consigo mismo: el espacio se desvanece, reemplazado por las dos caras de la hoja" KRISTEVA, J., Semiótica, Op. cit. Vol.I, p.101.
- 83.- HEIDEGGER, M., "Die Zeit des Weltbildes" en Holzwege, Gesamtausgabe, Band 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. p.88.
- 84.- Para una mayor aclaración sobre la noción de sujeto en la época moderna remitimos al ya referido ensayo "Die Zeit des Weltbildes", Op. cit.
- 85.- HEIDEGGER, M., "Die Zeit des Weltbildes", Op. cit. p.90.
- 86.- Ver: BAUDRILLARD, J., Cultura y Simulacro, Kairós, Barcelona, 1978.
- 87.- Ver: HEIDEGGER, M., "La pregunta por la técnica" en Epoca de filosofía (Barcelona), año,1,n.1 p.7-29. (1985).
- 88.- HEIDEGGER, M., "Die Zeit des Weltbildes", Op. cit. p.73.
- 89.- Uno de los nudos capitales de la trama está en la "res extensa" de Descartes que no podemos analizar aquí por alejarnos demasiado de las intenciones de este trabajo.
- 90.- Es preciso aclarar aquí que Julia Kristeva se remonta con la palabra "lekton", de uso en la lógica estoica, al origen de la diada significante/significado, al signo como algo incorpóreo, interno y ligado al habla. Cf. Semiótica, Vol.I, Op. cit. p.84.
- 91.- KRISTEVA, J., Semótica, Op. cit. Vol.I, p.86.
- 92.- Ya que, aún el no-sentido no es más que un modo del sentido.
- 93.- PLATON., La República, X, 597 b. Utilizada la versión

española de J.M. Pabón y M.Fernandez Galiano, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1969. (Ed. bilingüe)

94.- PLATON., La República, X, 597 a.

95.- PLATON., La República, X, 598 b.

96.- Aquí seguimos la opinión de los traductores de la versión que utilizamos, expresada en la nota 1 de la p.147, Vol.III.

97.- PLATON., La República, X, 602 b.

98.- Es curioso que entre los griegos, Hermes sea inventor de la escritura y la vez del juego de azar.

99.- PLATON., Fedro, 274 c - 275 b. Versión española de L. Gil Fernandez, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1970. (Ed. bilingüe).

100.- PLATON., La República, X, 603 b.

101.- PLATON., La República, X, 605 b.

102.- Esta frase, que caracteriza la metafísica como un velamiento de la Diferencia, concretiza para Heidegger el pensar que está por hacer, es decir, el pensar que piensa la metafísica como tal olvido impensado en su seno. Cf. HEIDEGGER, M., Identidad y Diferencia, Anthropos, Barcelona, 1988. (Ed. bilingüe). p.113-115.

103.- Cf. HEIDEGGER, M., Identidad y Diferencia, Op. cit. p.151.

104.- Esta nostalgia podría también ser leída como un síntoma del fin de la metafísica.

105.- ECO, U., Signo, Ed. Labor. Barcelona, 1988. p.17.

106.- ECO, U., Signo, Op. cit. p.109-110.

107.- HUSSERL, E., Meditaciones cartesianas, Op. cit. p.14.

108.- Esta "falta" no debe leerse como "caída" ni como "pérdida", sino como una "no-completitud". Quedará suficientemente aclarada a lo largo de este trabajo.

109.- DERRIDA, J., La escritura y la diferencia, Anthropos, Barcelona, 1989, p.396-397.

110.- DERRIDA, J., La escritura y la diferencia, Op. cit. p.387.

111.- Este es el movimiento que seguiremos en el texto

heideggeriano, en el recorrer de su "De camino al habla".

112.- DERRIDA, J., La escritura y la diferencia, Op. cit. p.400.

113.- HEIDEGGER, M., Identidad y Diferencia, Op. cit. p.139.

Por razones que más adelante se harán explícitas, traducimos el término heideggeriano "Differenz" por Diferencia, dejando la mayúscula del sustantivo alemán que ahora en español "toma lectura de nombre propio".

114.- En el ensayo de Freud "Más allá del principio del placer"; el niño que juega, articula sus primeras palabras como un mecanismo repetitivo suplementario a su acción de arrojar el objeto lejos, fuera de su presencia. El "significativo o-o-o-o", que Freud interpreta por fort (fuera), sustituye al objeto que se ausenta, acción que es completada cuando el cordel se añade al objeto y el niño lo recibe de vuelta con un "alegre" da (aquí) que evidencia la presencia. Es esta acción de sustituir de una parte lo que ya no está, y de otra, marcar el deseo de presencia, la que nos interesa observar como juego del signo; su remitencia a un extraño horizonte de presencia y de ausencia a la vez.

Cf. FREUD, S., "Más allá del principio del placer" en Psicología de masas, y otros, Alianza, Madrid, 1986.

115.- Ver: HEIDEGGER, M., Identidad y Diferencia, Op. cit. p.143.

116.- HEIDEGGER, M., Identidad y Diferencia, Op. cit. p.145.

117.- Este sería uno de los objetivos de la "Parte central" de nuestro trabajo y que hemos titulado, no sin intención, "El origen".

118.- "Tensión del juego con la historia, tensión también del juego con la presencia. El juego es el rompimiento de la presencia. La presencia de un elemento es siempre una referencia significante y substitutiva inscrita en un sistema de diferencias y el movimiento de una cadena. El juego es siempre juego de ausencia y de presencia, pero si se lo quiere pensar radicalmente, hay que pensarlo antes de la alternativa de la presencia y de la ausencia; hay que pensar el ser como presencia o ausencia a partir de la posibilidad del juego, y no a la inversa." DERRIDA, J., La escritura y la diferencia, Op. cit. p.400.

119.- DERRIDA, J., La escritura y la diferencia, Op. cit. p.397.

120.- El tema de la ocultación de la muerte del origen por la metafísica está tratado en "La farmacia de Platón" de J. Derrida. En La diseminación, Fundamentos, Madrid, 1975.

121.- Ver nota a pié de página n.6 en DERRIDA, J., La voz y el fenómeno, Pre-textos, Valencia, 1985. p.108.

122.- La frase de Husserl puede leerse en la versión española de Ideas, Fondo de cultura económica, Madrid, 1985. p.-261.

123.- DERRIDA, J., La voz y el fenómeno, Op. cit. p.108-109.

124.- DERRIDA, J., La voz y el fenómeno, Op. cit. p.107-108.

125.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Serbal - Guitard, 45, Barcelona, 1987. p.132.

126.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.104.

127.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.107.

128.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.98.

129.- Ibidem.

130.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.172.

131.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.147.

132.- Ver, HEIDEGGER, M., "Der Ursprung des Kunstwerkes" en Holzwege, Op. cit. p.63.

133.- "Este nombre nos pide que veamos con más claridad lo propio de la esencia del habla. Riss, trazo, es la misma palabra que ritzen, (rajar, rayar). Con frecuencia conocemos el "trazo" sólo bajo la forma devaluada, por ejemplo, como rajadura en la pared. Pero, aún hoy, roturar y arar el campo significa en dialecto: trazar surcos." HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.227.

134.- Ibidem.

135.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.221.

136.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.152.

137.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.28.

138.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.29.

139.- Reproducimos aquí la nota 133 del artículo de A. Currás Rábade que con el título de "Heidegger: el arduo sosiego del exilio" fue publicado en la revista Anales del seminario de metafísica, (Madrid), n.XII, 1977:

"En su uso heideggeriano, el término Ereignis resulta rigurosamente intraducible, ya que concentra una larga serie de motivaciones diversas, de las que las más explícitas son:

el sentido básico de "acontecimiento", que es el que, por razones que explicitaremos más adelante, adoptaremos en todo momento; "propiación", "ad-propiación", a partir de una imaginaria etimología er-eignen (eigen significa "propio"); y, por último, "mirada", "concernimiento", de la etimología, según parece, auténtica: er-äugen (Auge significa "ojo"). Con respecto a este tema, remitimos de una vez por todas al escrito, en este mismo volumen, de C. Peretti della Rocca." (p. 87).

La traducción de la palabra alemana propuesta por Zimmermann en "De camino al habla". Op. cit. p.234 es la siguiente: "El -el advenimiento apropiador- hace propio (Es-das Ereignis-eignet)". Por nuestra parte respetamos tal traducción pero consideramos aclaratoria la nota de Angel Currás, por ello hemos optado por transcribirla aquí.

140.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.233.

141.- Ibidem.

142.- Loc. cit. Ver nota 130.

143.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.233.

144.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.234.

145.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.236.

146.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.28.

147.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.236.

148.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.23.

149.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.20.

150.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.23.

Venimos aquí respetando la D mayúscula del texto alemán "Differenz" por razones estratégicas de distinción con la "différence" derridiana, en tanto que aquella guarda en Heidegger un ámbito privilegiado y central que exige su posterior deconstrucción y que, como más adelante se verá, bien puede ser llevado a cabo desde la borradura de una "mayúscula", que como el lector español bien sabe, indica la autoridad sustantiva de todo "nombre propio".

151.- También Freud, aunque de manera distinta, vió en la obsesión de repetición un aspecto originario, "más allá del principio del placer". La vida como causa del principio del placer, sitúa la muerte en una posición previa a la vida, "diferimiento de la muerte". Sobre la "lectura" de este ensayo freudiano remitimos a DERRIDA, J., La carta postal. De Freud a Lacan y más allá. Siglo XXI, México, 1986.

152.- HEIDEGGER, M., Identidad y Diferencia, Op. cit. p.149.

153.- "Nuestro idioma alemán antiguo denomina la Austragung (gestación): bern, bären, de donde vienen las palabras gebären (estar en gestación, parir) y Gebärde (gesto, ademán)." HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.20.

154.- Sería interesante ver qué ha pasado con la noción de "mundo" desde aquel año de 1935 en que Heidegger pronunciaba su conferencia en la Sociedad de Ciencias del Arte, donde bajo el título de "El origen de la obra de arte", sometía al "mundo" a una lucha con la tierra ("El enfrentamiento entre el mundo y la tierra es una lucha". "Der Ursprung des Kunstwerkes", Op. cit.p.35.), y 1950 en el que, en su conferencia "El habla", lo enmarca en los términos de una unidad: "A la Cuaternidad (Geviert) unida de cielo y tierra, de mortales y de inmortales, que mora en el "cosear" de las cosas, le llamamos: el mundo." (De camino al habla, Op. cit. p.20.). ¿Qué ha pasado en el mundo entre 1935 y 1950 ?, ¿qué ha pasado con la lucha entre el mundo y la tierra ?, ¿cómo se ha resuelto para que ahora la tierra entre en la Cuaternidad que es el mundo?. ¿Qué ha pasado con el "mundo" de Heidegger entre 1935 y 1950?. Todos estos interrogantes se encajan en el marco de una reflexión que abre la lectura de la obra del pensador alemán. Aquí no vamos a seguir esa pista porque nos desviaría del horizonte de nuestra investigación pero, indudablemente, tiene que ver con una guerra, con la lectura de ciertos poetas, con la "jubilación del filósofo", y con el resurgir de un "mundo" distinto a partir de una guerra.

155.- HEIDEGGER, M., De camino al habla, Op. cit. p.22-23.

156.- El paso fuera de la metafísica comienza por un movimiento de lectura. "Lo que quiero subrayar es sólo que el paso más allá de la filosofía no consiste en pasar la página de la filosofía (lo cual equivale en casi todos los casos a filosofar mal), sino en continuar leyendo de de una cierta manera a los filósofos." DERRIDA, J., La escritura y la diferencia. Op. cit. p.395.

157.- DERRIDA, J., De la gramatología, Op. cit. p.32.

158.- Llevaremos a cabo esta tarea en el tercer capítulo de nuestro trabajo.

159.- Retomamos aquí la tarea ya marcada en el artículo que arriba referíamos de A. Currás: "Heidegger se halla, con todas las consecuencias, en este terreno máximamente expuesto a la ambigüedad, al utilizar indiscriminadamente la terminología e incluso el tono negativo heredados sobre todo de la Fenomenología. Algo queda dicho al respecto. Pero es el otro lado de la cuestión, la otra virtualidad de la diferencia/παράστασις, lo que ahora intentaremos pensar con el máximo de rigor." CURRAS, A., "Heidegger el arduo sosiego del

exilio", Op.cit. p.84.

160.- No deben entenderse "leer" y "escribir" como meras acciones de codificación y decodificación de un enunciado. Más adelante quedará suficientemente explícito lo que debe entenderse por estas dos acciones que ahora simplemente dejamos prendidas en las comillas.

161.- DERRIDA, J., La escritura y la diferencia, Anthropos, Barcelona, 1989, p.400.

162.- Esta "señal" es un "gesto", lo hemos visto en páginas anteriores, no es un "signo" de la différence.

163.- DERRIDA, J., Marges de la philosophie, Ed. Minuit, Paris, 1972. p.6. (Los pasajes reproducidos de esta obra son de traducción nuestra.)

164.- DERRIDA, J., Marges de la philosophie, Op. cit. p.27.

165.- DERRIDA, J., Marges de la philosophie, Op. cit. p.28.

166.- DERRIDA, J., Marges de la philosophie, Op. cit. p.29.

167.- DERRIDA, J., Marges de la philosophie, Op. cit. p.7.

168.- DERRIDA, J., Marges de la philosophie, Op. cit. p.22.

169.- DERRIDA, J., De la gramatología, Op. cit. p.85.

170.- DERRIDA, J., De la gramatología, Op. cit. p.80.

171.- Philippe Sollers distingue una historia "monumental" que transcurre por debajo de aquella otra "teleológica":

"La teoría de la historia de la escritura textual puede ser llamada "historia monumental" en la medida en que "hace de fondo" de modo literal, con relación a una historia "curativa", figurada (teleológica), que ha servido para constituir disimulándolo un espacio escrito - exterior". (SOLLERS, Ph., La escritura y la experiencia de los límites, Monte Avila, Caracas, 1976. p.15-16.

172.- Utilizamos intencionadamente el lenguaje freudiano no sin antes remitir a la lectura que Derrida ha hecho en La carta postal. De Freud a Lacan y más allá, Op. cit.

173.- De aquí que el pensar de la huella como un pensar del significante, de la escritura, sea una pensar **materialista**. Así lo ha visto Ph. Sollers: "El pensamiento de la huella sería fundamentalmente materialista". "Un paso sobre la luna" en DERRIDA, J., De la gramatología, Op. cit. p.XIII.

174.- Sobre el invento de la escritura entre los griegos puede consultarse también: GRAVES, R., Los mitos griegos,

Alianza ed., Madrid, Vol.I, voz "Hermes". Sobre la escritura egipcia VANDIER, J., La religion egyptienne, P.U.F., Paris, 1962. Citado por DERRIDA, J., De la gramatología, Op. cit. p.90.

175.- Derrida lee ese "peligroso suplemento" rousseauiano en De la gramatología, Op. cit. p.181 y ss.

176.- De ahí "El placer del texto" del que habla Barthes. Cf. BARTHES, R., El placer del texto y Lección inaugural... Siglo XXI, México, 1974.

177.- DERRIDA, J., La voz y el fenómeno, Op. cit. p.150.

178.- "'Significante del significante" describe, por el contrario, el movimiento del lenguaje: en su origen, por cierto, pero se presiente ya que un origen cuya estructura se deletrea así -significante de un significante- se excede y borra a sí mismo en su propia producción. En él el significado funciona como un significante desde siempre. La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo el significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la apertura del juego." DERRIDA, J., De la gramatología, Op. cit. p.12

"Entonces se escribe en el discurso saussuriano algo que nunca fue dicho y no es otra cosa que la escritura como origen del lenguaje." DERRIDA, J., De la gramatología, Op. cit. p.57

179.- Ver. DERRIDA, J., "La diseminación" en La diseminación, Op. cit.

180.- DERRIDA, J., La voz y el fenómeno, Op. cit. p.51.

181.- DERRIDA, J., De la gramatología, Op. cit. p.81.

182.- DERRIDA, J., Posiciones, Pre-textos, Valencia, 1977, p.12.

183.- SAUSSURE, F., Curso de lingüística general, op. cit. p.168-169.

184.- DERRIDA, J., De la gramatología, Op. cit. p. 57.

185.- DERRIDA, J., De la gramatología, Op. cit. p. 89.

186.- En el libro de Mircea Eliade: El mito del eterno retorno, Alianza, Madrid, 1972. Se estudia la estructura de repetición inserta en esa nostalgia del origen que niega el tiempo, como un mito del eterno retorno.

187.- "Ahora bien, debemos considerar, por una parte, que el elemento de la significación -o la sustancia de la expresión- que parece preservar mejor a la vez la idealidad

viviente bajo todas sus formas es la palabra viva, la espiritualidad del soplo como phoné; y que, por otra parte, la fenomenología, metafísica de la presencia en la forma de la idealidad, es también una filosofía de la vida." DERRIDA, J., La voz y el fenómeno, Op. cit. p.46-47.

188.- DERRIDA, J., La voz y el fenómeno, Op. cit. p.104-105.

189.- DERRIDA, J., La voz y el fenómeno, Op. cit. p.104.

190.- DERRIDA, J., De la gramatología, Op. cit. p.183.

191.- DERRIDA, J., La escritura y la diferencia, Op. cit. p.87-88.

192.- DERRIDA, J., De la gramatología, Op. cit. p.84-85.

2. EL TEXTO: EL TEJIDO

2.1. La dimensión superficial

2.1.1. La hoja de papel

Se trata ahora de desarrollar aquella introducción que páginas atrás habíamos comenzado. ¿De qué hablamos cuando escribimos aquí la palabra **texto**? Tras ella se esconde todo un horizonte connotativo de escritura que es preciso describir y, más aún actualmente, cuando esta noción adquiere un abanico de significaciones tan abierto que aspira a convertirse en una de esas palabras comodín, aplicables a una extensión de dominio tan amplio que aportan más confusión que exactitud a los ámbitos en que se utilizan.

Nuestra intención es **dimensionarla**, esto es, caer en la cuenta de la dimensión textual, percatarnos de su densidad, de su opacidad dimensional. Considerar el texto desde la **dimensión**¹ implica, naturalmente, ante todo, pararnos en él, detenernos y, por consiguiente, no obviarlo como un medio traslúcido de comunicación, como un cristal de ventana, cuya excelencia consiste en pasar desapercibido a la vista de quien contempla el exterior tras él.

Oculto en la delgadez de un pensamiento lineal, el texto, suplementariedad intermediaria, pasa desapercibido tras el deseo de borrarlo como quien borra con la gamuza las manchas de aquel cristal que, momentáneamente, nos recuerda que algo se interpone entre nosotros y el paisaje, algo que, y aquí está lo que nos molesta, puede ocasionarnos falsos efectos ópticos. ¿Dónde está ese trazo que veo frente a mí? ¿Está sobre el cristal o es una sombra a lo lejos, es real o tan sólo un efecto óptico, un efecto de la superficie sucia o mal pulimentada del cristal de mi ventana?.

Es, pues, una cuestión de superficies, de transparencias y de opacidades, lo que en principio nos proponemos encarar, superficie siempre perturbadora del diálogo. El tema, ni aún la metáfora de la superficie, no ha sido ajeno al pensamiento lingüístico. Saussure en su "Curso de lingüística general", deja clara patencia de ello:

"La lengua es comparable todavía a una hoja de papel: el pensamiento es el recto y el sonido el verso; no se puede cortar el recto sin cortar al mismo tiempo el verso; asimismo, en la lengua no se podría aislar ni el sonido del pensamiento, ni el pensamiento del sonido..." 2.

¿Por qué una hoja de papel?. Cualquier cuerpo tiene un derecho y un revés. Si es eso lo que se quería explicar con la metáfora, Saussure podría haber puesto cualquier otro ejemplo, pero ¿por qué la hoja de papel?. Una fina hoja de papel sobre la cual se van a hacer los cortes en que consiste la significación, la acción de dar sentido. Cortar el papel reproduciendo en cada trozo esa doble faz de la hoja.

Abajo el sonido, arriba el pensamiento, pero ¿qué hay entre ellos?, el papel, el grosor del papel, la hoja de papel, el canto de la hoja y, a caso, las dos caras lo sean de ese canto. Se trata de disminuir el grosor de la hoja, lo que importa de ella son sus dos caras. La lengua pondría en contacto pensamiento y sonido con un mínimo de grosor; en el límite, su delgadez la hará transparente. Ya hemos visto que el esfuerzo logocéntrico viene marcado por esa reducción del significante al contenido, por ese corrimiento hacia el contenido que hace perder al significante toda su temida potencia perturbadora. Anular la dimensión superficial no es otra cosa que reducir la hoja a dos caras (acción de pulido a la que el filósofo se entrega con especial denuedo), dar sentido es efectuar cortes en las dos caras, es no caer en la cuenta de que la condición del corte está en la propia dimensión superficial, en la propia hoja como grosor, como una **diferencia** entre ambas caras, olvido de la diferencia en todo caso.

Desarrollamos una consecuencia del pensar pre-posicional. Al tomar el texto en su dimensión nos situamos en una situación previa, pre-posicional, previa a la posición del "sentido", en aquél **entre** de la diferencia entre significante y significado (acción de diferimiento, origen negado de toda diferencia, origen del valor signico y del sentido). Desde aquí, el texto, condición de todo sentido, se concibe como **trabajo** del significante, lo que, como ya advertíamos páginas antes, no es una teologización del significante

(término que en la huella se entrega a su borradura), ni una inversión del valor signico, sino, más bien, la deriva de todo origen del valor, y consiguientemente de su soporte teológico .

Esta **dimensión** previa, condición del sentido, no puede pensarse en el estrecho espesor (casi transparente) de una lingüística y, sin embargo, es la arbitrariedad del signo, con que la lingüística se inaugura, la que inicia toda una acción de deriva del sentido, acción que debe seguirse en la deconstrucción de este mismo concepto por la acción del texto; inaugurándose así (sobre el texto) un saber, a su vez inaugurante (no concluso ni concluyente), que aún está por hacer ³ y cuyo horizonte de expectativas quedan a penas esbozadas en el pensar pre-posicional.

Decir que el texto provoca el sentido es lo mismo que decir que no hay una entidad previa al sentido, una virginidad canónica del texto. El texto no puede pensarse sin la huella, sin la traza, desgarradura abriente que inicia todo sentido; por ello, la huella se opone a la ausencia del sentido, siendo ella, precisamente, el sinsentido mismo.

El texto no admite un pensamiento que le piense como un "objeto" que se da a la intuición intelectual, él mismo es un operar, un trabajo del significante, sin finalidad previa, sin previo boceto; el texto, como el sueño, "no piensa", actúa, opera, trabaja, genera lecturas y escrituras, escritura-lecturas; no se deja reducir a la lectura "universal" del sentido único y no se deja dominar por la muerte

del deseo (lo deseado alcanzado neutraliza el deseo). Nos imposibilita su sentido, nos lo niega entre la trama de sus innumerables hilos que se multiplican, se diseminan. Ello hace que el saber a cerca del texto sea ante todo un saber desestructurante, que ejerce hoy su acción, según ha propuesto J. Derrida, por la "emergencia irruptiva de un nuevo "concepto", concepto de lo que no se deja ya, no se ha dejado nunca, comprender en el régimen anterior"⁴: El texto **habita, resiste y desorganiza** el orden estructurado de las parejas jerarquizadas impuestas por una **época**, desarrollando en su interior una economía (no aplicamos la palabra "lógica" ni siquiera entre comillas) **que no se deja atrapar en ninguna dialéctica** ⁵. Deconstrucción de las jerarquías: habla / escritura, origen / originado, sentido / sin-sentido, razón / locura, interior / exterior, vida / muerte ...

Desgranaremos a continuación pacientemente aquello que comporta dimensionar el texto, atenderle **desde** la dimensión.

2.1.2. El efecto de superficie

La huella, habíamos leído páginas atrás, "es el origen absoluto de todo sentido."⁶. Desde este punto de vista, la huella **es un sinsentido**, es decir, no es lo opuesto al

sentido, más bien se opone a la ausencia de sentido⁷, suple y suplementa la falla del sentido. Lo que hace que tal falla sea la falla, no es su "sentido" mismo, su "ser falla", sino la huella, el suplemento siempre previo que genera toda posibilidad de sentido y de ausencia de sentido, de todo pensar "con sentido". En definitiva, dar sentido no es más que esa acción de introducir en una cadena, en un entramado de diferencias, es producir un **"efecto de superficie"**. En esta frase debemos leer sus dos acepciones: **causado** por la superficie. La superficie causa el sentido, efectividad de la superficie, **"efecto de la superficie"**. Y, a su vez, debemos leer en aquella producción, un **simulacro**, **"efecto de superficie"**, como aquellas que causan un "efecto" óptico o auditivo. "El sentido [escribe G.Deleuze] es siempre un efecto"⁸, y como tal, un simulacro, un parecer que, una apariencia de la superficie creada por la superficie misma. Esta es la superficie del texto, generadora de sentido, trabajo de la huella, del puro sinsentido. Interesa asumir aquí esta primera caracterización del texto (también en el sentido del maquillaje, recordemos que el texto "genera apariencias"), su **superficialidad**. En la superficie, sus efectos lo son por deslizamiento, desdoblamiento, despliegue, plegamiento, invaginación, re-plegue, arruga, condensación...

La superficie **no tiene centro**, por consiguiente, no tiene origen, ni siquiera como "abismo central", ella misma es originaria, "máquina de producción", "economía de trabajo", diferimiento de sentido, desplazamiento, deslizamiento

ilimitado, sin arriba ni abajo. Como toda superficie, el texto tiene una doble faz, una doble dimensión, un arriba y abajo interiores que imposibilitan cualquier "trascendencia", de aquí que la huella tejida en el texto sea un sinsentido; el texto anula toda unidad del sentido, todo su poder "trascendente", como dios o como sujeto o razón universal. Toda la fuerza onto-teológica le viene al sentido de ese original diferimiento, maquinaria de *différance*, generadora de efectos de superficie, **deseo** al fin y al cabo.

Buscar, pues, el sentido de un texto, buscarlo comprometidamente, sin salir de él, no puede coincidir ni con la acción arqueológica que busca su origen en una genealogía de paternidad responsable, dios o sujeto, ni en abandonarlo a un impotente absurdo (lo contrario del sentido). La búsqueda debe comenzar por una inversión: "el sentido es un producto"⁹, por una negación: "no hay origen", y por una acción de diferimiento continuo, de **lectura** repetida. Esta es la clave, leer no es más que hacer que continúe sus desarrollos la máquina textual, la economía de su superficie generadora. El texto es un tejido que se entrega a la lectura-reescritura.

Fuera de lugar, entonces, está la pregunta. ¿Quién fue antes, quién engendra a quién, el texto a la huella o la huella al texto?. Toda pregunta de esta índole queda encerrada en la paradoja de un pensamiento causal que quiere remontarse a una "causa sui", primera causa, motor inmóvil. En el pensar de la huella, esta pregunta no puede tener respuesta. La huella, trazo en la superficie en blanco, da la

superficie en cuanto que ésta contiene un trazo "blanco". La huella es huella sólo y en la medida en que deviene texto, trazo en la superficie, superficie misma. Esta es pues, otra característica del texto que queremos aquí hacer notar: Se trata de una superficie originaria que genera un efecto de origen.

La superficie marcada por la huella, constituida por la huella, no puede abandonarse en la búsqueda del sentido textual, no hay un sentido trascendente al texto que debe ser buscado a través del tejido de la huella, más bien, es el sentido el que, como efecto de superficie, es posibilitado por el texto, y lo es en cuanto que provocado por el sinsentido de la huella.

Si la huella es el puro sinsentido, no quiere esto decir que el origen del sentido es el absurdo, más bien al contrario, **el origen del sentido es el sinsentido**. Esta frase arrastra al sentido mismo, surge de la pérdida de sentido, de la originaria ausencia de sentido. Pero no nos llevemos a engaño, la falla del sentido es falla en la medida en que hay una huella en el origen, de aquí que, siguiendo a Deleuze, el sentido no pueda separarse de la paradoja:

"Debe desarrollarse en sí mismo una serie de paradojas, esta vez interiores." 10.

"La potencia de la paradoja no consiste en absoluto en seguir la otra dirección sino en mostrar que el sentido toma siempre los dos sentidos a la vez." 11.

Es esta ambivalencia paradógica la que pone en marcha la huella en la superficie del texto, juego de significantes

y significados diferidos. A partir, pues, de esta forma de entender el sentido, el texto no queda inocente, y menos aquel texto que trata del sentido en su pura cognoscibilidad, en su pura denotación, y que huye de lo paradójico de su expresión textual, que reniega de su "necesaria" inclusión en el orden escritural, de ser él mismo un significante de un significante (texto filosófico). El texto de la filosofía es, se quiera o no, un texto, y por consiguiente, no es una inocencia traslúcida. ¡Atención entonces a los efectos de superficie!.

El texto posibilita "la aventura seminal de la huella" mediante el trabajo de su superficie provocadora de **efectos de superficie**.

Poner atención a los efectos de superficie no quiere decir, de ningún modo, abandonar el lenguaje en aras de una técnica "más expresiva" u original; por el contrario, esta llamada de atención significa alzar una sospecha sobre aquello que la época nos hace ver como transparente; apereibirnos de su opacidad manifiesta. La lengua misma, y con ella, la "clara expresión del **sentido**", se nos da en tanto que habitada desde dentro y de antemano por aquella superficie de la cual ella no es más que un efecto. Es este "alojado" en el interior de la lengua, aquello que en principio es entendido como suplementario, la materialidad del significante (la **figuralidad** de que también habla J.F. Lyotard¹²), lo que debe ser apereibido en nuestra ya avisada atención; es esa **diferencia** inmersa es el seno del lenguaje que le

posibilita y que, precisamente porque el lenguaje "muestra" en tanto que "gesto", él mismo re-produce como **diferencia** en su hueco, en su seno, en la quebradura, "arbitrariedad" de todo lenguaje. Es en la materialidad del lenguaje, re-productor de la diferencia, donde cobra espesor, dimensión, la superficie; en ella adquiere su medida como "escritura" la dimensión **textural**, la no-transparencia y en ese sentido, el lenguaje retiene la dimensión textual, re-presentativa, figurativa de la huella.

"Es necesario [escribe J.F. Lyotard] que el lenguaje que reivindicamos, sea un lenguaje "cargado", un lenguaje que trabaje, que oculte, que muestre, metafóricamente sin duda, pero con una metáfora entendida esta vez a la manera de la obra" 13.

Se trata del estigma del "origen absoluto del sentido en general"¹⁴, o mejor, de su no-origen, de su sinsentido.

2.1.3. El trabajo de la superficie

El pensar aquí desarrollado es un pensar del **significante**, aunque, como dijimos más arriba, esta palabra debe mantenerse provisionalmente y abocada siempre a su borradura.

Desde este horizonte sería un error pensar un discurso

con una dimensión textual enfrentado a otro **sin dimensión textual** o, lo que es lo mismo, la posibilidad de un discurso denotativo puro que borrara toda su "dimensionalidad" bajo la consecución de aquel mandato fenomenológico: ¡A las cosas mismas!. Este, más bien, es un discurso **deseante** que en su mismo deseo expresa aquello de lo que carece ¹⁵. Aún a pesar suyo, el discurso del sentido, aquel que ha deseado anular su dimensión textual en el logro de un discurso universalizante sobre las condiciones de verdad, conserva y marca el rescoldo de figurabilidad que le ha posibilitado. Todo discurso está preñado de **figura**. Tenemos que hacer notar que tal vocablo introducido por J.F Lyotard ¹⁶, no nos pone ante una ingenua oposición entre lenguaje figural y lenguaje lógico, sino que nos introduce en ese margen establecido por el pensamiento de la época entre las parejas jerarquizadas (habla / escritura, sentido / sin sentido, contenido / expresión, etc.), **margen** que se nos entrega a la violación, a su desbordamiento por la lectura, por una figura que condiciona desde dentro todo pensar del (con) sentido, y enuncia la posibilidad de pensar aquel discurso, esta vez, desde el **margen**. La figura se encuentra en una extraña posición entre el afuera y el adentro, trabaja el interior del discurso precisamente según una economía de simulacro, trabajo en hueco ¹⁷ en el orden de lo articulado; así lo expresa J.F. Lyotard:

"La figura está fuera y dentro; por eso posee el secreto de la connaturalidad, aunque también la presenta como engaño. El lenguaje no es un medio homogéneo, es escindente porque exterioriza lo

visible como interlocutor, objeto, y escindido porque interioriza lo figural en lo articulado. El ojo se halla en la palabra puesto que no hay lenguaje articulado sin la exteriorización de un "visible", pero además está porque hay una exterioridad al menos gestual, "visible", en el seno del discurso, que es su expresión." 18.

Es la dimensión fronteriza, pre-posición previa a las caras de que hablaba Saussure, la que nos ocupa; esa franja extendida superficialmente es quien contiene y produce el **trabajo** (causa efectos), texto que trabaja la lengua desde su interior, figura que la pervierte, y se convierte en una constante posibilidad de aberración, de transgresión a la lengua y a su poder y, sin embargo, la posibilita, la genera. Anafórico¹⁹, el texto trabaja el interior de la lengua pero no se deja explicar por ella, remite a un "exterior" del habla, movimiento "gestual" de apertura sin el cual no podemos siquiera acercarnos a lo que encierra esa operación que hemos llamado **trabajo**. Es este trabajo, precisamente, el que imposibilita una respuesta a aquella pregunta que se planteaba sobre el sentido, significado verdadero del texto; el texto es un **efecto**, un simulacro, no una posición, él es su trabajo, sus "efectos de superficie".

Según lo que cabría plantearse en el orden de un pensamiento lineal, podrían distinguirse una triada de elementos, a saber: En primer lugar una especie de texto básico, superficie original y primaria, una operación ejercida sobre ella y que él mismo posibilitaría; y, por último, un producto, un texto secundario resultado de ejercer el trabajo sobre el primero. Sobre este texto exterior un lector-intérprete

podría aplicar un mecanismo de lectura, de tal manera, que siguiendo rigurosamente el esquema operatorio previamente trazado por una disciplina que hubiese construido el modelo isomorfo con el texto sobre el que se trabaja, permitiría desmontar, o andar al revés, el recorrido efectuado por la operación primera (decodificación). Así se conseguiría descubrir bajo el texto superficial y externo que se ofrece a la vista, un segundo texto más original y primario, origen de aquel, resolviéndose con ello el enigma que, en principio, el texto exterior planteaba sobre su "sentido". Aquí precisamente radica parte de lo novedoso que introduce un pensamiento del texto, o un pensar de la huella, como hemos venido denominándole hasta aquí: la cuestión está en que no existe ese "texto original"; decir texto es hacer referencia a un continuo trabajo de diferimiento del "sentido" original que, por tanto, nunca se entrega. Pero no debe pensarse que tal sentido radica en la huella; como habíamos leído, la huella es un sin-sentido, una seña. Así lo expresa J. Derrida:

"La huella misma no existe (Existir es ser, ser un ente, un ente presente, to on). Ese desplazamiento, entonces, deja oculto, en cierta manera, el lugar de la decisión, pero muy seguramente lo designa." 20.

La operación textual desplaza continuamente, difiere, y con ello se emplaza en una cierta exterioridad del pensar sustancialista de la metafísica²¹, en esa ~~a~~ de la *différance* se encierra un trabajo escritural que subvierte la línea del logos-centro en su distinción entre estructura y función,

pasivo y activo, sustantivo y verbo. La operación del texto, pues, es ella misma el texto, éste es sus efectos de superficie. Esto es lo que debe entenderse cuando decimos que no hay origen o, lo que es lo mismo, el origen está en cualquier parte. El texto que vemos, que agarramos y tocamos, la superficie del texto, su materialidad, arrastra el texto originario, es efecto del texto originario (ser y simulacro al mismo tiempo); ver el texto desde esta dimensión es introducir justo en el fundamento, esa pequeña conmoción que nos permite señalar el horizonte sobre el que el "trabajo" se ejerce. El "sentido" no está fuera del texto, no es una referencia última a la que el texto fenoménico (el feno-texto, según la expresión de J. Kristeva²²) nos refiere, el sentido es provocado por el texto, es un efecto del texto, un efecto de superficie, trabajo, pues, del significante. El trabajo es constitutivo de la significación, y en ello ha de reconocerse la aportación freudiana:

"En ese caminar, observamos la magistral aportación de Husserl y de Heidegger, pero sobre todo de Freud, que fue el primero en pensar el trabajo constitutivo de la significación anterior al sentido producido y/o al discurso representativo: el mecanismo del sueño." 23.

La acción de dar sentido se enmarca en el espacio abierto por el trabajo del texto, la significación se erige a partir de un cierto efecto de la superficie del texto.

Nos servimos aquí de la lectura que J.F. Lyotard hizo del famoso texto freudiano de la "Interpretación de los sueños"²⁴, para mejor señalar y entender la acción constitutiva

a la que hemos dado el nombre de **trabajo**, observando a la vez y de pasada el horizonte en que se enmarca la obra de arte, cuyo ámbito desarrollaremos extensamente en lugares más avanzados de estas páginas.

Lyotard lee desde un determinado enfoque aquella famosa frase de Freud en "La interpretación de los sueños": **"Los sueños son realizaciones de deseos"**²⁵. Ahora bien, el deseo no se identifica con el objeto deseado, el deseo es más bien la operación que trabaja, que se realiza, en el sueño. Visto de esa manera, el sueño no captura el objeto deseado, por el contrario, es trabajado por el deseo sin objeto; de donde las operaciones del sueño, la elaboración onírica (Traumarbeit), manifiestan la imposibilidad de una expresión discursiva del pensamiento del sueño: "El sueño no es un discurso"²⁶. Desde esa connivencia, que observa Lyotard entre el deseo, cuya realización se da en el sueño, y la figura, fuerza que trabaja el lenguaje desde dentro, "como una cosa", se abre un espacio a partir del cual puede contemplarse la obra de arte: "Pase lo que pase con la belleza, asistimos ahí al comienzo del arte"²⁷. Esto escribe Lyotard refiriéndose a los *Fliegende Blätter* de los que Freud habla en aquel ensayo.

Ya que el deseo se realiza como operación en el sueño, operación que se caracteriza por una censura eludida, quiebro transgresor que deja en "acto fallido" la actuación del preconsciente censurante, el espacio abierto en la connivencia del deseo y la figura queda desde siempre (hemos eludido

las palabras principio u origen) marcado por la transgresión al discurso lineal del pensar discursivo:

"El trabajo del sueño no es un lenguaje; es el efecto sobre el lenguaje de la fuerza ejercida por lo figural (como imagen o como forma). Esta fuerza transgrede la ley; impide oír, da a ver: tal es la ambivalencia de la censura. Esta mezcla, sin embargo, es princeps (sic.), no sólo aparece dentro del orden del sueño, sino dentro del orden mismo del fantasma "originario": discurso y figura a la vez, palabra perdida en una escenografía alucinante, violencia inicial." 28.

De ahora en adelante, pues, lo que venimos llamando dimensión textual, toma en consideración esta complicidad, violencia inicial, que se aloja en el lenguaje y que la obra expresa, representa, en cuanto que trabajo de la huella, en la superficie del texto. Hacemos nuestra esa consideración que planteara Julia Kristeva:

" Se podría estudiar como **texto** todos los sistemas denominados retóricos: las artes, la literatura, el inconsciente. Vistos como textos, obtienen su autonomía con respecto a la comunicación fonética, y revelan su productividad transformadora." 29.

Exploraremos este modo de entender la obra de arte más adelante, ahora se nos impone perfilar un poco más este **trabajo** que, aprovechando la reflexión de Lyotard, consideraremos ya como operación del significante, "efecto de superficie" en y del texto.

2.1.4. Sueño y significante.

El texto freudiano³⁰, siguiendo la reflexión de Lyotard, guarda una ambigüedad en las distintas funciones que da al "pensamiento del sueño" (Traumgedanke) y al "trabajo del sueño" (Traumarbeit). La clave, lo hemos visto, es esta frase: **la gran función del sueño es la satisfacción del deseo**. Esto haría suponer, en principio, que: "los pensamientos del sueño son el texto claro que se vuelve indescifrable por causa de una censura exógena, lo cual motiva la analogía con el hecho político de la censura."³¹ Ahora bien, esto tiene un primer inconveniente: El censor debe comprender aquello que censura y mutila, lo que haría, a su vez, suponer la existencia de un contenido claro y comprendido por la entidad censurante, mensaje que sería de alguna forma maquillado por el sueño para burlar así el control de la censura. Este trabajo del sueño (Traumarbeit) "conoce" también, por consiguiente, el pensamiento del sueño (Traumgedanke) y, a la vez, deja en "acto fallido" el preconsciente censurante, abriendo así, a primera vista, la posibilidad de una interpretación como búsqueda del sentido profundo del sueño bajo una apariencia por él remodelada para esconder aquello latente³². Es en este preciso punto donde la lectura de Lyotard se aplica. Considera éste "el sueño realmente como opaco", y por lo tanto, no sometido a la estructuración de lo decible. En el sueño no hay un discurso previo y una fuerza del deseo que lo travestice. Escribe Lyotard:

"(...) el discurso del deseo que, figural y figurativo, constituye la matriz del fantasma originario" 33.

"Esto quiere decir que es disfraz desde el "comienzo", que nunca habló, lo que se dice hablar: proferir enunciados comunicables" 34.

"Lo hizo el deseo (y no la censura), puesto que él es quien obtiene satisfacción del sueño. Comprenderíamos entonces que la realización del deseo, gran función del sueño, consista no en la representación de una satisfacción (que al contrario, cuando sucede despierta), sino plenamente en la misma actividad imaginaria. No será el contenido del sueño quien consume el deseo, sino el acto de soñar (de phantasieren) porque la Fantasía es transgresión." 35.

De esta manera el deseo pone en marcha el mecanismo, él mismo se realiza en el sueño como operación, como "trabajo" (Inhalt) transformador que anula todo anterior, pensamiento (Gedenke) que requiere la figura para ser ejercido, una figura que le habite originalmente y le trabaje desde el interior: el sueño no es más que la posibilidad de realización del trabajo del deseo. Condensación, desplazamiento, figuración y elaboración secundaria, son operaciones que exigen la dimensión superficial, un espaciamento opaco y denso que pueda ser "tratado como una cosa", que contenga un orden figural que impida el discurso, orden de la linealidad del argumento. Este texto denso, opaco, "visualizado", pone en el origen ya una imposibilidad de ser "hablado", leído linealmente, le es de antemano negada la transparencia. En la reflexión de Lyotard leemos concretamente:

"Hay dos funciones contradictorias en esta elaboración secundaria [aquella que dota al sueño de una ordenación conforme a leyes de la inteligibilidad]: introduce texto[36] en el plano de la

figura (Inschrift); salvaguarda la figura aferrada al texto. Por consiguiente, el texto de la inscripción es falso y engaña; pero también certifica; la singularidad de su desglose, sin contar con la misma imagen que supuestamente comenta (encontramos aquí los dos modos de la figuración: en la letra y en la designación), demuestra que algo debe de haber residiendo en esta figura doble: es una figura para leer.

No obstante, esta dualidad de función, de posición, es la misma que la del fondo del sueño. En el fondo, está el Gedanke, y para Freud es un texto instalado en el Inhalt como en una figura. Sólo que, y ya es hora de decirlo, nadie leyó nunca dicho texto, ni lo oyó. El Gedanke nunca se ha mostrado más que como figurado, en un Inhalt. La figura reside en el texto tenido por figurado". 37. [El remarcado y la frase entre corchetes son nuestros].

Esto aclara la inconmensurabilidad que Freud descubre en el sueño ("Ya indicamos antes que jamás podemos estar seguros de haber agotado la interpretación de un sueño."³⁸), y a la vez deja abierto un inacabamiento que quisiéramos trasladar al texto: el texto no se agota, permanece abierto porque, en el fondo, el texto no se entrega nunca más que como efecto superficial, como simulacro, como trabajo.

Las operaciones del sueño sólo pueden ser pensadas desde una superficie gruesa, opaca. La condensación, por ejemplo, ese cambio de estado que aglutina y estruja la superficie, que "trata a las palabras como si fueran cosas", propone para aquellas las mismas contorsiones y escorzos a que pueden ser sometidas las cosas mismas. El trabajo sobre el significante, cuya posibilidad se halla en su densidad "material", es precisamente lo que nos interesa poner de manifiesto. Leemos a Freud:

"La labor de la condensación del sueño se hace más

que nunca evidente cuando toma como objetos palabras y nombres. Las palabras son tratadas con frecuencia por el sueño como si fueran cosas, y sufren entonces iguales uniones, desplazamientos, sustituciones y condensaciones que las representaciones de las cosas." 39.

La significación de esa otra nueva palabra (por ejemplo Norekdal) nace de la condensación, del aplastamiento de los significantes (p.ej. Nora y Ekdal), trabajo ciego del sueño que actúa sobre la lengua como si ésta fuera una "cosa".

Es la dimensión corporal que posee el texto la que permite sus operaciones, la que desarrolla y ejerce aquellos plegados que condensan y desplazan la intensidad, trabajo textual. En los sueños, la dimensionalidad del significante constituye el efecto de significación, el efecto de sentido. Un efecto producido sin un plan previo, sin una teleología establecida, trabajo del sueño, realización del deseo, efecto de la figura huérfana de significado que habita el discurso, aún el discurso que la niega, el discurso del sentido, la filosofía⁴⁰.

¿Cómo hablar del trabajo del texto?. Esta es ahora la cuestión. ¿Cómo llevar al discurso lógico el trabajo del texto?, ¿cómo articular un discurso con sentido acerca del trabajo textual?. La pretensión de alzar un determinado modelo operatorio presuntamente "isomorfo" al texto y articulado por la binariedad "lógica" que diera explicación racional de sus movimientos⁴¹, sería una contradicción que no estaríamos dispuestos a asumir alegremente. El objeto estudiado actúa sobre el marco en que su estudio queda instalado, el

qué se transfiere efectivamente al cómo, nuestro trabajo está condenado al fracaso, todo esfuerzo de aclaración genera una componente que se aplica en sentido contrario; **decir exactamente lo que el texto hace** es imposible porque salta (función anafórica del texto) del ámbito del decir, por ello es que un pensar que piense seriamente el texto, que piense el pensamiento del texto, no puede pretender hablarle, no puede pretender enunciar un modelo del trabajo textual, más bien, desde la posición ganada por el texto, se afirma como un pensar anti-modelo.

Pensar el pensamiento del texto sólo puede hacerse desde la perspectiva abierta por un pensar que no trata de "decir la última palabra a cerca del texto", sino que se esfuerza en explotar su pensamiento, en **abrir** posibilidades de lectura en el texto, lo que conlleva asumir el riesgo de pérdida entre el sentido y el sin-sentido. La posición fronteriza del texto exige una pre-posición a quien lo piensa, a quien piensa el pensamiento del texto, espacio que subvierte el poder del significado. El objeto a estudiar, se revela como un no-objeto, no puede establecerse una distancia de estudio para con él, impide cualquier prepotencia de método que no sea continuar su propia ejecutoria de donación y de inauguración abriente, de **diseminación**: "No hay nada fuera del texto"⁴², dice J. Derrida.

El pensar que piensa el texto se piensa a sí mismo; es un doblez más del texto, contiene, pues, una reserva de figuralidad que continúa la diseminación del significante y

desajusta el propio fundamento constitutivo del pensar filosófico. El pensamiento que piensa el texto se incluye, se instala en el cuerpo del pensar filosófico pero no se deja explicar por él, más bien, como el propio texto, incluye una operación en profundidad que socava sus propios cimientos. Su acción, desde un **entre** ganado por el pensamiento de Heidegger sobre el que se ha aplicado una operación de deriva, de desplazamiento de la posición central, es una estrategia de deconstucción (también nosotros reenviamos este segundo movimiento para más adelante).

Mediante estos movimientos de desajuste en el seno del texto filosófico, se nos permite atender en el texto a la diferenciación originaria del significante y el significado, operación de "diferenciación" productora de sentido, llevada a cabo por la huella que abre, así, el espacio del texto, superficie en la que el significado **siempre está diferido** o, lo que es lo mismo, el significado está inserto en una cadena infinita de diferimientos del significante (lo que es tanto como decir que no hay significado, pero no es idéntico a decir que no hay más que significante; este término es ya un vocablo del logocentrismo que encierra en él una economía que ese centralismo no puede controlar)⁴³.

Como quiera que la lógica dominante del "logos" oculta esa doble acción de diferimiento, relación anterior a los elementos que anula su estanqueidad, el texto, y por consiguiente el pensamiento que piensa el texto, es ante todo un espacio desviatorio, un ámbito de marginalidad, de expulsión

(pharmakos) que presenta a los ojos de la lógica y de su principio de identidad, todo el poder contaminante y peligroso, poder de muerte y de ruina del "pharmakon". Es esta ambivalencia del texto (como ha puesto de manifiesto J. Derrida en su artículo "La farmacia de Platón") quien le hace marginal e impone a su pensar una función subversiva y transgresora ejercida desde el margen de una época caracterizada por el signo, es decir, por el "intercambio", por la indiferencia logocéntrica.

Por último, cabe decir que el pensar que piensa el pensamiento del texto no pretende dar razón del texto, su actividad no es la de una ciencia del texto, no quiere dar razón por la aplicación de un sistema "isomorfo" al texto; se trata, sin embargo, de seguir la economía que en el texto se desarrolla, y por ello de provocar nuevos actos, tan nuevos como actos; abrir el texto con un trazo abriente, provocar un injerto.

2.2. La dimensión corporal.

2.2.1. El Cuerpo.

El texto es un cuerpo y su pensamiento es un pensamiento orgánico. A cualquiera que ejerza este pensamiento no le cabe más remedio que ejercerlo desde un cuerpo, con un cuerpo y por un cuerpo. Pensar el pensamiento del cuerpo, pues, obliga a no trazar una línea de separación entre el pensar y el erotismo, entre el pensar y la retórica del cuerpo, entre sus potencias germinadoras y el acto de re-producirlas, de pensarlas. A partir de ahora, pensar el pensamiento del texto no puede dejar fuera del horizonte de su trabajo el gesto fisiológico de la re-producción, de la ingestión, del crecimiento, del placer, de la defecación y de la muerte; por consiguiente, no es simplemente casual que aquellos pensadores, trabajadores del (con el) texto que han puesto en marcha ("puesto por obra") la operación del texto, su diseminación, no hayan eludido la dimensión orgánica, o mejor, no sólo no la hayan eludido sino que la hayan explotado, se hayan aprovechado de ella y la hayan hecho estallar; han diseminado su simiente, han puesto en marcha la "verdad" del texto.

El texto es un cuerpo, esta frase adquiere una densidad rotunda, su alcance le viene en principio determinado por

una manifiesta inversión, una toma de posiciones contrarias en primera instancia a aquella jerarquía establecida por el pensar metafísico en la época: oposición entre cuerpo/alma, significante/significado. El texto se posiciona, digamos provisionalmente, en aquel lado del significante, en el lado de la "materia"; su pensamiento, por tanto, obra como un pensar "materialista", de (desde) la materia. Pero, por esa extraña "lógica", (también extraña a la lógica) que el texto pone en marcha, introduce a la vez un "término" que desarbolla el discurso bivalente y jerarquizado que había separado el doblez alma/cuerpo. Este término (léase esta palabra en cualquiera de sus sentidos) que hemos llamado **cuerpo** no se deja explicar por la **biología**, ni por la "ciencia" física; el texto es denso precisamente porque no es una sustancia, porque no es aquel "artefacto" heteroanimado que la metafísica nos ha hecho ver; no obstante, condensa y conjura todos los aspectos "negativos" contra los que aquella se atrinchera. El texto es materia pero no se deja explicar por ninguna dialéctica, su expansión desborda el propio margen de la metafísica y de la dialéctica.

La metafísica ha procurado poner el **meta** antes de la **física**, antes de aquello físico cuyo sentido se escapa a un ámbito exterior a él, a un ámbito **meta-físico**, si embargo, la maniobra filosófica ha sido doble, extirpación - devaluación, alejamiento del sentido hacia un exterior de lo físico y devaluación a un sinsentido de aquello que está en el acá; por ello, toda la metafísica está cogida por ese mecanismo

de desarrollo múltiple que es el dipolo exterior/interior. Ciertamente, la caverna platónica sigue como poso profundo en el seno de la filosofía y, como es natural, toda caverna tiene su interior y su exterior, al igual que un espacio entre ellos, una puerta, agujero de comunicación, estancia intermedia.

En tanto que decimos que el texto tiene una dimensión corporal, estamos enunciando que no puede establecerse la separación aludida entre cuerpo y espíritu; y en el mismo instante estamos, a su vez, y eso tendremos que explicarlo más adelante, deconstruyendo toda alternancia excluyente entre el exterior y el interior. Artaud lo vio claramente:

"Es imposible separar el cuerpo del espíritu, o los sentidos de la inteligencia, sobre todo en un dominio donde la fatiga sin cesar renovada de los órganos necesita brascas e intensas sacudidas que reaviven nuestro entendimiento." 45.

"La creencia en una materialidad fluida del alma es indispensable para el oficio de actor. Saber que una pasión es material, que está sujeta a las fluctuaciones plásticas de la materia, otorga un imperio sobre las pasiones que implicaría nuestra soberanía.

Alcanzar las pasiones por medio de sus propias fuerzas, en vez de considerarlas abstracciones puras, confiere al actor la maestría de un verdadero curandero." 46.

El trabajo del cuerpo, la representación que exhibe el cuerpo, tiene que ver con los poderes ocultos del curandero, lo que no es en absoluto someter el pensamiento a la "lógica de las cosas"; por el contrario, pensar el pensamiento del texto imprime una profunda modificación a nuestra relación con las cosas, éstas ya no son "indiferentes", ya no son

reducidas al transparente "objeto de conocimiento", conservan una reserva de irreductibilidad que les hace resistentes al conocimiento lógico, **marcan la diferencia** con (y en) el discurso que les enuncia, su decir no es unívoco. Es precisamente esa reserva que se retrae al decir del discurso lógico (antes la hemos llamado **figuralidad**), la que, pasando al lenguaje, le suministra su potencia de reproducción y, a su vez, el peligro de hemorragia. Es la marca de la diferencia que se niega a ser reducida a la mera información verbal, quien, como mostrábamos más arriba, se encuentra fondeando el propio lenguaje y éste, en tanto que "cuerpo"⁴⁷, la **re-produce** y la recoge en su interior a pesar del lingüista y del metafísico, de su deseo de anularla (ocultarla) como lastre temido, perturbador y peligroso. Cosa y palabra (texto al fin y al cabo), muestran en la **mimesis** su encaje y desencaje mutuo, su bisagra, efecto de la *différance*.

Todo esto nos hace concretar en el **cuerpo**, la corporalidad del texto, la condición de la representación, de la re-producción de la figuralidad originaria. El **gesto**, lo hemos visto, **hace patente** (lo hace siempre en simulacro), por consiguiente, y avanzando aquí contenidos que serán más ampliamente estudiados en este trabajo, el texto figural, la pintura, no es tanto una copia de lo visible como un "hacer visible"⁴⁸, y lo hace no porque ésta sea un conocimiento, operación intelectual sino, más bien, porque **produce obras**, "cosas". El cuadro, como Heidegger había señalado (y más adelante leeremos), es ante todo una **cosa**.

¿Qué es el cuerpo?. El cuerpo no es sino una continua relación con aquello que le rodea, los cuerpos transpiran, comen, incorporan sólidos, líquidos, gas; lo sueltan, lo reelaboran, se reproducen, cambian, mueren, penetran, se dejan penetrar, absorben y liberan energía, quiebran constantemente el principio de la interrogación arriba formulada: **Qué**. A este "qué" sólo se le puede responder con un sustantivo que enuncie la propiedad de aquello de que se trate, su interioridad, su intimidad, su núcleo interno de positividad. Es ese "qué" el que queda sometido a un espasmo por el cuerpo, el que se arriesga en el pensamiento del texto, y con él, la propia distinción interior / exterior, continuo / discontinuo. Mediante la pre-posición fronteriza ganada por el pensamiento del texto, el cuerpo no puede ser contemplado como un **qué** sino como un **entre**, desde una relación previa a los elementos en juego, siempre en esa diferencia que tacha la segunda palabra de la interrogación: el "es"⁴⁹.

Pero, si hay una característica del cuerpo que debe ser cuanto antes nombrada, es la **mortalidad**. El cuerpo es mortal, y sólo bajo esa posibilidad, puede hacer efectivas sus potencias germinadoras. Muerte y reproducción son puestas en juego por el cuerpo. Desde su pre-posición fronteriza no pueden ya ser vistas como opuestos, un hilo les separa y les une en un mismo acto, un hilo tejido **entre** ellas efectúa la más profunda ligadura; G. Bataille escribe en El Erotismo:

"La reproducción conduce a la discontinuidad de los seres, pero pone en juego su continuidad, es decir, que está íntimamente ligada a la muerte."
50.

2.2.2. La verdad del cuerpo.

Hemos de ver el texto como este entramado epidérmico que se ajusta en el entre de lo llamado "corporal" y lo "incorporal", superficie germinal, tejido, grosor epitelial productor de efectos de superficie. Recordemos el escrito de Deleuze:

"Es siguiendo la frontera, costearlo la superficie, como se pasa de los cuerpos a lo incorporal. Paul Valéry tuvo una frase profunda: lo más profundo es la piel...

...La historia nos enseña que las buenas rutas no tienen fundación y la geografía, que la tierra no es fértil sino en una delgada capa." 51.

Esa piel que generosa se abre en un pliegue, que germina y se arriesga en una lectura y que nos sitúa en la posición de lectores-escritores; al fin y a la postre, efectos también de superficie. Es lo que J. Derrida ha formulado en este pasaje que se ha convertido en punto de paso obligado para todo intento de pensar el pensamiento del texto:

"Un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada, al primer llegado la ley de su composición y la regla de su juego. Un texto permanece además siempre imperceptible. La ley y la regla 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.

A riesgo siempre y por esencia de perderse así definitivamente. ¿Quién sabrá nunca tal desaparición?

El ocultamiento del texto puede en todo caso tardar siglos en deshacer su tela. La tela que envuelve a la tela. Siglos para deshacer la tela. Reconstituyéndola así como un organismo. Regenerando indefinidamente su propio tejido tras la huella cortante, la decisión de cada lectura. Reservando 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. Añadir no es aquí otra cosa que dar a leer. Hay que arreglárselas para pensar eso: que no se trata de bordar[52], salvo se se considera que saber bordar es saber seguir el hilo dado. Es decir, si se nos quiere seguir, oculto. Si hay una unidad de la lectura y de la escritura, como finalmente se piensa hoy en día, si la lectura es la escritura, esa unidad no designa ni la confusión indiferenciada ni la identidad de toda quietud; el es que acopla la lectura a la escritura debe descoserlas.

Habría, pues, con un solo gesto, pero desdoblado, que leer y escribir. Y no habría entendido nada del juego quien se sintiese por ello autorizado a añadir, es decir, a añadir cualquier cosa. No añadiría nada, la costura no se mantendría. Recíprocamente tampoco leería aquel a quien la "prudencia metodológica", la "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". El suplemento de lectura o de escritura debe ser rigurosamente prescrito, pero por la necesidad de un juego, signo al que hay que otorgar el sistema de todos sus poderes." 53.

En esta cita extensa pero fuertemente condensada, se encuentra recogida esa noción de texto que pretendemos pensar en estas páginas, deteniéndonos en ella avanzaremos enormemente en nuestro propósito.

El texto no entrega nunca su ley. El sentido verdadero del texto, habíamos ya advertido, es un sentido perdido de antemano, no hay una hermenéutica capaz de traer a la luz su ley, la regla del texto, su sentido verdadero. Este no dice de ningún modo que allá, en el origen del texto, en el archi-texto, juegue una negación, un absoluto (en) ocultamiento, la baza de lo originario. El sentido del texto está siempre "a riesgo" de perderse en una nueva lectura

(posiblemente sea esta la palabra que contenga su especificidad de frontera, de línea que no está ni a un lado ni a otro y que, sin embargo, une ambos lados (caras)). El sentido del texto no espera oculto bajo la tela en que se enreda, su sentido consiste justamente en **darse a leer**, es decir, en ofrecerse a un "corte" (decisión) al que siempre reservará una sorpresa, reserva corporal de nuevas producciones, reproducciones. ¿De qué corte se trata? ¿Vale cualquier corte, cualquier lectura?. Se trata siempre, pues, de un doble corte, o mejor, de un corte **en doblez** (todo doblez es un efecto de superficie) que es a su vez una lectura y una escritura, doble acción que el mismo corte permite desdoblar. (La acción de dar sentido, la función significativa, ya lo vimos al leer a Saussure, consistía en dar un corte sobre una superficie de dos caras. No hacemos más que leer en un "Curso" que inaugura la lingüística).

La apertura del corte no puede ser un mero añadido, algo adjunto, adhesivo; el corte es penetrante, busca la savia del tejido, corta sus filamentos y producirá el **injer-to**, la re-producción en lo otro. El corte, sin embargo, es un corte ya dado, permitido, que no rasga un velo virgen que ocultara la ley; el corte ya perpetrado de antemano es un **himen**:

"Con toda la indecibilidad de su sentido, el himen no tiene lugar más que cuando no tiene lugar, cuando nada ocurre verdaderamente, cuando hay consumación sin violencia, o violencia sin golpe, o golpe sin señal, señal sin marca (margen), etc. cuando el velo es desgarrado sin serlo; por ejemplo, cuando se hace morir o gozar de risa." 54.

El himen es uno de aquellos términos que Derrida llama "indecibles", también indecidibles, esto es, aquellos que ponen en marcha la imposibilidad de una lectura unívoca, cauterizante; son "unidades de simulacro":

"El himen no es ni la confusión ni la distinción, ni la identidad ni la diferencia, ni la consumación ni la virginidad, ni el velo ni el desvelamiento, ni el adentro ni el afuera, etc." 55.

El término leído a su vez por Derrida en Mallarmé, nos pone ante una diferencia entre el pensamiento del texto y el de Heidegger: ni la verdad como adecuación, ni la verdad como desvelamiento (aletheia); no se trata tampoco aquí de un velo que encubre sino de un himen, un corte ya perpetrado desde siempre que posibilita toda inseminación, una entrada-salida, lugar fronterizo del cuerpo, **entre** el exterior y el interior, rotura, violación perpetrada desde siempre que niega toda pureza: "vicioso pero sagrado"⁵⁶. Doble germinación, simulacro originario.

No nos equivoquemos, no estamos ante un punto final, o mejor, un punto inicial; la operación del himen puesta en marcha por la lectura derridiana, el corte en el origen, corte previo y anterior, no es un punto de partida, ni siquiera ejerce como centro, más bien es un corte con el punto de partida (origen del sentido), un doblez por el centro, un estallido germinal del centro; el centro está en cualquier parte, no hay un lugar privilegiado para separar origen de originado, el **entre dos** del himen; precisamente por eso, por ser un **entre**⁵⁷, un antro, cueva oscura sin fondo ("entre" se

lee en francés igual que "antre": antro), paso de comunicación ya comunicado desde siempre, no se entrega nunca; lo hemos leído arriba y ahora repetimos su lectura:

"Sobre la línea inencontrable de ese pliegue, el himen no se presenta nunca, no es nunca -en el presente-, no tiene sentido propio, no establece ya sentido como tal, es decir, en última instancia, como sentido del ser. El pliegue (se) multiplica, pero no (es) (uno)." 58.

Aquí está el movimiento del pliegue, efecto de dispersión diseminante que marca una distancia con la polisemia. No se trata tampoco de una condensación que guarde múltiples sentidos; aquel pliegue, "(se) multiplica, pero no (es) (uno)", la lectura múltiple del paréntesis nos permite jugar en su sutil dimensión; el pliegue multiplica, provoca la multiplicación, él mismo se multiplica, puede estar en cualquier parte, pero no es múltiple, a no ser que esto encierre una infinitud siempre renovada, siempre "sorprendente" en cada corte; la palabra más adecuada podría ser estallido inaugural diferido, siempre ya dado y siempre reproducido, texto original, origen en el texto. No hay en él unidad temática que admita la pluralidad reunible bajo la autoridad de un sujeto o de una instancia previa al texto, ni siquiera la abstracción que concentra el sentido "polisémico": "Es ese concepto hermenéutico de polisemia el que habría que sustituir por el de diseminación." 59.

La diseminación no sólo incorpora una dispersión, también conlleva una germinación que no cesa, que continuamente se entrega a cada lectura y que nunca ha sido si no es en

esa entrega, en ese darse a leer. Diseminación es afirmar, no cabe en ella la nostalgia, de lo contrario no habríamos iniciado la salida de un pensamiento teológico:

"La diseminación, ¿es por lo mismo la pérdida de semejante verdad, la interdicción negativa de acceder a semejante significado? Lejos de dejar así suponer que una sustancia virgen la precede o le vigila, dispersándose o prohibiéndose en una negativa segunda, la diseminación afirma la generación siempre dividida ya del sentido." 60.

Se trata, pues, de un **darse a leer** ya dado desde siempre. Hay en el texto una promiscuidad viciosa, no hay texto si no hay este darse a leer y, a su vez, no hay jamás un **texto origen**: el himen está ya desde siempre roto, desde siempre ya perpetrada su penetración. Entonces, decir la verdad del texto es lo mismo que decir que no hay verdad; y, no es sólo eso, también es re-operar la apertura de algo "vicioso y sagrado" que exige ser leído y escrito (ser abierto), puesta en marcha de una corriente inseminatoria multidimensional y diseminante.

Cada lectura es una nueva escritura, no hay lecturas "puras" que dejen el texto virgen porque, en primer lugar, el texto no tiene virginidad, y en segundo lugar, porque esa lectura ya corta y reproduce, reconstituye en un mismo golpe la tela, el tejido del texto que vuelve a darse a leer, a ofrecerse al corte indefinidamente.

2.2.3. El rigor corporal.

El himen posibilita todo corte, todo sentido, lo entrega promiscuamente, "no tiene sentido propio" y exige darse, entregarse, a una lectura-escritura, posibilidad siempre abierta de diseminación. Pero, ¿significa esto que toda lectura es válida?. Esta es la cuestión que se encuentra latente en toda ojeada inicial al pensamiento del texto. Lo que esta pregunta demanda es un principio de **autoridad**, pregunta por la ley, el origen de la ley, el buen sentido, metro patrón. La pregunta busca irónicamente el criterio, la razón que evalúe la pertinencia o la incompetencia de la lectura, el fiel que separe el sano juicio del delirio, lo serio de aquello que es sólo y meramente un juego. El texto no comporta una inversión de los valores. No quiere decir que lo acertado esté ahora de parte del delirio o de la locuacidad incompetente, es el propio valor de "lo acertado", el propio origen del valor, "el sentido" el que ha quedado des-sedimentado por el texto que, por otra parte, se ha dado desde siempre, aunque oculto de dos mil años a esta parte por el manto áureo de preguntas como aquella que arriba planteábamos.

Es la crisis de la verdad como autoridad del saber, la que ha entrado a ser pensada de la mano del texto. Disolviendo el esquema objeto / sujeto, pensar el pensamiento del texto no nos permite ya aquél lugar privilegiado a salvo de la "corporalidad", ámbito trascendental y trascendente que

se alza como lugar del sentido y cuya estancia asegura la verdad y pone al conocimiento fuera de todo riesgo de extravío y de delirio. El conocimiento seguro, búsqueda de la seguridad, anula el riesgo y por ello anula el texto; porque la verdad del texto dice más bien que no hay verdad y que no hay en él lugar seguro donde se sepa a qué atenerse. Decir que hay una diseminación del origen, en (el) "lugar" de la verdad, es decir que la zona de riesgo se ha esparcido por todo el texto, y que pensar el texto es, pues, pensar desde esa zona de riesgo que sólo permite una danza (los pies del danzante tocan el lugar tan sólo para perderlo) y no una estancia. Por su parte, el pensamiento metafísico, o si se quiere lineal, al querer anular el texto mediante el amarre de su deriva, ha pretendido anular las zonas de riesgo, trocárlas en lugares de puerto seguro cuyo consistente dique ha sido siempre el sentido y la verdad. Por ello, el pensamiento del texto no asume en la diseminación algo así como la **verdad del texto** sino, más bien, piensa desde la no-verdad, proyecta todo su calculado programa desde la carencia de verdad y desde ahí comienza su impugnación al pensamiento lineal:

"Lo que se impugna aquí es la historia lineal que ha sometido siempre el texto a una representación, un sujeto, un sentido, una verdad, que reprime bajo las categorías teológicas de sentido, de sujeto y de verdad el enorme trabajo que opera en estos textos límites." 61.

Habíamos dicho: "su calculado programa". "El suplemento de lectura o de escritura debe ser rigurosamente prescrito,

pero por la necesidad de un juego"⁶². Efectivamente, la cuestión es seguir rigurosamente el juego, no se trata de algo serio, no se promete la verdad ni la seguridad de una lectura; una lectura **potente** siempre está a riesgo de perderse, no obstante, es el juego más necesario, debe ser jugado con todo su rigor aunque no prometa ganancias seguras, todo juego es inseguro, esa es su esencia; si la verdad fuera prometida no sería un juego, sería un intercambio, una compra (toda compra tiene por base la identidad de lo intercambiado, y todo juego se monta sobre la diferencia entre lo jugado y lo ganado). El juego promete porque sólo así provoca, exige ser jugado; aquél que más arriesga más pone en juego, más participa en el juego por el riesgo. La promesa del juego es siempre un simulacro de promesa, una atrayente invitación al riesgo; su economía contiene la ambivalencia que le da su estatus ambiguo; a fin de cuentas, **sólo es un juego**⁶³, una acción gratuita, no hay compra, no es "serio", se renueva en cada jugada, nunca se sabe completamente a qué atenerse, nunca se está a salvo, el azar no se resuelve por más que se juegue ("una tirada de dados nunca abolirá el azar". Mallarmé). Pero a su vez es implacable, riguroso, metódico, calculado, desinteresado, gozoso y **cruel** ("El suplemento de lectura o de escritura debe ser rigurosamente prescrito"⁶⁴); no puede dejársele sin leer, sin ser escrito, va en ello la vida, ese juego nos compromete. Ni que decir tiene que el texto, por si aún quedaba algún rescaldo de este pensamiento, no se deja reducir al mero libro, lo

veremos más detenidamente; ahora quedémonos simplemente con esta frase: "No hay fuera de texto."⁶⁵.

La prescripción (y la pre-inscripción) compromete la vida, sin embargo, tras ella, tan sólo un juego obliga. El texto es cruel:

"No se trata en absoluto de la crueldad como vicio, de la crueldad como brote de apetitos perversos que se expresan por medio de sanguinarios ademanes, como excrescencias enfermizas en una carne ya contaminada; sino al contrario de un sentimiento desinteresado y puro, de un verdadero impulso del espíritu basado en los ademanes de la vida misma; y en la idea de que la vida metafísicamente hablando, y en cuanto admite la extensión, el espesor, la pesadez y la materia, admite también, como consecuencia directa, el mal y todo lo que es inherente al mal, al espacio, a la extensión y a la materia. Y todo esto culmina en la conciencia, y en el tormento, y en la conciencia en el tormento. Y a pesar del ciego rigor que implican todas estas contingencias, la vida no puede dejar de ejercerse, pues si no no sería vida; pero ese rigor, esa vida que sigue adelante y se ejerce en la tortura y el aplastamiento de todo, ese sentimiento implacable y puro, es precisamente la crueldad.

He dicho pues "crueldad" como pude decir "vida" o como pude decir "necesidad"."⁶⁶.

Esta es la dimensión corporal del texto, su lectura es cruel, rigurosa y necesaria porque en él se aplica la vida que es lo mismo que decir, porque en él se aplica la muerte. No es que en el **texto** se produzca un simple juego de "metáforas", el libro por una parte y la biología por otra, lo corporal del libro y lo corporal de lo "orgánico". No, es más bien, que tras el término texto hay una des-sedimentación del "sentido", concepto fundamental que ha ordenado, jerarquizado y separado, desde un origen teológico único y puro, los campos de nuestro saber y nuestro hacer. Historia,

ciencias naturales y humanas, filosofía, literatura, relaciones humanas y políticas... son ahora conmovidas por el texto. Conceptos tales como verdad, realidad, vida, ser, capital, yo, dios, razón o ley, son puestos a la deriva, y con ellos el orden instaurado a sus expensas, las jerarquías de conceptos y la división también entre el sentido y su metáfora. De aquí que la deconstrucción como estrategia que lleva a cabo ese pensar del texto, no quede restringida a un mero discurso teórico más en el campo de una filosofía que se refuerza con cada aportación y, si bien el alcance de la deconstrucción es total, ésta se aplica a la filosofía de forma más urgente, según declara Derrida, por razones estratégicas:

"Porque lo que se llama "filosofía", el filosofema, no se limita naturalmente a lo que se puede encontrar en los libros de filosofía o en las instituciones filosóficas; ese filosofema se encuentra en todas partes: en los discursos políticos, en la evaluación de las obras de arte, en las ciencias humanas y sociales. Por tanto, dirigirse primeramente a la filosofía como tal se justifica, diría yo, por razones de estrategia, una estrategia que considera el papel que tradicionalmente ha desempeñado la filosofía en la organización de la cultura occidental." 67.

Por consiguiente, "la deconstrucción está en todas partes"⁶⁸, su alcance no tiene más límite que aquellos que le sean puestos al texto, cuya dimensión mostraremos más adelante.

2.2.4. El injerto: la supervivencia.

El rigor de la lectura es un rigor fisiológico que no se agota en la perfecta "adecuación" ni en el "desvelamiento" a partir de la patencia del ser o de su ocultamiento; el sentido es ya, y desde siempre, un efecto del texto, la lectura rigurosa no es más que un efecto, uno de los múltiples efectos, efecto de bordado, corte y germinación a la vez, continuación necesaria del "hilo dado".

Por ello es que una lectura compromete rigurosamente a seguir el hilo del texto y no a añadir sin rigor alguno, "la costura no se mantendría", lo que siempre sería tan oclusivo e impotente como el sometimiento del texto a los fetichismos del sentido. El corte es un corte ya dado, un corte disperso de antemano, bordar y descoser en la misma operación, superficie abierta y cerrada a la vez, doblez invaginante, generadora de sentido, efectos de superficie, "efectos", recordemos, siempre en plural. Cortar y germinar en una sola operación, imposibilidad de ver lo que oculta el velo tras el corte porque éste, cuando se da, es siempre germinador y ya ha sido de antemano prescrito. Esta operación que va más allá de la mera parentela escritural entre **grafé** y **greffe** (en francés injerto) es lo que J. Derrida llama injerto:

"Un germen, una incisión seminal: ambas cosas a la vez, lo que sólo la operación del injerto puede sin duda representar. Habría que explorar sistemáticamente lo que se da como simple unidad etimológica del injerto (*greffe*) y de la *grafé*, pero también la analogía entre las formas de injerto textual y los injertos llamados vegetales o, cada vez más animales." 69.

En el injerto economiza Derrida toda una operación llevada a cabo en el texto, operación de germinación, de corte y ensamblaje, de encadenamiento diseminante que desborda los límites del texto, también los límites a los que ha sido sometido desde la metafísica, los límites del libro.

"Escribir quiere decir injertar. Es la misma palabra"⁷⁰. Extraigamos de esta condensación sus consecuencias. Aquél acto de escribir es este de inseminar, aquello que hace el que escribe, el que traza, es **poner en marcha** una prescrita operación inseminatoria, continuar lo ya dado, encadenamiento de brotes germinales. La escritura, entendida desde antiguo como vehículo de muerte, encierra un escamoteo de la presencia viva del presente, acción de diferimiento unida siempre al significante, a la ausencia del "sentido" fundante; comporta en su doble movimiento un efecto de vida (un simulacro), injerto, reproducción, lectura. Este efecto de vida no deja fuera del juego textual la instancia de muerte. El texto tiene una instancia de muerte, efecto de diferimiento del presente vivo. En la medida en que el texto es ocultado (olvidado) en la época del Logos, la verdad como adecuación y el sentido como presencia forman un sistema onto-teo-lógico de valores cuyo vértice es el sujeto y, más propiamente, el sujeto como vida consciente, autopresente. Si el texto trabaja el lenguaje desde siempre, si su pensar (su trabajo) desarticula el eje verdad-presencia; el esquema ontoteológico de valores está fisurado ya desde siempre y el valor vida-sujeto, vértice del esquema, presenta su

quebradura de muerte: vida/muerte, presencia/ ausencia, serán otras parejas de valores que aquí, en el texto, se entregan a su deconstrucción:

"La presencia y la vida, la presencia del presente y la vida de lo vivo es aquí lo mismo. La salida fuera de la unidad "primitiva" y mítica (siempre reconstituida con retraso en el después-del-arte), el corte, la decisión -decidiente y decidida-, el golpe parte la simiente al proyectarla. Inscribe la diferencia en la vida (...) no sobreviniendo la multiplicidad numérica como una amenaza de muerte a un germen anteriormente uno consigo mismo. Abre, por el contrario, camino a "la" simiente que no (se) produce pues, no se adelanta más que en plural. Singular plural que ningún origen singular habrá precedido jamás. Germinación, diseminación. No hay primera inseminación. La simiente es primero dispersada. La inseminación "primera" es diseminación." 71.

El texto no es, su super-vivencia depende de ese riesgo constante que es la lectura. La lectura, lo venimos diciendo y leyendo desde hace muchas páginas, no es un transponer, más bien comporta dejarse algo, cauterizar parte del tejido; no existe la lectura total e inocua, la lectura que leyera el verdadero sentido del texto, no hay lectura inocente, la lectura es, a su vez, una re-escritura en un efecto doble de vida y muerte que Derrida ha economizado en el "fármakon" platónico⁷², le afecta de muerte y a la vez le da la vida. La supervivencia del texto, su sobre-vivir está en ese otro texto que se injerta a través de la lectura en ese "suplemento" que suple y se añade al texto y que anula desde siempre (pues no hay inseminación "primera") la identidad consigo mismo.

El texto pues, está de antemano sentenciado a muerte y,

a su vez, esa sentencia es quien le hace sobre-vivir, quien detiene su muerte; otra economía que debemos a Derrida, leído esta vez de Maurice Blanchot. "L'arrêt de mort"; l'arrêt, sentencia y detención en el mismo término, sería la frase adecuada. "L'arrêt de mort" difiere la muerte y en eso se mantiene la vida del texto, el suplemento de lectura mantiene al texto, desde la imposibilidad confesada de su virginidad original, en una especie de vida suspendida de una sentencia, juego de una lógica implacable que condensa toda su economía en ese "sobre" del sobre-vivir:

"Sobrevivir: no ya vivir o, no viviendo, mantenerse, sin vida, en un estado de puro suplemento, movimiento de suplencia a la vida, sino, más bien detener el morir, detención que no lo detiene, haciéndole por el contrario durar (...). Este durar insiste sobre el sobre de un sobre vivir que soporta todo el enigma de esta lógica del suplemento. Supervivencia y reaparición. El sobrevivir desborda a la vez el vivir y el morir, supliéndoles a uno y a otro por un sobresalto y una tregua, deteniendo la muerte y la vida a la vez, y poniendo fin mediante una decisiva sentencia (detención), la sentencia que pone un término y la detención que condena mediante una sentencia, por un enunciado, por una palabra o por una superpalabra." 73.

Vida o muerte pues, no son aplicables al texto como dos elementos de una lógica excluyente, de una disyunción que obligara a estar o vivo o muerto; es más, ambos elementos son los extremos de un continuo que convendría escribir "la vida la muerte"⁷⁴. El sobre vivir del texto intercala una fisura en el orden de la vida, valor seguro y supremo hoy, que entendería la muerte como algo ajeno a la vida, y en todo caso, como su degradación. La vida no es más que un

diferimiento de la muerte, la muerte un diferir de la vida; la extraña lógica de estos elementos mutuamente penetrados es la lógica de la escritura, el hacer del "fármakon". El texto incorpora la muerte y la vida, rompe la pretendida originalidad de la vida sobre la muerte, desplaza el eje trazado en el orden metafísico por el origen-vida, no invirtiéndolo por otro muerte-origen, sino disolviendo su principio de autoridad: más aún que la muerte en el origen, el texto es en todo caso la muerte del origen. El texto original es la muerte del origen; corporalidad como mortalidad, condición de toda germinación.

Todo vivir en el texto está arriesgado, durar no es más que diferir, la escritura (el "fármakon") insemina desde el corte, incluye un suplemento de muerte que posibilita el sobre-vivir del texto en el otro texto suplementado, añadido por el injerto en un extraño paso entre el exterior y el interior. Esto hace plantearnos los bordes del texto. ¿cuáles son los límites del texto?.