



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica
Especialidad de historia de la filosofía y pensamiento
contemporáneo

TRABAJO FIN DE MÁSTER

QUEMAR LA LETRA

(LA CUESTIÓN DE LA ESCRITURA EN
DE LA GRAMATOLOGÍA DE JACQUES DERRIDA)

AUTOR: CARLOS SEGOVIA

TUTORA: M. CRISTINA DE PERETTI PEÑARANDA

MADRID, 14 DE OCTUBRE DE 2014

RESUMEN

Lo que proponemos aquí es una lectura de *De la gramatología* de Jacques Derrida. Vamos en busca de la escritura en un sentido que excede el tradicional y que incluye también el habla y todo lenguaje. En la segunda parte trataremos la cuestión de la violencia, del origen, de lo «natural». En el tercer apartado estableceremos un paralelismo entre el sistema tonal de la música y el estructuralismo, y nos cuestionaremos, a partir de ahí, la posible automaticidad de un habla maquinal. Para terminar, sin por ello cerrar, diremos que el filósofo es un escritor y que la filosofía pasa por la escritura. Llegados aquí, defenderemos que incluso entendiendo la escritura de una manera tradicional, como mera notación o inscripción, en ningún caso la escritura es copia, suplemento o mero archivo del habla. Como una especie de coda, o a modo de posdata, veremos cómo la cuestión de la comunicación digital, de las redes sociales, etc., propone una escritura que no es ya institución durable, que no es ya siquiera fijación, casi ni inscripción; una escritura más efímera que la voz, una escritura a modo de soplo, un soplo que no sirve quizá ya para apagar ningún fuego.

ABSTRACT

What we propose here is a reading of *Of Grammatology* by Jacques Derrida. We go looking for writing in a way that exceeds the traditional and also including all speech and language. In the second part, we will discuss the issue of violence, the origin of the 'natural'. In the third section we will establish a parallel between tonal music system and structuralism, and will question us, from there, the possible automaticity of a mechanical speech. Finally, while not close, we say that the philosopher is a writer and that philosophy involves writing. At this point, we will defend you even understanding writing in a traditional way, as a mere notation or entry, in any case is copy writing, supplement or mere speech file. As a kind of coda, or as a postscript, we see how the issue of digital communication, social media, etc., suggests a deed which is not durable institution, which is not even fixing barely registered; more ephemeral writing that the voice, writing as a breath, a breath that does not work maybe because no fire to put out.

ÍNDICE

Sobre los anexos (3)

Citas (5)

Una introducción, quizás (6)

I Poner la voz afuera (8)

Presencia (10)

Logos (15)

Onto-teología (17)

Huella (20)

Diferencia (23)

Temporalidad (26)

Adentro/afuera (28)

Significado/significante (31)

Habla (33)

Escritura (36)

Archi-escritura y gramatología (42)

II La violencia muda (45)

III El habla-máquina (57)

Sistema tonal (62)

Estructuralismo (66)

Improvisación y habla (73)

Conclusión sin clausura: el semi-paso (75)

La huella digital (84)

Un epílogo, no obstante (89)

Bibliografía (91)

P.D. (94)

Sobre los anexos

Adjunto a este trabajo cuatro anexos:

Anexo I: «Trayectoria(s) Heidegger». Donde se lee junto a Heidegger la frase de Nietzsche: «Dios ha muerto».

Anexo II: «Libro de familia. (Leer a Derrida leyendo a Platón)». Donde se analiza, a través de «La farmacia de Platón» de J. Derrida, la cuestión de la escritura en el *Fedro* de Platón.

Anexo III: «Lengua en boca (Filosofía y estilo. Comentario a *Espolones*, de Jacques Derrida)». Donde se plantea la cuestión de la lengua de la filosofía.

Anexo IV: «Zona Foucault». Donde se trata la cuestión del pensamiento del afuera.

Como resulta obvio, el texto aquí escrito es autónomo respecto a estos anexos, y en ningún caso tenemos la osadía de pedirle al lector que lea por completo estos anexos. La razón de presentarlos responde a lo siguiente:

- 1) Ser coherentes con la idea aquí mismo expuesta acerca de la muerte del Libro como totalidad, y remitir a la intersección entre textos, entre este texto y sus anexos.
- 2) Vincular este trabajo final con la trayectoria tomada durante todo el máster.
- 3) No escribir peor, y en menos espacio, aquello que ya se ha escrito en otra parte. Por supuesto, no recurrir al auto plagio o a conformar un trabajo a base de textos ya escritos. A pesar de esto, las obsesiones y los motivos, como no puede ser de otra manera, insisten y se repiten.
- 4) Por último, se marcará siempre en una nota a pie de página las referencias concretas entre este texto y sus anexos, o al menos, las referencias que el autor advierta. No deja de ser esto, quizá, un juego de espejos, ya que el texto que vamos a leer aquí, *De la gramatología*, reenvía, a su vez, a otros textos de Derrida como son *La escritura y la diferencia* y *La voz y el fenómeno*, todos

publicados el mismo año —Que un psicoanalista pueda ver en este juego algo así como una transferencia narcisista es una cuestión que el que aquí escribe ya no puede valorar—.

«Uno más uno hacen al menos tres»
Jacques Derrida

«Nuestros conceptos de pasado, presente y futuro necesitan ser revisados, cada vez más (...) el futuro está dejando de existir, devorado por un presente insaciable. (...) Vivimos en un mundo casi infantil donde todo deseo, cualquier posibilidad, trátase de estilos de vida, viajes, identidades sexuales, puede ser satisfecho enseguida (...) Vivimos dentro de una enorme novela»

J.G. Ballard

«Este mundo es un mundo de dos dioses. Es un mundo de construcción y destrucción simultáneas. Ese enfrentamiento se produce en la temporalidad. Y nosotros participamos en él»

Alfred Döblin

«Hay un tiempo para todo. Sí. Una época para derrumbarse, una época para construir. Sí. Una hora para guardar silencio y otra para hablar. Sí, todo. Pero, algo más. ¿Qué más? Algo, algo...»

Ray Bradbury

«Nunca se sabrá cómo hay que contar esto, si en primera persona o en segunda, usando la tercera del plural o inventando continuamente formas que no servirán de nada. Si se pudiera decir: yo vieron subir la luna, o: nos me duele el fondo de los ojos, y sobre todo así: tú la mujer rubia eran las nubes que siguen corriendo delante de mis tus sus nuestros vuestros sus rostros»

Julio Cortázar

Una introducción, quizás

Quemar la letra, hacer que arda como pira de libros. Pero también *burn* en ese sentido nuevo y ya gastado que designaba la copia de un *CD*; como si quemar la letra fuese repetirla. O como quien «quema la noche», como exprimirla o llevarla al límite. Quemar la letra como quien se quema con algo en el argot de un dialecto. Si como dice Ray Bradbury al final de *Fahrenheit 451*, hay un tiempo para todo, habrá aquí un tiempo para la quema y otro para la siembra, un tiempo para construir y otro para destruir, como si ambos fuesen tiempos diferentes o como si se pudiese decir «ambos» de aquello que se da en un solo gesto.

Hacia el final de *Fahrenheit 451*, los miembros de la resistencia encuentran una única solución para salvar los libros de las garras de esos bomberos pirómanos que en lugar de apagar fuegos los provocan. La solución consiste en memorizar cada una de las letras, de las palabras, de las frases y de las páginas de esos libros que se quieren salvar a costa incluso de la propia vida. Así, cuando Montag —ese destructor arrepentido, ese profesional de la quema que ha sufrido una epifanía a través de la letra de esos libros que atesora y esconde (e incluso lee) en lugar de echarlos al fuego— llega a la zona de los rebeldes, encuentra que todos han perdido el nombre propio al tomar por nombre el título de la obra que han memorizado y transformado en habla. No hay ahí alguien llamado Jacques o alguien llamado Ray, sino alguien llamado *Guerra y paz* o alguien llamado *Los demonios*.

Memorizar para salvar, recitar los libros para resucitarlos de la quema, transformar la escritura en habla, la letra en voz. Pero ¿es esto salvar un libro? Una pregunta debería siempre sobrevolar el texto que aquí se escribe: si la escritura llevada al habla sigue siendo escritura; si la letra recitada sigue siendo letra; si *Guerra y paz* o *Los demonios* siguen siendo *Guerra y paz* o *Los demonios* tras sufrir esa transformación, esa conversión; si siguen siendo lo que eran tras pasar de escucharse en el oído interno y el vacío de cráneo a convertirse, por mediación de la voz, en habla.

La escena final de *Fahrenheit 451* no deja de funcionar aquí como un *MacGuffin*¹, no deja de servir como un arranque posible para plantearse la relación entre habla y escritura. Lo que proponemos aquí es una lectura de *De la gramatología* de Jacques Derrida. Dentro de esta operación o trayecto, partiremos en primer lugar de una cita entresacada de esa misma obra que nos servirá para poner encima del papel ciertas cuestiones que nos parecen relevantes en orden a la propuesta de Derrida. En este primer tramo serán constantes las referencias a Heidegger y a Ferdinand de Saussure.

Una vez hayamos mostrado nuestras (sus) cartas en relación a la cuestión de la escritura y en relación a su problemática relación con el habla, entraremos en la cuestión de la violencia de la escritura, de la metafísica, del habla y las fuerzas que se ponen en juego. Aquí, las referencias a las llamadas sociedades primitivas o pueblos sin escritura, y al concepto de «inocencia original» que proponen Jean-Jacques Rousseau y Lévi-Strauss, serán nuestras piedras de toque.

En el tercer apartado estableceremos un paralelismo entre el sistema tonal de la música y el estructuralismo, ya que ambos temas se tocan de lleno en la segunda mitad de *De la gramatología*, y nos cuestionaremos, a partir de ahí, la posible automaticidad de un habla maquinal.

Para terminar, sin por ello cerrar, diremos que el filósofo es un escritor y que la filosofía pasa por la escritura. Llegados aquí, defenderemos que incluso entendiendo la escritura de una manera tradicional, como mera notación o inscripción, en ningún caso la escritura es copia, suplemento o mero archivo del habla. Para ello, tendremos en cuenta, además de lo que veremos con Jacques Derrida, la propuesta conjunta de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

Como una especie de coda, o a modo de posdata, veremos cómo la cuestión de la comunicación digital, de las redes sociales, etc., propone una escritura que no es ya institución durable, que no es ya siquiera fijación, casi ni inscripción; una escritura más efímera que la voz, una escritura a modo de soplo, un soplo que no sirve quizá ya para apagar ningún fuego.

¹ Expresión acuñada por Alfred Hitchcock para designar un elemento que, dentro de la estructuración de una trama narrativa, funciona como falso desencadenante, como excusa argumental.

I

Poner la voz afuera

Aunque no se trate de una declaración de intenciones, sino de una afirmación cogida al vuelo, conviene no perder de vista aquello a lo que, según el autor, apunta *De la gramatología*: «volver enigmático lo que cree entenderse bajo los nombres de proximidad, inmediatez, presencia (lo próximo, lo propio y el pre- de la presencia), tal sería entonces la intención última del presente ensayo»².

Dicho esto, lo que vamos a perseguir aquí es algo a lo que llamaremos «la cuestión de la escritura en Derrida». Para ir en busca de esta cuestión de la forma más clara posible, y teniendo en cuenta que del texto que tomamos podrían partir múltiples trayectorias que nos llevarían casi en exclusiva hacia Saussure, Heidegger, el estructuralismo, Rousseau, etc., vamos a tomar una muestra, casi a modo de tejido biológico, que nos sirva para ir hacia esa cuestión hacia la que apuntamos.

El tejido o la muestra dice así:

La subordinación de la huella a la presencia plena que se resume en el logos, el sometimiento de la escritura bajo un habla que sueña con su plenitud, tales son los gestos requeridos por una onto-teología que determina el sentido arqueológico y escatológico del ser como presencia, como parusía, como vida sin diferencia: otro nombre de la muerte, metonimia historial donde el nombre de Dios mantiene la muerte a distancia³.

Tomamos esta muestra porque contiene todo —o casi todo— lo que buscamos en esta «cuestión de la escritura». En un primer momento, parece que el fragmento invita a enfrentar la presencia plena, el logos y el habla a la huella, a la diferencia y a la escritura. Aunque en un primer momento pueda parecer que nos manejamos en el ámbito de lo que Derrida llama la «vieja rejilla» de la metafísica, aunque se haga complicado escapar al juego de los pares enfrentados de la lógica bivalente que invita siempre a decidir entre A y B, entre esto o lo otro, haremos un esfuerzo para no caer presa —no del todo— en esta «trampa», ya que como veremos hacia el final de la

² Derrida, J: *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967. Traducción al español de O. del Barco & C. Ceretti. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1998, 5a ed., p. 91. A partir de ahora: *DLG*.

³ *Op. cit.*, p. 92.

lectura de este fragmento, no llegaremos a ninguna conclusión que invite a pensar que hay algo así como el habla por un lado y la escritura por el otro.

A estas cuestiones de la presencia, el *logos*, la onto-teología, la huella, la diferencia, el habla y la escritura —con las que elaboramos ahora una lista como aquel que va a la compra—, se añadirán también las cuestiones del afuera y del adentro, del significante y del significado, para terminar vislumbrando la propuesta de una gramatología como «ciencia» de la escritura; de una escritura que será ya archi-escritura.

Comenzaremos, pues, explorando esas palabras que extraemos del fragmento o tejido que tomamos del texto de Derrida; no para definir las, en ningún caso para cerrarlas otorgándoles algo así como un significado que las clausure.

Presencia

«La subordinación de la huella a la presencia plena»⁴. Detengámonos aquí, en la cuestión de la «presencia», incluso en la cuestión de la «presencia plena». Se hace complicado pensar en esta cuestión sin remitirse a Heidegger, y más cuando en otra parte de *De la gramatología* encontramos lo siguiente: «El sistema de lengua asociado a la escritura fonético-alfabética es aquel en el que se produjo la metafísica logocéntrica que determinó el sentido del ser como presencia»⁵. Por supuesto, iremos desmadejando —hasta donde se deje o hasta donde podamos— la relación entre la escritura fonético-alfabética y el *logocentrismo* metafísico a medida que avancemos. Pero ahora, lo único que nos detiene en esta meta volante es la cuestión del «ser como presencia», que es la gran cuestión en Heidegger, quizá la única cuestión de Heidegger, una única cuestión que lejos de ser poco a cuestionarse es ya quizá demasiado; el tema de Heidegger, digamos —y no el *tema Heidegger*, que aquí no nos interesa (o no nos interesa tanto, o no viene tan a cuento)—, ese motivo constante en sus textos no es el ser, ni siquiera el sentido del ser, sino la pregunta por el sentido del ser⁶.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Op. cit.*, p. 56.

⁶ Entendemos por «el tema Heidegger» su posible o imposible vinculación con el nazismo, o las acusaciones que se le han hecho acerca de que el nacionalsocialismo se haya valido del

Si nos preguntamos por el sentido del ser, y ante esa pregunta vamos a seguir en parte también a Heidegger, lo primero que debemos poner en claro es que «el sentido del ser nunca es simple y rigurosamente para Heidegger un “significado”»⁷. Y esto no importa más por la cuestión del ser que por la de significado. Si seguimos la tradición occidental, «la esencia formal del significado es la *presencia*»⁸. El significado nos presenta algo, nos trae o nos devuelve una presencia, nos coloca algo delante, nos abre algo. El significado se presenta, está presente. Aquí no entramos todavía —aunque entraremos, tal y como ese «todavía» indica— en lo concerniente a la temporalidad y a la diferencia. Al referirnos a la tradición occidental estamos refiriéndonos a la situación en la que significado y significante no son nunca contemporáneos, a esa situación en la que el signo es la unidad de una heterogeneidad, a esa situación que exige un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea clara y quede fuera de toda duda y de toda sospecha. Por tanto, si decimos «tradición occidental» nos referimos también al *cogito* junto a su palabra: espontánea, interna, transparente.

Ahora bien, ya en Heidegger, la voz del ser es muda, a-fona. Al decir que el sentido del ser nunca es simplemente un significado, remitimos a una «ruptura entre el sentido originario del ser y la palabra, entre el sentido y la voz»⁹. Es importante, para lo que vamos a ir planteando, retener esta ruptura, lo que esta ruptura implica, las fuerzas que pone en juego. Preguntarse por el sentido del ser no es plantearse el significado del ser. Aquí, en esta ruptura, el significado no remite a ningún tipo de presencia.

Como se sabe, Heidegger denuncia la absorción del ser por el ente. En Heidegger, la palabra ser no remite a ente alguno. Urge ahora, aunque de forma muy sucinta, abrir un claro que nos detenga un instante en alguna de estas cuestiones a las que llamamos Heidegger¹⁰.

pensamiento —y también de algunas acciones y decisiones— de Heidegger para fortalecer su propio pensamiento. Cuando se dice esto, que Heidegger o cualquier otro pudo conectar puentes o cruzar trayectorias entre su pensamiento y el pensamiento nazi, se da por hecho algo que se podría, al menos, poner en duda: que el nazismo haya tenido algo a lo que se le puede llamar pensamiento. Si como decía Hannah Arendt en relación al juicio a Eichmann, el mal es la ausencia de pensamiento, podría argumentarse que ningún pensamiento puede cruzar su trayectoria con una obsesión del tipo nazista, que demuestra la más absoluta falta de pensamiento.

⁷ *DLG.*, ed. cit., p. 30.

⁸ *Op. cit.*, p. 26.

⁹ *Op. cit.*, p. 30.

¹⁰ Remito aquí al Anexo I: «Trayectoria(s) Heidegger», pp. 19 y ss.

El propio Heidegger, cuando propone al comienzo de su trayecto el *Dasein* como ente, aunque como un ente especial, para terminar proponiendo la cuestión del *Da-sein*, en el que el *Da* es tan intraducible como el *sein*, se obliga y nos obliga a fijar la atención sobre el guión¹¹. La insistencia de Heidegger en no convertir el ser en algo, en no tematizarlo, no hay que perderla nunca de vista. No se trata de «algo», no de algo ahí, a mano —material o no—, sobre el que se puedan enunciar categorías; como tampoco se trata de un nuevo principio, de un nuevo origen. No se trata de lo que es, sino de la interpretación de lo que es. Se trata de una pregunta sobre la pregunta. Recordar que cuando Heidegger propone una relectura de la historia de la filosofía —historia que para él no es nunca diacrónica, sino sincrónica—, esa relectura pasa por considerar el resto constituyente, aquello que estamos nombrando como lo no pensado; y esto, lo no pensado, no como algo que la incapacidad o el despiste o el desinterés haya dejado atrás, sino como constituyente mismo de lo pensado, y que excluye cualquier contenido. El ser mismo es lo no pensado; el ser no como algo, no como ente. La pregunta por el sentido del ser no aspira a enunciado positivo alguno, sino a describir esa imposibilidad.

El *Dasein* no como algo, sino como pura relación con el ser, recibe también otro nombre: existencia. No en el sentido común de algo que existe y está ahí, que permanece a mano. Existencia alude aquí al sentido de desplazamiento, de desalojo. El ser del *Dasein* no consiste en nada, sino solo en la relación, en estar abierto al ser. *Dasein*, por tanto, no es un nombre nuevo para lo mismo, no es otra vez el sujeto, no es la posibilidad de fundamento ahí, a mano, disponible, ese aparato teórico con el que verificar la verdad. Con *Dasein* se está nombrando lo pre-ontológico, aquello que no aparece, lo que para nuestro modo de ver y valorar pasa desapercibido. El *Dasein* «es» en la medida en que se pasa por alto. Aquí radica uno de los problemas fundamentales, ya que solo tenemos «ojos» para lo ontológico.

Si el ente es algo, el ser es lo que queda al margen de todo algo. El ser no aparece. El ser es intraducible.

¹¹ Sobre la cuestión del guión, del «entre», remito a lo dicho en el Anexo I, pp.4-5 y 17 y la nota en pp. 30-31, en relación al análisis de la frase de Nietzsche «Dios ha muerto». Aquí, más que la palabra «Dios» o la palabra «muerte», que como se explica allí, se reducen ambas a nada —aunque se trate de diferentes tipos de nada—, lo que al final nos queda es el «ha», el «entre», la diferencia entre «Dios» y «muerte» o entre ambas nadas; al igual que en el caso de «A es B» lo que nos queda no es «A» o «B», una cosa o la otra, sino ese «es» que Heidegger desplaza de una categoría gramatical a un existencial.

El ente es algo ahí, presente, aunque no tiene por qué estarlo de forma material. Es algo presente de lo cual se pueden decir cosas, del cual se pueden nombrar sus características o propiedades, para el cual, por tanto, hay lenguaje. El ente cabe en el lenguaje, es una cosa con sus propiedades de la que caben extraer categorías, determinaciones, modos de decir, de ordenar, de pensar.

Pero del *Dasein*, si con este nombre se invoca no algo, sino la pura existencia sin determinación alguna, no cabe un sistema de categorización, no cabe una ontología al modo tradicional. El ser no se tematiza, es existencia; y esa existencia no es algo, sino nada. No cabe entender esta nada desde un pensamiento guiado por la lógica dual, no como una nada opuesta a algo, no como una nada donde ese algo falta¹². Se trata aquí de que esa nada hace que la existencia consista solo en su posibilidad, y no en posibilidad de elegir esto o lo otro, ya que caeríamos de nuevo en el espacio de un «algo», de nuevo la existencia se tematizaría al ser aquello que elige esto o lo otro. No hay nada que determine la existencia, ningún algo que sea su posibilidad. La existencia es solo posibilidad para existir, la posibilidad de ser o no ser sí misma¹³.

El problema es que no podemos desembarazarnos del lenguaje. Si el lenguaje oculta la diferencia, vela el entre, hay que asumir que se trata también de luchar contra los límites del lenguaje.

La pregunta por el sentido del ser no admite conclusión alguna, solo trayecto.

Lo que Derrida critica a la lingüística moderna es que continúe cerrada en una conceptualidad clásica, ya que se sirve de forma acrítica e ingenua de la palabra «ser». Esta crítica a la cientificidad de la lingüística, a la que opone una gramatología como «ciencia» de la escritura, es algo que iremos, poco a poco, con paciencia y pies de plomo, destejiendo¹⁴.

Hemos dicho que el significante nos abre algo. Podríamos decir: nos abre a algo; nos coloca, por tanto, en experiencia de algo. Hay que tener en cuenta la relación

¹² Es importante retener esta cuestión de la nada no como opuesta a algo, sino como posibilidad de que algo aparezca cuando citemos, casi al final de este primer apartado, a Derrida afirmando que el pensamiento no es nada, lo cual, se conecta también con Heidegger, que defiende que pensar es ir hacia aquello que merece la pena pensarse y en ningún caso se puede considerar el pensamiento como producto acabado o estación final. También, esta cuestión de la nada no imbricada en un pensamiento bivalente será parte del subtexto cuando abordemos las cuestiones de la huella y de la archi-escritura.

¹³ Esto último me parece argumento suficiente para no confundir la propuesta de Heidegger con ningún tipo de teologismo.

¹⁴ *DLG.*, ed. cit., p. 29.

entre presencia y experiencia. Esta relación es relevante en Husserl —referencia ineludible cuando se lee a Derrida—¹⁵, ya que es esta, la presencia, la que rige la experiencia; y este concepto de experiencia regida por la presencia es un concepto dificultoso, un concepto que cae de lleno dentro del campo de la metafísica. A este concepto de experiencia metafísico o fenomenológico, opondrá Derrida, como ya veremos, el concepto de experiencia relacionado con la archi-escritura¹⁶. A este respecto, Derrida no deja de mencionar la reducción de la fenomenología a la teoría de los signos elaborada por Peirce, para el que «la *manifestación* en sí misma no revela una presencia, sino que constituye un signo»¹⁷. Esto, la reducción de la cosa a mero signo, es algo que Husserl —cuyo objetivo es llegar a la cosa misma (sea esta lo que sea)—, no habría aceptado jamás; pero no deja de ser algo que abre camino para plantearnos una cuestión que en este trayecto nos resultará determinante: la no distinción entre significado y significante —al menos, para replantearse esa distinción o no tomarla como algo del todo evidente o tajante—, o mejor aún, para defender la idea de que el significado está siempre en posición de significante y que, por lo tanto, no hay significado trascendental alguno, que no hay verdad exterior al margen de toda significación, que no hay la verdad de la Verdad. Esta exclusiva hacia el afuera del adentro es algo fundamental para la propuesta de Derrida.

Nos estamos refiriendo en este epígrafe a la cuestión de la presencia, pero no olvidamos que esa primera frase en la que nos hemos detenido dice: «la subordinación de la huella a la presencia plena». Hablaremos, en su momento, de la huella. Por ahora adelantar solo lo siguiente: la huella es «aquello que no se deja resumir en la simplicidad de un presente»¹⁸. Se podría leer entonces desde aquí: eso que intenta subordinar la presencia es la complejidad del presente; ofreciendo, a cambio, un ser que se identifique con el ente, un habla como transparencia del *cogito*. Ahora mismo no deberíamos decir más.

Para terminar, por ahora, con la cuestión de la presencia: si Derrida escribe que «es necesario pensar la huella antes que el ente»¹⁹, ¿está simplemente cambiando «ser»

¹⁵ La lectura de Husserl marca a Derrida desde la *Introducción a el origen de la geometría* y *La voz y el fenómeno*, sus primeros textos.

¹⁶ *DLG.*, ed. cit., p. 79.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 64.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 86.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 61.

por «huella»? ¿se trata simplemente, como defienden algunos, de una mera *traducción* de Heidegger? ¿Podemos, por tanto, evitarnos los textos de Derrida relejendo Heidegger y donde dice «ser» leer «huella»? Desde luego, esta cómoda y fácil posición nos ahorraría mucho trabajo, muchas operaciones de lectura, pero a cambio, me temo, nos aportaría más bien poca cosa; o lo que es peor, no ya nada, sino menos que nada. Hay que entender que, si bien Heidegger fue siempre una referencia inexcusable para Derrida, en ningún caso debemos considerarle algo así como un *heideggeriano*, —signifiquen este tipo de genealogías lo que signifiquen—. Hay que leer a Derrida *con* y *contra* Heidegger. Nunca se trata en Derrida de mera oposición, no se trata de rebasar la metafísica o de dejar a un lado la fenomenología. Las cosas no son nunca así de fáciles.

Sobre la cuestión de la presencia plena, si acaso podemos establecer alguna diferenciación o matiz respecto a la mera presencia, insistiremos en ello llegados al epígrafe sobre onto-teología.

Logos

El *logocentrismo* denuncia la identificación del *logos* como origen de la verdad, como esa verdad de la Verdad que lo convierte en Padre, en Ley, en Dios²⁰. *Logocentrismo* refiere a la época del habla plena²¹. Y se debe poner en relación ese «habla plena» con la «presencia plena» que veíamos más arriba; como si el habla nos trajese la presencia, como si la presencia del habla nos trajese la verdad de ese *logos*-todo-presencia. Este concepto de *logos*, como veremos en el siguiente punto, es teológico²².

Conviene recordar la lectura del *Fedro* que lleva a cabo Derrida en «La farmacia de Platón». Para Derrida no se trata de si Platón condena o no la escritura, sino qué tipo de escritura condena y qué tipo de escritura admite como mal menor; lo importante es que Platón transige con una escritura bajo control dialéctico, una escritura

²⁰ Sobre esta cuestión del *logos* como Verdad, Dios, Padre, Ley, remito al análisis del texto de Derrida, «La farmacia de Platón», llevada a cabo en el Anexo II; así como al Anexo I, nota de la p. 32. También se pueden encontrar referencias a esto en el Anexo III.

²¹ *DLG.*, ed. cit., p. 57.

²² *Op. cit.*, p. 20.

cuyo fin es borrarse ante la verdad, desaparecer una vez que la verdad acontece, se *revela*²³. También en Hegel —si deseamos verlo como última estación de ese trayecto *logocéntrico* o como etapa final de la época de los Grandes Relatos— el horizonte del saber absoluto produce la borradura de la escritura en el *logos*. Aunque Derrida lo reconoce también, desde otro punto de vista, como pensador de la diferencia y de la necesidad de la huella escrita²⁴.

Nos encontramos ante una jerarquía muy conocida: la voz representa al alma y la escritura a la voz, por tanto, la escritura es ya copia de copia, *mimesis* de segundo grado. La cuestión de la *mimesis*, la relación aquí entre escritura y pintura, es clave. También lo es percatarse de cómo el arte contemporáneo ha ido desprendiéndose —con mucho esfuerzo y ante la reticencia de una gran parte de críticos y público— de ese concepto de *mimesis* que se le atribuye de forma acrítica. Que no se entienda que el arte no es copia de nada, que «la pipa de Magritte» no es una pipa, es algo que impide la recepción de buena parte del arte reciente. En muchas ocasiones, cuando alguien dice la célebre y gastada frase: «esto no es arte», lo que en realidad dice es: «no reconozco el modelo de esta copia, no reconozco qué realidad imita»; a lo que habría que responder que el arte jamás ha imitado realidad alguna, que jamás —contra lo que pueda parecer— ha imitado modelo alguno²⁵.

Hasta aquí, lo único que necesitamos recalcar es esto, que en cierto momento de esta historia o recorrido que venimos llamando filosofía, llámese metafísica, *logocentrismo* o *fonocentrismo*, en cierto momento de este recorrido, el sentido, la verdad de la Verdad es algo casi *pneumático*²⁶, algo que tiene que ver con el espíritu, y que muy pobremente se manifiesta en la voz —no digamos ya en la escritura—. En esta trayectoria de la metafísica, del platonismo, etc., —y emulando el título de una novela de Milan Kundera— la verdad está siempre en otra parte. Esta cuestión de los «dos mundos», de esa separación entre el mundo lunar y el mundo sublunar, esta «decisión»

²³ Anexo II: «Libro de familia (Leyendo a Derrida leyendo a Platón)».

²⁴ *DLG.*, ed. cit., p. 35.

²⁵ Resultaría muy interesante tirar de este hilo, si en verdad es posible imitar algo colocado en el afuera, en el mundo, a través de una pintura, de una grafía o de cualquier forma de representación, si las cosas son así de sencillas, tanto como el ver algo y reproducirlo, tanto como el imitar la realidad, si hay un vínculo directo entre modelo y representación; resultaría interesante porque, quizá, este hilo terminaría apoyando la idea de que no hay tal cosa como el afuera y el adentro, una distinción tajante entre modelo y representación. Por desgracia —quizá por suerte— es inviable proseguir aquí por esa senda.

²⁶ *DLG.*, ed. cit., p. 18.

de extraer los fundamentos de un mundo incorruptible e ideal y el nihilismo que conlleva esta posición, ya la analizó —siempre a su manera, en su estilo— Nietzsche²⁷.

Si Heidegger considera que Nietzsche sigue aún apresado dentro de la metafísica, para Derrida, la cuestión del *logos* en Heidegger depende demasiado de la voz²⁸. No olvidemos que la cuestión del *legein* en Heidegger, como ese separar de la cosecha lo que merece la pena de lo que no lo merece, finaliza de todas formas en reunión, en un cierto acuerdo; mientras que en Derrida no hay unión última o resolución final posible, en Derrida es todo dislocación, todo operación sin término²⁹. Tanto en Heidegger como luego en Gadamer encontramos la primacía de la voz; la voz del ser en aquel y el poema como voz interior en este. Esta primacía de la voz distancia la propuesta de ambos de la de Derrida³⁰.

Llegados aquí, necesitamos retener una única cuestión: cuando se produce esta unidad entre *phonê*, *glossa* y *logos*, la escritura es siempre derivada. El *logocentrismo*, como época del habla plena, entiende la escritura como suplemento peligroso³¹.

Onto-teología

Como hemos visto, la lectura del *Fedro* que se realiza en «La farmacia de Platón» nos remite a la cuestión del Padre, de la Ley, del Dios; a cierto absolutismo del *logos* como verdad de la Verdad, como esa verdad cuyo fundamento reside siempre en otra parte.

Derrida afirma que «la época del signo es esencialmente teológica»³², en el

²⁷ Me remito al Anexo I, pp. 12 y ss. Aquí, la cuestión de la identificación entre platonismo y nihilismo que realiza Nietzsche, ya que si la metafísica platónica se caracteriza por la separación entre «dos mundos», uno supralunar e inaccesible que otorga fundamentos al mundo sublunar, la caída de aquel provoca la ausencia de todo fundamento en este. Sobre si es Nietzsche o Heidegger quien consigue «superar» la metafísica, me remito a lo dicho tantas veces por Derrida en relación a que la metafísica no se supera.

²⁸ *DLG.*, ed. cit., p. 28.

²⁹ Para un análisis más detallado: Vidarte, Paco. *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006.

³⁰ Aunque es verdad que cuando Heidegger se refiere a la «voz» del ser, reconoce que esta voz es a-fona, y cuando Gadamer habla de poesía se refiere sobre todo al oído interno. Con lo que a fin de cuentas, quizá se podrían encontrar más puntos de unión de lo que en un primer momento parece.

³¹ «Ese peligroso suplemento...», en *DLG.*, ed. cit., pp. 181-208.

³² *DLG.*, ed. cit., p. 20.

sentido en que el signo remite a un significado absoluto, a un significado que en ningún caso ocupa nunca, de nuevo, la posición de significante. Este signo «divino» o «teológico» hay que entenderlo dentro de ese contexto o trayecto que acabamos de ver y que remite a un *logos* absoluto. Aquí, el signo y la divinidad ocuparían un mismo lugar, compartirían un mismo trono, un único cetro para una cabeza doble³³.

El Libro —ya sean las Escrituras o el Libro del mundo escrito en lenguaje matemático que propone Galileo— es también la totalidad y lo absoluto. La cuestión del «texto», frente a este tipo de Libro como absoluto, frente a la idea de Libro como totalidad del significante, propondrá, como veremos más adelante, una idea de escritura que no cierre, mucho más parcial y quebrada, que no remita nunca a un cierre o reunión total, que no obedezca sin rechistar al Padre, al Dios o a la Ley. En este contexto, «la destrucción del libro [...] descubre la superficie del texto»³⁴. Quizá también en esta dirección hay que entender las referencias de Maurice Blanchot a que la escritura es mera superficie.

Dentro de esta totalidad del *logos* absoluto que se manifiesta en el Libro y que se imbrica en una complicidad entre enciclopedismo, teología y *logocentrismo*, la escritura supone una irrupción destructora, la escritura —entendida como la entenderemos más adelante, como el arribar de lo totalmente otro y de la diferencia— supone siempre una amenaza para la totalidad reinante, para el absolutismo que gobierna y dirige.

Derrida opone la huella a lo teológico. De momento, y ante la posible confusión que pueda provocar la propuesta de Derrida —o la lectura que de ella estamos realizando aquí—, vaya por delante que la operación es compleja, y el reto de su lectura implica no caer de nuevo en un teologismo —ni positivo ni negativo—³⁵, no

³³ Por supuesto, cuando hablamos de teología, de divinidad, etc., muy pronto, y de forma muy precipitada caemos en ese error que denunciaba Dietrich Swannichtz en *La cultura*, que no es otro que entender Zeus cuando se dice Dios. Si tenemos en cuenta los análisis de Maimónides, muy pronto caemos en la cuenta de que decir Dios no está tan lejos de decir Ser; y no porque Ser se equipare a Dios, sino al contrario, porque decir Dios no es decir nada categorizable, es nombrar, al modo del pasaje de la zarza ardiente, la pura existencia, quizá, justo lo que no se puede nombrar. No estaría de más eliminar la montaña de prejuicios y de precomprensiones a los que remite esa palabra, Dios, que a fin de cuentas, como la palabra ser, o como la palabra huella, no remite a nada ahí, a mano, no remite a nada de lo que se pueda decir algo. Para un análisis más detallado, donde intento demostrar que incluso dentro de una teología como la de Maimónides, Dios no es más que un concepto límite, me remito al Anexo I, pp. 5-9.

³⁴ *DLG.*, ed. cit., p. 25.

³⁵ Como hemos dicho en una nota anterior, tampoco se trata de teología en Heidegger.

caer de nuevo en la simple idealidad, no caer de nuevo en una lógica bivalente, no caer de nuevo en la cuestión del origen ni en la cuestión del *archê* —sea este diacrónico o sincrónico—³⁶, aquí, decimos, la cuestión es que, para Derrida, lo teológico es solo «un momento determinado dentro del movimiento total de la huella», de eso que él llama así: huella³⁷. Lo complejo será, llegados a la cuestión de la archi-escritura, pensar en una designación de la «experiencia» que no remita al trascendentalismo; avisando de que en ningún caso se trata de invitar a una salida ingenua ni a una simple oposición entre unas cosas y otras, entre unas palabras y otras, entre los conceptos dominantes de la metafísica y los términos que Derrida propone, ya que si Heidegger le reprochaba a Nietzsche no haber salido del círculo vicioso de la metafísica, Derrida asume que no se puede salir, que no se trata nunca de simple oposición, de un mero colocarse afuera. Este intento de colocarse fuera de la metafísica no se consigue, desde luego, dando un paso más; en todo caso, dando un semi-paso o —al modo de Blanchot— dando un paso (no) más allá³⁸.

Retomando la cuestión de ese *logos* absoluto que acabamos de dejar atrás sin poderlo dejar nunca a la espalda, sea en Platón, sea en Hegel, esa escritura cuyo fin último reside en borrarse ante la verdad, ante esa verdad que siempre está en otra parte, ese *logos*, es un concepto teológico. Como acabamos de decir, aquí, signo y divinidad son dos caras de la misma moneda, ocupan un mismo lugar fuera de todo espacio. Lo que hemos dicho que Derrida critica a la lingüística es que tome de aquí todos sus conceptos; y que los tome de forma «natural», sin haberlos hecho pasar por el tamiz de la crítica. De esta asunción sin más de los conceptos heredados, del *logos* como verdad absoluta, del signo como representante de la divinidad y del sentido como totalidad, que la lingüística sea solidaria de la exclusión de la escritura. Para Derrida, la lingüística permanece dentro de la onto-teo-teleo-logia³⁹.

En este contexto, la escritura es peligrosa porque provoca el eclipse del *logos*-Padre, rebate el heliocentrismo del habla, pone en cuestión la *patria potestas* del jefe de

³⁶ Para Derrida, la cuestión del *archê* es una cuestión derivada, no original, ya se entienda como origen o como principio, ya se entienda como diacrónico o sincrónico, a modo de *start* o a modo de principio estructural, como eso que siempre se está dando para que algo sea. También Heidegger denuncia la ontologización del *archê*, que se sistematice como categoría en lugar de preservar su valor existencial. Ver: Anexo I, p. 25. Incidiremos sobre ello cuando lleguemos a la cuestión de la temporalidad.

³⁷ *DLG.*, ed. cit., p. 61.

³⁸ *Op. cit.*, p. 79.

³⁹ *Op. cit.*, p. 95. En referencia al sentido de un significado pensable y posible fuera de todo significante.

la tribu y la verdad de la Verdad⁴⁰. Todas estas cuestiones derivan en algo realmente peligroso para la razón entendida de cierta manera más o menos restringida, ya que este paralelismo entre signo y divinidad no deja de evidenciar cierta complicidad entre racionalismo y misticismo⁴¹. De hecho, la cuestión de la presencia, del *logos* absoluto, no deja de remitir al llamado «prejuicio jeroglifista»⁴², donde el significado y el sentido se oculta para finalmente revelarse, para salir a la luz fuera de la caverna de un solo golpe, de un golpe de gong o de don⁴³, para que la recepción de esa verdad presente sea inmediata, de repente, ya. Revelada, quizá, al elegido.

Huella

Si de un lado, Hegel abanderara el absolutismo del *logos*, un horizonte de verdad que se reapropia de la diferencia y ante el que a la escritura no le queda otro destino que borrarse, Derrida ve o lee en Hegel, también un pensador de la diferencia irreductible que rehabilita el pensamiento como memoria productora de signos y la necesidad de la huella escrita en un discurso filosófico —socrático— que siempre pensó poder eximirse de ella. Tendríamos, en Hegel, al último filósofo del Libro y al primero de la escritura, o de esa escritura-texto enfrentada a la totalidad enciclopédica del libro⁴⁴. Como tantas veces, Hegel se muestra como cruce de caminos, como un haz de opciones para diferentes trayectorias. Quizá no solo se trata de Hegel, quizá todo pensamiento que aspire a ese nombre no deja nunca de ser una convergencia de contrariedades. Quizá, lo importante aquí es percatarse de que no se trata de oponer un tipo de filosofía a otra de forma más o menos artificial, como si fuese posible decir: bien, hemos agotado la época de la metafísica, así que comencemos con otra cosa, ya que como reconoce Derrida, no es posible dejar a un lado la metafísica, al igual que no es posible abrirle los brazos y aceptarla con los ojos cerrados. Ya avisaba Gadamer de que no hay prejuicio más grande que el creerse liberado de cualquier prejuicio. La cuestión aquí es que todo eso que en apariencia se opone al *logos* como verdad absoluta, al signo en sentido teológico,

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 123.

⁴¹ «La escritura de lo otro está cargada cada vez de esquemas dogmáticos». *Op. cit.*, p. 107.

⁴² *Op. cit.*, p. 106.

⁴³ Remito aquí al Anexo III: «Lengua en boca», pp. 3-4.

⁴⁴ *DLG.*, ed. cit., p. 35.

a la época del habla como presencia plena, todo esto que en Derrida toma el nombre de huella, o diferencia, o archi-escritura no es algo que Derrida se saque de la chistera, sino de los textos de la misma tradición; estas cuestiones están ya ahí, quizá desplazadas, ocultas, disfrazadas, pero ahí.

Si el fragmento del que partimos y que hemos tomado como una muestra o tejido de *De la gramatología* parece oponer la huella a la presencia, intentaremos ahora ver qué quiere decir esto de la huella, aunque, como se vendrá intuyendo, no estamos aquí en el ámbito de un diccionario, ni en el contexto de un método o explicación que aclare aquello que quiso decir y callar Derrida al escribir palabras como huella, diferencia o archi-escritura; no se trata aquí de repetir para peor, sino de proponer una lectura —«una», y no *la* lectura— que nos lleve de la mano, o nos lleve a rastras, hacia algunas cuestiones que creemos de cierta importancia, incluso, por qué no, urgentes. Por supuesto, lo que la huella ponga en movimiento solo podrá atisbarse en relación a los demás términos que estamos poniendo en juego.

La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente⁴⁵.

Como ya hemos dicho, la sutilidad que la lectura acerca de la huella exige previene de traducir «huella» por «ser», así como de entender la huella dentro del ámbito de lo teológico. En todo caso, como se ha visto, lo teológico sería un momento determinado dentro de la huella, ya que el campo del ente, antes de determinarse como campo de presencia, se estructura según diversas posibilidades de la huella. No se pueden negar las referencias a Heidegger, cierto sonido a lo Heidegger. A pesar de todo, hay que insistir en no precipitarse para no crear «falsos amigos».

La huella no se identifica tampoco con ningún origen. La cuestión del origen como *archê* sería, para Derrida —como hemos dicho ya—, siempre posterior, derivada. No se trata de la desaparición del origen, sino de que el origen nunca se ha constituido.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 61.

«Si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria»⁴⁶. Aquí, traducir huella por origen precipitaría el camino de vuelta hacia lo ontológico-teológico. No hay huella originaria, sobre todo si, como viene ocurriendo, se identifica origen con esencia. La huella, opuesta al origen absoluto del sentido en general, no es más ideal que real. La huella niega el origen absoluto del sentido en general⁴⁷. Se trata de asumir la imposibilidad de reanimar una presencia originaria, asumir aquello a lo que la huella remite: un pasado absoluto. Habrá que recordar esto cuando llegemos a la cuestión de la temporalidad, cuando veamos cómo la triada pasado-presente-futuro no se ajusta a la estructura de la huella.

A pesar de lo dicho hasta ahora, a pesar de haber enfrentado de alguna manera la huella a la presencia, hemos advertido que no se trata de simple oposición. «*Un pensamiento de la huella ya no puede romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella*»⁴⁸. Ni oposición ni reducción; no se trata de una cuestión partidista, de caer una vez más en la lógica bivalente del tercero excluido y la reducción al absurdo. Llegados aquí, en una disyuntiva entre X o Y, la negación de una no afirma en ningún caso la otra.

La huella es «la estructura de la relación con lo otro, el movimiento de la temporalización y el lenguaje como escritura»⁴⁹. La huella no es más natural que cultural, es aquello a partir de lo cual es posible un devenir inmotivado del signo; y esta última cuestión, como veremos más adelante, es clave para entender que el signo no es mera copia o reproducción del habla. No se trata de una huella que retenga al otro como otro en lo mismo. En este caso, no aparecería ninguna diferencia, y por lo tanto, no se mostraría ningún sentido; y como se verá, la cuestión de la huella está ligada a la cuestión de la diferencia, no puede pensarse la una sin la otra⁵⁰. La huella como posibilidad de lo absolutamente otro, como alteridad radical, nunca reapropiable, de un otro que no es yo-otro u otro-yo, sino lo otro, lo intraducible⁵¹.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 80.

⁴⁷ «La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación». *Op. cit.*, p. 84.

⁴⁸ *Op. cit.*, p., 81.

⁴⁹ *Op. cit.*, p., 62.

⁵⁰ *Op. cit.*, p., 74.

⁵¹ Remito al Anexo II, pp. 16 y ss. La complejidad del «yo», del «otro», siempre imbricados, siempre uno remitiendo al otro, porque el «yo» no es nunca simple como instancia psíquica, y el «otro» no escapa nunca al yo que lo refiere, no termina de ser nunca alteridad radical. Empleo el término yo-otro para

Tampoco se debe confundir huella con escritura, o al menos, no con esa idea de escritura que remite a la grafía. En última instancia «la huella *no es nada*, no es un ente, excede la pregunta *qué es* y, eventualmente, la hace posible»⁵².

Tampoco la huella remite a ningún espacio ideal. La huella no es un estado, sino una operación⁵³. Insistimos en no derivar la cuestión de la huella hacia terreno teológico —ni positivo ni negativo—. Si ya Heidegger renunciaba a una comprensión teológica del *Da-sein*, al argumentar que la teología trata de un ser concreto mientras el *Da-sein* trata del ser en general, el esfuerzo aquí, como hemos dicho, es no caer en vecindades tan prácticas y cómodas como inútiles.

Si hemos puesto del otro lado de la balanza —al menos por el momento del otro lado— la cuestión de la presencia, quedémonos por ahora con esto —solo con esto ya valdría—: La huella, aquí, sería «aquello que no se deja resumir en la simplicidad de un presente»⁵⁴.

*Diferencia*⁵⁵

Parece que del lado de la huella cae también la diferencia, ya que Derrida insiste en que no puede pensarse la huella instituida sin la diferencia⁵⁶, así como tampoco puede pensarse la diferencia sin la huella⁵⁷ —aunque hablar de un lado y otro

proponer un yo no *cogito*, que depende de lo externo y del afuera para la constitución de su *yoidad*, que ni siquiera desde dentro, desde la psique es simple, que nunca es un único yo claro y reconocible e igual en todo momento. Empleo el término otro-yo para evidenciar ese otro que está siempre constituido por la mirada de un yo, casi creado a su imagen y semejanza, puesto a favor o en contra de los valores de ese yo que lo constituye. Entre el «yo» y el «otro» se da, por tanto, todo un juego de complejidades —entre el propio yo y entre el yo y el otro— que impiden considerar los pronombres como algo tan claro y evidente como el utilitarismo que el lenguaje cotidiano precisa.

⁵² *DLG.*, ed. cit., p. 98.

⁵³ *Op. cit.*, p. 66.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 86.

⁵⁵ Como se sabe, Derrida propone *differánce*, usando en la grafía una «a» en lugar de la «e», ya que ambas opciones suenan igual en la pronunciación de la palabra. Lo que Derrida pretende con este gesto es mostrar una diferencia que solo se daría en la grafía; en este caso, la inscripción mostraría un matiz que se le escaparía al habla o que no revelaría el sonido de la palabra. Como se trata de esto, no creo que ninguna traducción al español que implique el cambio de sonido, un cambio en la pronunciación, se ajuste a las intenciones de Derrida, así, en todo caso, si se quiere marcar una diferencia solo en la notación, propondría algo del tipo «diferencia» o «diferenzia». De todas formas, así como no se traduce *logos* y no se traduce *Dasein*, tampoco habría por qué traducir *differánce*.

⁵⁶ *DLG.*, ed. cit., p. 61.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 74.

como si la diferencia y la huella se opusiesen a la presencia y al *logos* no sea, aquí, lo más conveniente, ya que una de las insistencias de Derrida, uno de los motivos principales de sus operaciones de lectura consiste, precisamente, en diluir la bivalencia—.

Siguiendo lo expuesto en la primera parte de *De la gramatología*, llegado un momento, Saussure reemplaza, en su *Curso*, la tesis de lo arbitrario del signo por la tesis de la diferencia como fuente de valor lingüístico. Parece claro que la cuestión de lo arbitrario del signo va contra la posibilidad de entenderlo como imitación del sonido. No hace falta extenderse demasiado sobre este punto; si el signo imita un sonido o realidad externa, no puede ser arbitrario —o no del todo— ya que tiene su «origen» en una fuente «natural» o «real». Así, llegado un momento, se produce en Saussure un desplazamiento desde lo arbitrario hacia la diferencia⁵⁸.

Lo importante es que, si la tesis de lo arbitrario del signo ponía en duda la idea de lenguaje como *mimesis*, la tesis de la diferencia pone en cuestión la esencialidad acústica de la lengua. Lo que importa en la palabra no será ya el sonido por sí mismo, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir esas palabras. La diferencia nunca es en sí misma sonido o plenitud sensible. Ocurre que la tesis de la diferencia excluye aquello que había permitido excluir a la escritura, que no era otra cosa que el vínculo supuestamente natural entre lengua y habla. Ahondaremos más en esta relación compleja entre escritura y habla cuando finalicemos este vuelo rasante sobre algunas palabras y términos que nos interesa resaltar. Tengamos en cuenta lo que el propio Saussure afirma: que es «imposible que el sonido, elemento material, pertenezca por sí a la lengua»⁵⁹. El significante lingüístico no es fónico, sino incorpóreo. No está constituido por su sustancia material, sino por sus diferencias, que separan su imagen acústica de todas las demás. Hay que tener en cuenta que la imagen acústica, como significante, no es el sonido oído, sino el ser-oído del sonido, una estructura fenomenal de un orden distinto al del sonido real en el mundo. La imagen acústica pertenece más al oído interno que al sonido físico.

No debe pensarse la diferencia, al igual que no se piensa la huella, como un

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 68.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 69.

ente presente. La diferencia es lo que «permite la articulación de todos los signos»⁶⁰. Como acabamos de ver en Saussure, la diferencia, y no el sonido, es lo que constituye el lenguaje.

Llegados aquí, y avanzando lo que será la propuesta de una gramatología, Derrida avisa de que las ciencias positivas no describen la diferencia, sino su obra, su producto, lo determinado, por lo que no puede haber ciencia de la diferencia en su operación. Y aunque Derrida no lo diga justo en este momento, sí podemos decir que, entonces, si no puede haber ciencia de la diferencia, difícilmente podrá haber ciencia del lenguaje⁶¹.

Decir que no debe confundirse la diferencia o la huella con un ente presente no debe devolvernos, una vez más, de forma irremediable, hacia la metafísica neoplatónica o hacia un mundo de idealidades o hacia un ámbito de lo teológico. Se trata, simplemente, de tener en cuenta la condición de todas las diferencias, que no es otra que la diferencia entre el mundo y lo vivido, entre lo que aparece y el aparecer. No estamos aquí en el mundo ni en un mundo otro⁶².

La juntura como *brisure*, brecha, rotura, bisagra, es un término que Derrida conecta al de la diferencia. Como acabamos de decir, en la diferencia entre lo sensible que aparece y su aparecer vivido radica la impronta psíquica. Se trata de la cuestión de la articulación. Lo que es importante retener aquí es que no es el lenguaje hablado lo natural al hombre, en ningún caso lo relevante es el sonido físico, material, sino la facultad de construir lengua, una lengua que no radique en un simple hacer señas⁶³.

Al igual que ocurre cuando se nombra la huella, hay que tener en cuenta que las palabras, los conceptos, solo adquieren sentido en encadenamientos de diferencias, únicamente en el interior de una tópica y una estrategia⁶⁴. La diferencia, la huella, no admite la referencia a un significado trascendental, ideal; no admite un significado que no pueda reasumir una posición de significante. En el ámbito de la diferencia, de la huella, no hay cierre ni clausura. La significación no remite a ningún *logos* absoluto, no

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 82.

⁶¹ Para Heidegger es estación de paso, y no un lugar para quedarse de forma definitiva. En relación a cierta imposibilidad estructural de la ciencia, remito al Anexo I, p. 26. «La ciencia articula enunciados, no posibilidades. Esto quiere decir: lo que puede ser recogido como presencia. La ciencia se ocupa del ente, nunca del ser; se ocupa de lo que está, no de lo que es».

⁶² *DLG.*, ed. cit., p. 84.

⁶³ *Op. cit.*, pp. 85 y ss.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 91.

viene dictada por la voz del Padre, del Dios, de la Ley. «La significación solo se forma, así, en el hueco de la diferencia: de la discontinuidad y de la discreción, de la desviación y de la reserva de lo que no aparece»⁶⁵.

Temporalidad

Hemos visto más arriba cómo la triada temporal pasado-presente-futuro no encaja dentro de la estructura de la huella. Como se ha dicho, la huella trata de *deconstruir* la simplicidad de la presencia, remite a un pasado absoluto, por lo tanto, no puede conservar el concepto tradicional de temporalidad, porque no se trata de conservar una sucesividad más compleja, una temporalidad que sigue siendo lineal y que, de alguna manera, conserva la obsesión por la presencia⁶⁶.

«Ahora B» no deja de estar constituido por la retención de «ahora A» y la protensión de «ahora C». Ya Heidegger avisaba de este concepto vulgar del tiempo, pensado siempre a partir del movimiento espacial o del ahora⁶⁷. Así, A, B, C, pasado-presente-futuro, no dejan de ser ahora-sucesivo, el presente constituido por la retención del pasado o la protensión de un futuro, un presente que nunca es ahora, que, valga la paradoja, nunca se presenta⁶⁸.

La cuestión del tiempo es una cuestión compleja, una cuestión para la que ni siquiera los físicos tienen una respuesta fácil⁶⁹. Solo se hace sencillo entender el tiempo si se lo confunde con duración; y esto es precisamente algo sobre lo que los físicos avisan, que no se confunda tiempo con duración, al igual que intentamos no confundir ser y ente, o el aparecer con lo que aparece, etc.

La idea de tiempo como flecha está relacionado con la escritura lineal. Para Saussure, los significantes no disponen más que de una línea del tiempo, sus elementos

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 90.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 86.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 87.

⁶⁸ También Heidegger denuncia un concepto vulgar de tiempo, que se reduce siempre a un «todavía no». Anexo I, p. 24.

⁶⁹ Desde luego, los físicos están muy lejos de formular el tiempo en términos triviales o cotidianos. Por otro lado, la relación evidente entre espacio y tiempo ha dejado también de ser evidente desde la entrada de sistemas no euclidianos, desde la aparición de la física cuántica y el principio de incertidumbre, que reconoce la imposibilidad de conocer a la vez el espacio y el movimiento de un electrón. Todas estas cuestiones que el «sentido común» pretende obvias, han dejado de serlo.

se presentan unos tras otros. El significante tiene una naturaleza aditiva, una extensión. Se podría llegar a decir, quizá, que el significante es *res extensa* si se quiere apoyar la tesis de la garantía del oírse hablar del *cogito*⁷⁰. Aquí, el símbolo, el signo, la escritura, son solidarios de un concepto tradicional de tiempo, rechazando todo aquello que se resiste a la linealización⁷¹.

En oposición a esto, Derrida se refiere al «mitograma» de Leroi-Gourhan como escritura pluridimensional cuyo sentido no está sometido a la sucesividad, a la temporalidad irreversible del sonido⁷². Se podrían hacer aquí muchas referencias a los dos planos de la música, al funcionamiento horizontal de la melodía y al vertical de la armonía y su ineludible imbricación, pero dejaremos esto para la tercera parte de este texto, cuando hablemos de música y estructuralismo —al igual que Derrida reserva la segunda parte de *De la gramatología* para hablar del estructuralismo en Lévi-Strauss y la cuestión del sistema armónico que, entre otras cuestiones, trata al referirse a Rousseau—.

Lo único que es imprescindible retener aquí es la relación entre el concepto tradicional de escritura y del tiempo como línea, representado por medio de la flecha. Y como siempre, caminamos sobre una cuerda de funambulista de la que es muy fácil —lo más fácil— caer de uno u otro lado. Ya lo avisa Derrida, que no es sencillo des-sedimentar cuatro mil años de escritura lineal⁷³. Hay que entender que el modelo de la línea es solo un modelo particular, así como la teología remite a un trayecto concreto dentro del trayecto total de la huella, así como la idea de escritura como representación gráfica o calco de la voz es solo una forma de entender la escritura. Lo importante aquí es que «el fin de la escritura lineal es el fin del libro»⁷⁴, del Libro como totalidad, de la idea del *logos* como presencia plena que remite a una verdad trascendental, a un significado que en ningún caso puede retomar posición de significante. Aquí, la relación entre libro y fetichismo —fetichismo como tomar una cosa por otra, la parte por el todo (aunque incluso en ocasiones esa parte ni siquiera es parte real de ese todo, sino mero apéndice artificial, construido)— se podría extender a la relación entre significado y

⁷⁰ «Tal linearismo es inseparable del fonologismo». *DLG.*, ed. cit., p. 93.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 113.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Op. cit.*, p. 114.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 115.

significante, a la relación entre la palabra y la cosa.

La escritura lineal representa el «papel de conservadora, memoria colectiva, conservación del pensamiento»⁷⁵. Frente a esto: la diferencia, la huella, el texto que revela la superficie del juego, los significados que retoman posición de significante. Frente a esto, hemos dicho, pero no del otro lado, no identificándose con una de la partes de la pareja de una lógica bivalente.

*Adentro/afuera*⁷⁶

Antes de pasar a confrontar la cuestión de la escritura y el habla, y aunque se trate de términos que no aparecen de forma explícita en el fragmento seleccionado, vamos a detenernos primero en la cuestión del adentro y el afuera —o de lo interior y lo exterior—, y luego en la cuestión del significado y el significante.

Si partimos de Descartes como iniciador de la filosofía de la modernidad con el *cogito* que se escucha hablar a sí mismo, con ese oírse-hablar como garantía de existencia, encontramos ya una primera diferenciación clara entre el adentro y el afuera, entre la *res cogitans* y la *res extensa*⁷⁷. Tenemos ya ahí la idea de mundo que se basa en la diferencia entre lo interior y lo exterior. Aquí, en el reino de la *phonê*, la escritura es,

⁷⁵ *Op. cit.*, nota 34.

⁷⁶ Sobre la cuestión del pensamiento del afuera remito al Anexo IV: «Zona Foucault». Hay ahí muchas cuestiones en orden a la cuestión de la no homogeneidad entre las palabras y las cosas, acerca de la imposibilidad de la representación y acerca de la constitución de un sujeto no cartesiano que son de sumo interés poner en contacto con la propuesta de Derrida. No obstante, sería de locos abrir aquí el espacio que se precisa para ello. Remito, por tanto, a ese trabajo.

⁷⁷ También Foucault propone un sujeto no cartesiano, que no se identifique sin más con el *cogito*, un sujeto relacionado con la cuestión del afuera. Anexo IV, pp. 23-24. «La subjetivación se hace por plegamiento, no deja de ser un pliegue del afuera, lo cual, comporta una crítica radical a esa idea del *cogito* que desde sí mismo, desde dentro, conforma toda realidad [...] sería el afuera, el saber que depende del poder como relaciones de fuerza, lo que conforma por plegamiento el sujeto, que no sería ya una entidad esencial firme e idéntica, sino un sujeto que hay que recomenzar y reconstruir en cada caso. La cuestión del afuera somete a la interioridad a una crítica radical. [...] el sujeto está también conformado por esas relaciones de fuerza, el sujeto se convierte así en objeto del saber. Si pretendemos un sujeto como núcleo de resistencia, que no se deje gobernar de cualquier manera o que al menos tome conciencia del poder que lo envuelve, de las relaciones de poder-saber que lo conforman, se hace necesario buscar ese sujeto en otro plano que no sea el del poder o el del saber, y ese no-lugar es el afuera».

sin lugar a dudas, secundaria, mera técnica al servicio del lenguaje⁷⁸. Aquí, «la exterioridad del significante es la exterioridad de la escritura en general»⁷⁹; el signo es siempre algo exterior⁸⁰.

La relación adentro/afuera correría pareja a la relación tradicional entre habla y escritura. Conviene recordar que incluso Saussure reconoce entre ambas una relación derivada, limitada⁸¹. Como hemos visto más arriba, se naturaliza una unidad entre *phonê*, *glossa* y *logos* que para Derrida no es más natural que construida. Dentro de este campo, está claro que la escritura es derivada de la voz, y que la *grama* es derivada del *logos*. Poner la voz afuera es enviar al exterior una copia⁸². La escritura fonética pone fuera la voz, la hace exterior, representa esa unidad indisoluble de la palabra, esa unidad sonido-pensamiento⁸³.

Para Derrida, esa diferencia entre lo externo y lo interno, entre el afuera y el adentro, no es más que la «vieja rejilla», las parejas de opuestos de la metafísica y de la lógica bivalente. Como hemos visto, a Derrida, más que uno u otro lado, más que uno u otro de los elementos de esa pareja de baile, le interesa la juntura, la bisagra, la diferencia, el entre. Algo similar se deja leer en Heidegger cuando, más que preguntarse por el ser, se pregunta por el sentido del ser, y más que el sentido del ser —que como veíamos al comienzo no es nunca un significado—, lo que le importa es la pregunta; se pregunta la pregunta. Cuando Heidegger analiza la frase de Nietzsche, «Gott ist tot», más que lo que pueda significar eso de que «Dios ha muerto», más que Dios o la muerte, lo que Heidegger interroga es el «es» más allá de su categoría gramatical. La pregunta sería acerca de qué es ese «es», acerca de qué es «ser».

En el terreno de la «vieja rejilla», todo lo que queda fuera, todo lo exterior, lo situado extramuros, es amenaza de contaminación. Fuera del templo, del otro lado de la muralla, los bárbaros, lo salvaje, aquello que no se deja domesticar, aquello(s) que no habla(n) nuestra lengua, lo intraducible. Aquí, todo «otro» es siempre «otro-yo», un otro

⁷⁸ *DLG.*, ed. cit., p. 13.

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 21.

⁸⁰ Si seguimos a Foucault, no hay que confundir el afuera con la exterioridad. El afuera es relación de fuerzas, y no sus formas, que caerían del lado de la exterioridad. Anexo IV, pp. 22-23.

⁸¹ *DLG.*, ed. cit., p. 40.

⁸² Desde luego, una frase como «poner la voz afuera» solo se hace posible si entendemos afuera como sinónimo de exterior, ya que si diferenciamos, con Foucault, el afuera de lo exterior, sería más bien el afuera el que posibilita la voz. Remarcar, simplemente, que este tipo de relaciones duales que en un sentido trivial parecen evidentes, llegados aquí no lo son tanto.

⁸³ *DLG.*, ed. cit., p. 41.

asimilado, en ningún caso alteridad radical. Aquí, todo pasado es transferido al presente, toda verdad evoca la plena presencia. Se trata de «la irrupción del *afuera* en el *adentro*»⁸⁴.

Cuando entremos de lleno en la cuestión de la escritura, veremos cómo, para Derrida, la relación entre esta y el habla es mucho más compleja e imbricada que una mera relación entre lo interior y lo exterior. De momento, quedémonos con esto respecto al *afuera*:

El *afuera*, exterioridad «espacial» y «objetiva» de la cual creemos saber qué es como la cosa más familiar del mundo, como la familiaridad en sí misma, no aparecería sin la grama, sin la diferencia como temporalización, sin la no-presencia de lo otro inscrita en el sentido del presente, sin la relación de la muerte con la estructura concreta del presente viviente⁸⁵.

La «vieja rejilla» remite a todo un juego de exterioridades que, a su vez, determinan una férrea jerarquía. La escritura sería exterior respecto al habla, el habla respecto al pensamiento, el pensamiento respecto a ese *logos* universal que ejerce de Padre, de Dios, de Ley. Baile de antifaces al que se le supone un rostro que en ningún caso sea ya máscara. Quizá el rostro de Dios. Pero recordemos: no hay mortal que pueda observar el rostro de Dios, el rostro del Padre; porque el rostro de Dios, es siempre, ya, su espalda⁸⁶.

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 46.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 92.

⁸⁶ Insisto en que se solucionarían muchas controversias si se tuviese en cuenta, al hablar de Dios, el análisis de Maimónides ya propuesto, si se entendiese que la palabra «Dios» remite a un concepto-límite, si a fin de cuentas, esa palabra no remitiese de inmediato a una imagen y a una serie de atributos. El problema aquí es jugar una partida con unas cartas tan marcadas, porque se podría decir que Dios no deja de ser el Ser como pura existencia, pero decir esto, más que aclarar la cuestión de la palabra «Dios», enturbiaría lo que se pretende decir con Ser o con existencia, ya que la inercia de la marca puede más que el intento de nadar contra corriente. Ocurre un poco como esa línea invisible que separa la corriente del río de la cascada, que una vez rebasada no hay forma humana de remontar el cauce, así, todo intento de explicación de la palabra «Dios» desde un ámbito no teológico, no salvífico, no escatológico, parece condenada al más estrepitoso de los fracasos.

Significado/significante

Lo primero que debemos tener en cuenta, y sobre todo después de lo dicho, es que para Derrida, si la escritura sigue designando el significante del significante —a modo de representación del habla—, esto ya no es mera duplicidad. Para Derrida, el significado funciona como un significante⁸⁷. Entonces, esa supuesta secundariedad, que parecía reservada a la escritura, afecta a todo significado en general. No hay significado que escape al juego de referencias significativas. No hay un significado trascendental al margen de toda representación, al margen de nuevos envíos y reenvíos que lo convierten a su vez en significante.

No hay significante o representación por un lado y verdad por otra. No hay representación de la verdad de la Verdad, ni transcripción de la voz del Padre, del Dios, de la Ley, del *logos* absoluto. La cuestión aquí es que la noción de signo implica esa distinción entre significado y significante, aunque ambos sean las dos caras de una misma moneda, aunque ambos hagan girar una misma rueda⁸⁸. Lo que Derrida denuncia o expone es que esta diferenciación que se remonta como poco a los estoicos, tiene profundas raíces metafísicas y teológicas, y de ahí la noción de signo como divinidad que veíamos antes. Este teologismo, por si no lo hemos dejado claro, supone que el significante hace referencia a un significado cuya inteligibilidad pudo haber tenido lugar antes de cualquier expulsión hacia la exterioridad. En este teologismo del signo entran en juego, como se ve, todas las cuestiones acerca del origen, de un origen entendido de forma esencialista. Si el destino del signo es borrarse ante la verdad, si es mera herramienta o utensilio para llegar a la verdad de la Verdad, entonces, «el signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica»⁸⁹. Ya lo hemos citado.

La diferencia entre significado y significante, por tanto, precisa de un significado trascendental⁹⁰. El significante es *mimesis*, copia de una copia, representa esa voz clara y transparente, ese oírse-hablar por el que el *cogito* se reconoce sin atisbo

⁸⁷ *DLG.*, ed. cit., p. 12.

⁸⁸ «La noción de signo implica siempre en sí misma la distinción del significado y del significante, aun cuando de acuerdo con Saussure sea, en última instancia, como las dos caras de una única y misma hoja». *Op. cit.*, p. 18.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 20.

⁹⁰ «Es preciso que exista un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea de algún modo absoluta e irreductible». *Op. cit.*, p. 28.

de duda como certeza evidente y clara. El significante pone la voz afuera. Aquí, dar la palabra es darse, salir al mundo.

Ahora bien, lo que Derrida defiende es algo muy distinto, ya que insiste en que «nada escapa al movimiento del significante [...] en última instancia, la diferencia entre significado y significante *no es nada*»⁹¹. Más que entender esa «nada» como cierre, como relativización nihilista, habría que entender ese «es» en un desplazamiento desde lo gramatical hacia lo existencial. No se trataría solo de que no hay ninguna diferencia entre significado y significante, sino que la diferencia, como nada, es lo único que hay entre el significado y significante, eso único que hay y que a la vez impide representarse como «algo»; ese no-algo como nada es la brecha, la juntura, la bisagra, el espacio que pone en juego la posibilidad de la escritura más allá de su inscripción, notación o representación a través de la grafía. Esa nada como diferencia o como espaciamiento o articulación define la escritura previa a su materialidad.

«El *representamen* solo funciona suscitando un *interpretante* que se convierte a su vez en signo y así hasta el infinito. La identidad consigo del significado se desplaza sin cesar. Lo propio del *representamen* es ser él y otro»⁹².

Hemos hablado más arriba del significante como «imagen acústica», que no se debe confundir con el sonido oído, sino con el ser-oído del sonido, con la impronta psíquica y el oído interno. Sonido sin vibración. Del lado del significado tendríamos el sonido objetivo. El significado tampoco sería la cosa, sino el concepto, la idealidad de sentido. Y ambos, significado y significante, ser-oído e idealidad de sentido, imagen y concepto, se reúnen en el signo⁹³. Así, la cuestión no es tan sencilla como decir que nombramos la cosa, no es tan poco compleja como para asegurar que el significante representa al significado. Porque no nos encontramos ante un sonido y una cosa, sino

⁹¹ *Op. cit.*, p. 31. Remito de nuevo al análisis de la frase «Dios ha muerto», en el Anexo I, para diferenciar una nada que cierra, o una nada asimilable al *nihil* del nihilismo al que, según Nietzsche, aboca la idealidad platónica que ha dominado la metafísica, de una nada que abre, que posibilita, que funciona como apertura y diferencia; vacío.

⁹² *Op. cit.*, p. 64.

⁹³ «Saussure distingue entre la “imagen acústica” y el sonido objetivo. Se otorga así el derecho de “reducir”, en el sentido fenomenológico del término, las ciencias de la acústica y de la fisiología al momento en que instituye la ciencia del lenguaje. La imagen acústica es la estructura del aparecer del sonido, la cual es nada menos que el sonido apareciendo. Es la imagen acústica lo que se llama el significante, reservando el nombre de *significado* no a la cosa, bien entendido (ella es reducida por el acto y la idealidad misma del lenguaje), sino al “concepto”, noción sin duda desgraciada en este lugar: digamos, mejor, a la idealidad del sentido. [...] La imagen acústica es lo *oído*: no el *sonido* oído sino el ser-oído del sonido. El ser-oído es estructuralmente fenomenal y pertenece a un orden radicalmente heterogéneo al del sonido real en el mundo». *Op. cit.*, p. 82.

ante una imagen acústica y un concepto. Ni el uno ni el otro dependen de su materialidad, ni uno ni otro dependen del sonido o de la vista⁹⁴. El signo es una construcción que en ningún caso remite a cosa alguna que no dependa a su vez de una construcción, de una elaboración. «El sentido propio no existe»⁹⁵.

El significante demanda la posibilidad de su propia repetición, de su propia imagen o semejanza. Y esto es la condición de su idealidad, aquello que lo hace reconocerse como significante, vinculándose a un significado que no puede ser nunca una realidad única y singular. «Desde que aparece el signo, vale decir desde siempre, no hay ninguna posibilidad de encontrar en algún lugar la pureza de la “realidad”, de la “unicidad”, de la singularidad»⁹⁶.

Hay que tener en cuenta la influencia del trabajo sobre Husserl que durante años lleva a cabo Derrida, y las conclusiones a las que este llega en relación al vínculo entre idealidad y repetición. Para Derrida, si se puede hablar de idealidad, en ningún caso se puede referir esta a un mundo-otro o a una realidad que no dependa del signo y de la construcción. En la constitución de la idealidades juega un papel muy importante la repetición, y por tanto, también la escritura.

El signo no remite a ninguna pureza esencial, el signo es, simplemente, aquello que se lee.

Habla

Todas estas cuestiones que caen del lado de la presencia, del *logos* absoluto, del Padre, del signo como divinidad, etc., caen también del lado de eso que Derrida denuncia como *logofonocentrismo*; época del habla plena donde el privilegio de la *phonê* y la garantía del oírse-hablar quedan al margen de toda duda. Este privilegio del habla no es fruto de una elección que podría haber sido otra, no se trata de una elección

⁹⁴ «No es que veamos algo que luego comprendemos, sino que para ver, hay primero que comprender, o al menos trasladar cierto “ver” hacia el lenguaje. Es el lenguaje el que permite ver, aunque ese ver nunca sea cerrado por el lenguaje. Para Foucault, “solo los enunciados hacen ver”». Anexo IV, p. 12.

⁹⁵ *DLG.*, ed. cit., p. 121.

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 123.

que podría haberse evitado⁹⁷.

Como hemos visto en relación al significado y al significante, en relación la cuestión de lo interior y lo exterior, dentro de la época del habla plena, ante la vigencia de la «vieja rejilla», encontramos una jerarquía que sitúa el habla más próxima al pensamiento y al *logos* de lo que lo pueda estar la escritura, que se condena como mero suplemento, mera copia. Aquí, el *pneuma* está más próximo al significado que la grama. Cuando hablamos de *logocentrismo*, de *fonocentrismo*, del compuesto *logofonocentrismo*, nos estamos refiriendo a esta «creencia» acerca de la proximidad absoluta entre voz y ser, entre habla y sentido. Aquí, la voz expresa el pensamiento, la verdad, el *logos*. Poner la voz afuera es llevar la interioridad al exterior, manifestarse, revelarse, darse. Por contra, todo aquello que realice el tránsito a la inversa, todo aquello que pretenda entrar al interior desde lo exterior, es mera contaminación⁹⁸. La fonía y el *logos*, el habla y el pensamiento, la voz y el ser van de la mano. Aquí, topamos de nuevo con el sentido del ser en general como presencia. Si Heidegger avisa de la confusión entre ser y ente, Derrida avisará de la confusión entre escritura y grafía, entre escritura y archi-escritura. A pesar de todo, en Heidegger, como luego en Gadamer, parece persistir un cierto privilegio de la voz, «el logos del ser, el Pensamiento, que obedece a la voz del ser» en el primero⁹⁹; la cuestión del poema y del diálogo, en el segundo. A pesar de ciertas oscilaciones, a pesar de que la operación de lectura sobre esa obra y esos textos a los que llamamos Heidegger puede hacer caer de uno u otro lado el privilegio de la voz, es verdad que Heidegger afirma que la voz del ser es a-fona. Se produce en él una ruptura entre el sentido originario del ser y la palabra, entre sentido y voz¹⁰⁰.

⁹⁷ «El privilegio de la *phoné* no depende de una elección que habría podido evitarse.[...] El sistema del “oírse-hablar” a través de la sustancia fónica —que se ofrece como significante no-exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico, no-contingente— ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etcétera». *Op. cit.*, p. 13.

⁹⁸ Insisto en la diferencia que establece Foucault entre afuera y exterior, habría quizá que dedicarle a esto el tiempo suficiente para descubrir que esa idea de lo exterior como contaminante, como invasión bárbara, como lo no propio, se debe a la confusión entre exterior y afuera, ya que siguiendo a Foucault, es precisamente el afuera lo que permite el repliegue de la subjetividad.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁰ «Heidegger, después de haber evocado la “voz del ser”, recuerda que es silenciosa, muda, insonora, sin palabra, originariamente a-fona [...] Ruptura entre el sentido originario del ser y la palabra, entre el sentido y la voz, entre “la voz del ser” y la *phoné*, entre el “llamado del ser” y el sonido articulado». *Op. cit.*, p. 30.

Esta época del habla plena refleja que «la palabra es vivida como unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, del concepto y de una sustancia de expresión transparente»¹⁰¹. La palabra es transparente y transparente al *cogito*. Poner la voz afuera es ponerse —uno mismo— afuera; dar la palabra es darse. Nos hemos referido varias veces a la unidad que aquí se da entre *phoné*, *glossa* y *logos*. Esta palabra hablada es el objeto de la lingüística. Otra cuestión, es que tras analizar la propuesta de Derrida nos sigamos permitiendo esas diferencias tajantes entre habla y escritura. Ya veremos.

En apoyo a su idea central —que se puede ir adelantando, en cuanto a que la escritura no es mero suplemento del habla, en cuanto a que la escritura no se reduce a la grafía—, Derrida se hace eco de la especificidad de la escritura que reconoce la glosemática de Hjelmslev cuando allí se expresa que «algo hay en la literatura que no se deja reducir a la voz, al epos o a la poesía»¹⁰². Por más que eso sea válido, se continúa ahí operando con un concepto tradicional de la escritura. Desde luego, podemos argumentar que no hay desarrollo lógico-matemático sin contar con un cierto tipo de escritura; que no es admisible entender el desarrollo de la literatura —al menos de la occidental (si acaso es posible emplear el término «literatura» para textos no occidentales sin caer en el etnocentrismo)—, la complejidad de las tramas novelescas de vanguardia o las exigencias del cuento moderno, sin la escritura; que es imposible entender la música mal llamada clásica y peor llamada culta, la posibilidad de una sinfonía o de un cuarteto de cuerdas, el desarrollo y complejidad del sistema tonal, sin la escritura. Podríamos argumentar que, en todos estos casos y muchos más, la escritura no es complementaria, ni suplemento, ni copia de la voz o del sonido, sino que ha sido necesaria estructuralmente para que ese tipo de cosas, objetos o productos aparezcan, y que el hecho de que aparezcan así, dependiendo de una escritura, sin posibilidad alguna de existencia al margen de ella, condicionan su historia y sus modelos. Dicho de otra manera, no habría nada de eso que se llama literatura o música o filosofía o matemáticas sin la escritura. Habría, en todo caso, otras cosas a las que llamaríamos literatura, música, filosofía o matemáticas, y que serían muy distintas de lo que hoy designamos

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 28.

¹⁰² *Op. cit.*, p. 77. Tengamos en cuenta nuestro *MacGuffin*, lo expuesto acerca del grupo de rebeldes que hacia el final de *Fahrenheit 451* pretenden salvar de la quema las obras de la literatura universal memorizando y recitando esos libros.

con esos nombres. Y no porque la escritura cumpla la función de mero archivo o almacenamiento, no porque se trate de una escritura como prótesis de la memoria, como mero recuerdo *presentificado*. Dicho esto, por más que estuviésemos aquí defendiendo la «dignidad» de la escritura, o argumentando acerca de que la escritura no tiene nada que ver con el archivo o la copia o la imitación de la voz y del sonido, aun así, si no damos un empujón más en la dirección que hemos emprendido, estaremos todavía dentro de un concepto de escritura corriente, estaríamos salvando aún esa diferencia entre el habla y la escritura, estaríamos diciendo sin decirlo, que el habla no es escritura.

Conviene recordar de nuevo lo que hemos visto acerca de la imagen acústica. El significante no es un sonido material, físico, sino su huella psíquica; no se trata, por tanto, de una realidad interna que copia una realidad externa. La imagen acústica queda a distancia de toda realidad mundana. En todo caso, se trata de un sonido sin vibración, sin cuerpo, un sonido fantasma que no se produce más afuera que en el oído interno.

Por otro lado, el habla no obedece más al pensamiento y al logos que al animal y a la máquina. El habla no es más activa que pasiva, no es más orden que caos. Hay también un hablar-rumiar que no va a ninguna parte, que mastica palabras, que coloca el verbo en la punta de lanza de la lengua para no decir nada. El habla es también cortocircuito e inercia.

Eclipse de todo heliocentrismo, la Tierra no es el centro del Universo, ni siquiera del sistema solar, el habla tampoco es el centro del pensamiento y el ser. Descartes dice: «pienso luego existo», y diciéndolo cae presa del lenguaje. Aquí, como vimos respecto a Heidegger, no nos interesa tanto uno y otro lado, no nos interesa tanto «pienso» y «existo» como ese «luego»; no tanto A y B como ese «y», como esa igualación. No nos estamos preguntando por una cosa y la otra, sino por el «entre», la diferencia, por aquello que hace posible la pregunta.

Escritura

«El *problema del lenguaje*, cualquiera que sea lo que se piense al respecto, nunca fue por cierto un problema entre otros»¹⁰³. Este reconocimiento por parte de

¹⁰³ *Op. cit.*, p. 11.

Derrida no conlleva novedad alguna; que la cuestión del lenguaje no es un problema más, que todo queda presa del lenguaje es algo que se reconoce incluso desde las posiciones más enfrentadas. Lo que aquí nos interesa es el desplazamiento que se produce entre el lenguaje y la escritura, ya que esta no será ya considerada derivada, auxiliar, sino que «la escritura *comprendería* el lenguaje»¹⁰⁴. Aquí, aunque la escritura sigue designando el significante del significante, esto —como hemos dicho— no se reduce a mera duplicidad; no se trata tanto del significante como de un significado que no deja nunca de funcionar como significante posible. Se trata de esa cuestión ya vista: no hay un significado último, trascendental, absoluto, sino que todo significado puede, a su vez, funcionar como significante, remitir a otro significado que a su vez podrá ocupar el lugar de un nuevo significante. El aspecto secundario reservado a la escritura afecta a todo significado en general. «O bien la escritura nunca fue un simple “suplemento”, o bien es urgente construir una nueva lógica del “suplemento”»¹⁰⁵.

Lo que Derrida plantea es que la mayoría de respuestas a la pregunta por la escritura, a qué es la escritura, se ofrecen sin elaboración crítica, se limitan a ofrecer una «historia de la escritura» que presenta sus objetos, una exposición más o menos cronológica de los productos de esa escritura, sea esta lo que sea, ya que la propia escritura no se pasa por el tamiz de una crítica —¿se podría decir que esas historias de la escritura se limitan a presentar los entes de su ser?—.

Como la cientificidad de la escritura que pretende la lingüística está ligada a la escritura fonética, es inevitable tener en cuenta esta cuestión que Derrida remite a Saussure, que en su *Curso* reconoce dos sistemas de escritura: el ideográfico, en el que la palabra es representada por un signo único, sintético; y el fonético, que reproduce los sonidos que conforman las palabras¹⁰⁶. La escritura fonética representa, en el exterior, esa unidad que conforma la palabra; pone la voz afuera. Ya la escritura matemática, no ligada a una producción fonética, niega el ideal de la escritura fonética¹⁰⁷. La escritura fonética, el alfabeto, expresa sonidos que son ya, en sí mismo, signos. Las palabras y el habla son ya signos. La escritura alfabética pretende una línea recta, un camino abierto entre la inteligencia, el pensamiento y el habla. Frente a esta, «la escritura no-fonética

¹⁰⁴ *Op. cit.*, p. 12.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, p. 13.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 43.

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 15.

quiebra el nombre»¹⁰⁸, describe relaciones y no denominaciones. Aquí, la posibilidad de la escritura entendida a la manera tradicional abre el campo de una ciencia ligada a la escritura fonética. La científicidad se sustenta sobre un fundamento fonológico. Lo que constituye el objeto de la lingüística es la palabra hablada, la unidad pensamiento-sonido, la unidad entre concepto-significado y la imagen acústica-significante que se reúnen en la palabra, como si uno más uno no fuesen al menos tres¹⁰⁹.

Para Derrida, la idea de un tipo de escritura que fije el habla, como mero suplemento, «este modelo particular que es la escritura fonética *no existe*»¹¹⁰. Ese sistema de lengua asociado a la escritura fonético-alfabética, como hemos visto, está ligado al sentido del ser como presencia y a la metafísica *logocéntrica*¹¹¹. Una escritura fonética es imposible; la oposición entre lo fonético y lo no-fonético es algo derivado, el sentido propio no existe¹¹². Ni siquiera la escritura ideográfica representa la cosa, ya que el pictograma puede estar cargado de un valor fonético, nunca realista. No hay ningún vínculo «natural» entre el significado y la realidad. No hay, siquiera, sistema de escritura capaz de representar cada sonido de forma unívoca. No se da en ningún caso una relación biunívoca en la que cada sonido, y solo uno, sea representado por un único signo.

Desde luego, si seguimos considerando la escritura como grafía, como mera inscripción sobre algún soporte material, lo que aquí defiende Derrida se puede tornar incomprensible. Hay que intentar entender que el concepto de escritura como grafía, como incisión, inscripción, etc., no responde al concepto de escritura que Derrida está planteando. Aquí, hay que volver sobre nuestros pasos y tener en cuenta todo lo dicho acerca de la huella y la diferencia; tener en cuenta que todo esto que estamos planteando supone modificar el *concepto* de escritura. El fonologismo no plantea ninguna objeción si se conservan los conceptos corrientes de habla y escritura, al igual que la descripción

¹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 35.

¹⁰⁹ *Op. cit.*, p. 41. Estamos considerando aquí el «es» en sentido no gramatical sino existencial a la manera de Heidegger, la cuestión de la diferencia, del «entre», para llegar a esa conclusión de que en cualquier relación entre significado y significante, o del tipo «A es B», no tenemos dos elementos sino tres, ya que el «es» no es un elemento neutro, no es un simple conector gramatical, sino un tercero activo. De igual manera, en cualquier tipo de relación bimodal o bivalente juega un papel de tercero la diferencia que lo pone en juego.

¹¹⁰ *Op. cit.*, p. 52.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 56.

¹¹² «“Fonético” y “no-fonético” no son nunca, por consiguiente, las cualidades puras de ciertos sistemas de escritura, son los caracteres abstractos de elementos típicos, más o menos numerosos y dominantes, en el interior de todo sistema de significación en general». *Op. cit.*, p. 120.

que proporciona la física clásica es suficiente cuando las velocidades implicadas son más pequeñas que la velocidad de la luz. Pero, de la misma manera que los físicos precisan de la teoría de la relatividad si pretenden trabajar con velocidades superiores a la de la luz, nosotros necesitamos trabajar con otro *concepto* de escritura si pretendemos hacer frente a la época del habla plena, si pretendemos ampliar el campo de batalla más allá de una lingüística que hereda unos conceptos de forma acrítica, o más allá de una filosofía que pretende medirse y tomar sus herramientas del campo científico positivo, de un campo científico, por cierto, que como hemos visto, precisa también y cada tanto, redefinirse. No se trata de una mera ampliación de aquello que pueda ser la escritura, sino de poner de relieve que la pretendida derivación de la escritura se basa en una lengua «original», «natural», que no ha existido nunca, ya que esa misma lengua natural ha sido siempre, en todo momento, escritura¹¹³. La época del habla plena no es otra cosa que el deseo de expulsar la más terrible de las diferencias: la escritura. De lo que se trata, por tanto, es de aportar a la escritura ciertas herramientas o utensilios que le ayuden a resistir el envite del habla que se abandera como originaria.

Tras esta cuestión de los tipos de escritura, Derrida sigue revisando ciertas cuestiones que Saussure plantea en su curso de lingüística. Si se acepta la tesis de Saussure sobre lo arbitrario del signo, se hace complicado pensar en este como imagen del fonema, ya que si es signo, no es imagen, al menos, no imagen como copia, no imagen inmotivada. La cuestión aquí es que lo propio del signo es no ser imagen. Por supuesto, no ha de entenderse arbitrario como caprichoso, en ningún caso la arbitrariedad defiende que el significante dependa de la libre elección del hablante, sino que en la inmotivación del signo, lo totalmente otro se anuncia como tal.

Saussure realiza un desplazamiento desde la tesis de lo arbitrario del signo hacia la tesis de la diferencia como fuente de valor lingüístico¹¹⁴. La diferencia fónica, y no su inscripción o su arbitrariedad, es la condición del valor lingüístico. Y esta diferencia se da independientemente de su anotación, de su inscripción. Lo que importa en la palabra no es el sonido por sí mismo, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir esas palabras. Los valores de la escritura solo funcionan por oposición dentro de un sistema definido, y no en relación a un significado trascendental que rige de forma externa ese sistema de redes significantes. El propio Saussure afirma que es

¹¹³ *Op. cit.*, p. 73.

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 68.

imposible que el sonido pertenezca por sí mismo a la lengua¹¹⁵. El significante lingüístico no es fónico, es incorpóreo; no está constituido por su sustancia material, sino por sus diferencias, que son las que separan su «imagen acústica» de todas las demás. Volvemos por tanto a insistir en no confundir aquí la escritura con la notación. No se trata de que la escritura sea representación de un habla originaria, sino que el habla se extrae de ese fondo de escritura —notada o no— que es la lengua. La lengua oral pertenece ya a esa escritura.

Siguiendo con Saussure, la lengua no es una función del sujeto hablante, «la escritura es distinta del sujeto»¹¹⁶. La escritura no es un sujeto¹¹⁷, permanece impasible frente a los accidentes, frente a la identidad de lo propio en la presencia de la relación consigo.

Lo que Derrida defiende aquí es que «no hay signo lingüístico antes de la escritura»¹¹⁸. Al igual que ya ocurría con Nietzsche, se trata de salvar la escritura de la precedencia de una verdad o sentido previamente constituido por el *logos*, se trata de desconectar la escritura de la voz del Padre, del mandamiento del Dios. El texto, la escritura, son operaciones originales. La escritura «no está sometida originariamente al logos y a la verdad»¹¹⁹. De todas formas, es conveniente seguir teniendo en cuenta que Derrida, en ningún caso propone una mera inversión, ya que «la “primacía” o la “prioridad” del significante sería una expresión insostenible y absurda de formularse ilógicamente dentro de la lógica que pretende, sin duda legítimamente, destruir»¹²⁰.

No hay lenguaje por un lado y escritura por el otro, «el concepto de escritura excede e implica el de lenguaje, supone una determinada definición del lenguaje y de la escritura»¹²¹. En este momento es importante fijar que por escritura no se entiende únicamente el gesto de inscripción sino todo lo que la hace posible. Todo aquello que puede dar lugar a una inscripción, sea o no literal, se considera escritura; no solo el

¹¹⁵ *Op. cit.*, p. 69.

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 89.

¹¹⁷ Tampoco en Foucault, el enunciado —a diferencia de la proposición o la frase— remite a ningún sujeto al modo de *cogito*. Anexo IV, p.5. Sobre la cuestión de la muerte del autor, o de que la literatura tacha al sujeto, se han querido ver intenciones nihilistas o anti-humanistas donde no las había. Esta cuestión de la escritura debe relacionarse con la complejidad ya mencionada entre el yo y el otro, en ese juego de envíos entre el yo-otro y el otro-yo.

¹¹⁸ *DLG.*, ed. cit., p. 21.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 27.

¹²⁰ *Op. cit.*, nota p. 26.

¹²¹ *Op. cit.*, p. 14.

gesto, no solo la materialidad de ese gesto.

Nos encontramos, quizá, ante una escritura del texto frente a esa escritura del Libro como totalidad del significante; al juego de significantes frente a la totalidad enciclopédica, teológica, *logocéntrica*. Esa destrucción del Libro descubre la superficie del texto¹²².

Lo importante es no confundir la escritura con su materialidad, no confundir la escritura con su gesto, con su inscripción, con su producto. Para Derrida, hay una violencia originaria de la escritura «porque el lenguaje es, en primer término [...] escritura»¹²³. No se trata de que la escritura fije el lenguaje o el habla, no se trata de que la escritura sea suplemento o copia de la voz, no se trata de ver la escritura como archivo, memoria, base de datos; no se trata siquiera de que cierto arte, cierta ciencia, la filosofía, la literatura, etc., sean estructuralmente indisociables de las escrituras que ponen en juego, sino que el lenguaje, el habla, es ya escritura. No dejemos de tener en cuenta lo que se ha dicho acerca de la imbricación entre lo exterior y lo interior, entre la escritura y el habla. «La escritura no es signo de signo»¹²⁴. El mensaje ya no es la traducción «escrita» de un lenguaje, vehículo de un significado que podría permanecer hablado¹²⁵. Volvemos a decirlo: el lenguaje es ya escritura. «La escritura es, al mismo tiempo, más externa al habla, no siendo su “imagen” o su “símbolo”, y más interna al habla, que es en sí misma ya una escritura»¹²⁶. Volvemos a decirlo: el habla es ya escritura.

Si Derrida descubre que para Husserl la escritura no es un medio auxiliar al servicio de la ciencia, sino condición de posibilidad de los objetos ideales y de la objetividad científica, que la escritura es condición de *episteme*¹²⁷, el paso siguiente no será ya para él salvaguardar cierta dignidad de la escritura, de esa escritura aún entendida de forma tradicional por más que no se deje subsumir en el habla, sino defender una idea de escritura más amplia, que no se deja confundir con su grafía o notación, una idea de escritura igual de «originaria», donde el lenguaje y el habla, que

¹²² *Op. cit.*, p. 25.

¹²³ *Op. cit.*, p. 49.

¹²⁴ «Salvo que se dijera, lo que sería profundamente verdadero, de todo signo». *Op. cit.*, p. 56.

¹²⁵ *Op. cit.*, p. 16.

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 60.

¹²⁷ «La escritura no solo es un medio auxiliar al servicio de la ciencia —y eventualmente de su objeto—, sino que es en primer lugar, como lo recuerda en particular Husserl en *El origen de la geometría*, la condición de posibilidad de los objetos ideales y, por lo tanto, de la objetividad científica. Antes de ser su objeto, la escritura es la condición de *episteme*». *Op. cit.*, p. 37.

obedecen de igual manera a la articulación, al espaciamiento, a la diferencia, son ya escritura.

Lo importante, hasta aquí, es retener que Derrida renuncia a toda distinción radical entre habla y escritura. Más que la cuestión de la escritura, es la idea de signo lo que sería preciso *deconstruir*. El significado originario está ya en posición de significante. La escritura no es un calco de la voz. De lo que se trata es de descentrar la ligazón habla-escritura.

Archi-escritura y gramatología

Frente al concepto tradicional de escritura como mera copia del habla, como suplemento, como algo derivado, Derrida propone la cuestión de la archi-escritura, que en ningún caso puede reducirse a la forma de la presencia¹²⁸, que nunca podrá ser reconocida como «objeto» de una ciencia. La archi-escritura, como se deja adivinar por lo expuesto hasta ahora, no actúa solo en la forma y la sustancia de la expresión gráfica, sino también en la expresión no gráfica¹²⁹. La archi-escritura como espaciamiento, como articulación del espacio y el tiempo, no puede darse en la experiencia fenomenológica de una «presencia»¹³⁰, no puede haber, por tanto, una fenomenología de la escritura, de esta escritura que propone Derrida. No hay, como se ha dicho, un sujeto de la escritura, un objeto de la escritura.

Esta escritura más allá de su grafía, de su notación, de su presencia, esta escritura como archi-escritura es la primera posibilidad del habla. «Se puede llamar archi-escritura a esta complicidad de los orígenes. Lo que se pierde en ella es, entonces, el mito de la simplicidad del origen»¹³¹, ese concepto de habla recitando el origen. Lo que se está proponiendo es una escritura en los límites, una escritura que no sea copia de copia, de ese habla que pone la voz afuera, que recita el pensamiento, porque este, no deja de ser un nombre neutro, un blanco textual. «*De una cierta manera, “el pensamiento” no quiere decir nada*»¹³². Ya nos hemos referido a esta frase y a esta

¹²⁸ *Op. cit.*, p. 74.

¹²⁹ *Op. cit.*, p. 78.

¹³⁰ *Op. cit.*, p. 88.

¹³¹ *Op. cit.*, p. 125.

¹³² *Op. cit.*, p. 126.

nada.

Si la archi-escritura no puede ser objeto de una ciencia ni de una fenomenología de la escritura, la gramatología se presenta no como método sino como lectura crítica que escape a las categorías clásicas de la metafísica; por lo tanto, se trata de una «ciencia» que no puede describir su método, explicitar sus pasos. Hay que hacer un esfuerzo por desmarcarse de esos términos ya marcados: la ciencia, la escritura. Desmarcarse de una ciencia de la escritura ligada a la fonética y a la presencia¹³³. Apostar por una gramatología no vigilada, no asimilada en esa estructura de redes panópticas. Para Derrida, la gramatología no solo queda fuera de la lingüística, sino que la domina¹³⁴. Se trata de dotar a la escritura de armas teóricas contra el *fonocentrismo*. Aquí, la lengua no es solo una *especie de escritura*, sino una *especie de la escritura*¹³⁵.

No se trata ya de una pregunta por el origen de la escritura, de una pregunta por sus devenir histórico, de una mirada sobre sus producciones, no se trata de una «historia de la escritura», no se trata de una ciencia de la escritura al modo de la lingüística, no se trata de una gramatología bajo control científico, sino de «una gramatología llamada a no recibir sus conceptos fundamentales de otras ciencias humanas»¹³⁶. No se trataría ni de una «ciencia humana» ni de una ciencia regional.

«Puesto que comenzamos a escribir, a escribir de otra manera, debemos leer de otra manera»¹³⁷. Así, junto a la propuesta de una archi-escritura, podría correr pareja la propuesta de una archi-lectura.

Retomemos ahora el fragmento que elegimos a modo de muestra o tejido:

La subordinación de la huella a la presencia plena que se resume en el logos, el sometimiento de la escritura bajo un habla que sueña con su plenitud, tales son los gestos requeridos por una onto-teología que determina el sentido arqueológico y escatológico del ser como presencia, como parusía, como vida sin diferencia: otro nombre de la muerte, metonimia historial donde el nombre de Dios mantiene la

¹³³ *Op. cit.*, p., 40.

¹³⁴ *Op. cit.*, p., 57.

¹³⁵ *Op. cit.*, p., 67.

¹³⁶ *Op. cit.*, p., 110.

¹³⁷ *Op. cit.*, p., 116.

muerte a distancia¹³⁸.

Tras la operación textual al que lo hemos sometido, este texto no se deja leer sin más como mero enfrentamiento entre parejas bivalentes, no se deja ya leer como mera oposición entre habla y escritura. Algo en lo que Derrida insiste a lo largo de toda su obra es que la lógica bivalente de los dualismos no es nunca neutra; uno de los pares es siempre fortalecido dentro de esa lógica, y parte de su fortalecimiento viene de ocultar y desplazar al otro. Como hemos visto con el ejemplo de ese par: habla/escritura, la filosofía entendida como metafísica, la época del habla plena desplaza la escritura hasta convertirla en mero suplemento o copia del habla. Darle le vuelta a esa pareja de baile o de batalla y defender ahora la primacía de la escritura sobre el habla no sería otra cosa que permanecer encarcelado en la «vieja rejilla». Por el contrario, lo que Derrida pretende es proporcionarle una serie de armas a la escritura que le sirvan para no quedar encerrada en el escenario hacia el que se la ha desplazado. En última instancia, si admitimos que la diferencia no se da entre una cosa y otra, que no se trata de la diferencia entre el habla y la escritura, como no se trata de la diferencia entre eso y lo otro sino de la misma diferencia como *differánce*, como «entre», como huella y espaciamento, el juego de las bivalencias comienza, en parte, a disolverse.

Que la operación de lectura que propone la gramatología no finalice nunca, que en ningún caso se cuente con la confortable paz de un final feliz, de un sentido cerrado para siempre, no debería ser causa de desasosiego sino un acicate que funcione como motor. Como venimos de un intento —no se puede aspirar a más— de disolver la lógica dual y los pares de contrarios, podríamos decir también que desasosiego y acicate son aquí una misma sensación, una idéntica dinamo.

¹³⁸ *Op. cit.*, p., 91.

II

La violencia muda

La violencia es muda, silenciosa, sorda, no anuncia su llegada, es el *arribante* absoluto y lo absolutamente otro —como si la violencia más absoluta fuese desprender al yo de sí mismo, del yo-otro o del otro-yo—; o bien, la violencia muda, cambia una cosa por otra o hace cambiar, transforma el objeto sobre el que se ejerce esa violencia o el mismo sujeto que la ejerce —como si sujeto y objeto se identificasen, al modo de la «vieja rejilla», con actividad y pasividad—. La muda de la piel, o la muda de la voz; como si el púber, al mudar la voz mudase la piel, como si la piel se transformase en coraza, como si la muda conllevase el saberse apto para la violencia; o como si esa muda fuese una cuestión siempre masculina. También ahí, en ese habla, en esa voz que muda, hay un signo callado de violencia. Si Pascal Quignard nos habla de la muda de la voz en *La lección de música*¹³⁹, Lévi-Strauss se refiere a la violencia de la escritura en «La lección de escritura»¹⁴⁰. Si aceptamos la operación de lectura propuesta hasta ahora, el habla y el lenguaje en general no escaparían a esa violencia, ya que el habla y el lenguaje son también escritura¹⁴¹. Derrida acepta que se da una violencia originaria de la escritura, pero no que el habla, la voz, la parte del lenguaje que no cae del lado de la grafía, todo eso que en sentido tradicional se entiende como no-escritura, quede exento de esa violencia. «La violencia de la escritura no le *sobreviene* a un lenguaje inocente. Hay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es, en primer término y en un sentido que se mostrará progresivamente, escritura»¹⁴². La cuestión de la «inocencia» es clave para entender esa denuncia de la escritura como violencia que Derrida sigue en los planteamientos de Lévi-Strauss y Rousseau.

Derrida equipara estructuralismo a fonologismo en los siguientes términos:

Indudablemente el *fonologismo* es, en el interior de la lingüística como de la metafísica, la exclusión o el rebajamiento de la escritura. Pero también es la autoridad acordada a una ciencia que se quiere considerar como el

¹³⁹ Quignard, Pascal: *La lección de música*. Traducción al español de Ascensión Cuesta, Madrid: Funambulista, 2004.

¹⁴⁰ *Tristes trópicos*. Traducción al español de Noelia Bastar. Barcelona: Paidós, 1988.

¹⁴¹ «El concepto de escritura excede e implica el de lenguaje, supone una determinada definición del lenguaje y de la escritura». *DLG.*, ed. cit., p. 14.

¹⁴² *Op. cit.*, p. 49. Que «el lenguaje es, en primer término y en un sentido que se mostrará progresivamente, escritura» es algo que hemos intentado mostrar o seguir hasta aquí.

modelo de todas las ciencias llamadas humanas. En ambos sentidos el estructuralismo de Lévi-Strauss es un fonologismo¹⁴³.

Quedémonos con estas últimas palabras: «el estructuralismo de Lévi-Strauss». ¿Se trata solo del estructuralismo en la «versión» de Lévi-Strauss? O se trata de toda la teoría estructural. Quedémonos, al menos por el momento, con un par de cuestiones: que si el estructuralismo aplica o recoge términos, conceptos, procedimientos, etc., de la lingüística para llevarlos más allá de la frase, si de alguna manera aspira con ello a convertirse en una ciencia dura o metodológica del lenguaje o incluso de la escritura, Derrida, por pura coherencia, no puede aceptar las bases lingüísticas del estructuralismo si viene de criticar las concepciones heredadas de la propia lingüística, concepciones que toma de forma acrítica del acervo de la metafísica. Segundo: como seguiremos viendo, la cuestión ya referida de una «inocencia original» que remite a un origen puro, no contaminado, es algo que tampoco encaja dentro de los parámetros que se manejan respecto a una propuesta gramatológica. Resaltemos que no se trata solo de contrarrestar «la exclusión o el rebajamiento de la escritura», como si esta fuese algo que se destierra a los márgenes, como si fuese algo diferente al lenguaje y al habla. Como hemos visto, no se trata de defender la dignidad de esa otra cosa que sería la escritura entendida de manera tradicional o corriente a modo de grafía o notación, se trata de que el lenguaje y el habla son ya escritura en el sentido marcado que se le ha dado, que son ya archi-escritura, espaciamiento, articulación, diferencia.

En relación con la espinosa cuestión de una «inocencia original», Derrida remite, además de a los textos de Lévi-Strauss, a los de Rousseau, ya que «plantea allí el problema central de la antropología: el del pasaje de la naturaleza a la cultura»¹⁴⁴. La cuestión del origen —aunque suene a greguería— viene de lejos; no hay más que oponer la edad dorada de Hesíodo a esa edad primigenia violenta que Lucrecio tomaba de los atomistas. La cuestión acerca del origen, sabemos que en Derrida se trata de algo, en todo caso, derivado; ni siquiera se plantea un «origen» del origen. Si nos remitimos a las relaciones entre idealidad y repetición, todo «origen» sería ya repetición de un origen previo; al igual que no hay significado trascendental, al igual que todo

¹⁴³ *Op. cit.*, p. 134.

¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 138.

significado puede tomar función de significante.

La cuestión aquí, entre Lévi-Strauss y Rousseau —siendo ya una cuestión que viene de lejos y que seguirá su recorrido tras el mismo Lévi-Strauss— es la relación entre violencia y escritura, es ligar el poder de la escritura al ejercicio de la violencia. Como acabamos de decir más arriba, Derrida reconoce la violencia originaria de la escritura, pero no de una escritura que se reduce a notación y a grafía, sino de una escritura que es, en su espaciamiento, en su articulación y su diferencia, posibilidad misma del lenguaje¹⁴⁵. Desde esta postura, no puede aceptar esa violencia que sobreviene del exterior a la lengua o al habla, esa violencia «externa» que para Rousseau y Lévi-Strauss supone la escritura como un ente llegado de otro mundo. Por lo tanto, no se trata de rebatir que la escritura sea violencia, sino de radicalizar «este tema, dejando de considerar esta violencia como *derivada* respecto de un habla naturalmente inocente»¹⁴⁶.

En «La lección de escritura» ya citada, Lévi-Strauss se vale del ejemplo de los nambikwara para conectar la ausencia de escritura a ese concepto de «inocencia», que a su vez conecta al de «infancia de la humanidad», como si esto fuese tan sencillo, como si la infancia supusiese siempre la inocencia, o como si ambos términos derivasen siempre en valores positivos. Si seguimos lo defendido hasta ahora por Derrida, y si leemos también en *De la gramatología* su operación de lectura sobre esa «lección» de Lévi-Strauss, se hace más que complicado aceptar las tesis de «sociedad sin escritura» que se plantea a través de ese ejemplo. Se dan ahí, en esa tribu, en esa sociedad «primitiva», demasiadas señas, demasiados gestos, demasiada complejidad como para admitir sin más una ausencia de escritura¹⁴⁷. En todo caso, lo ya dicho, se trataría de una ausencia de inscripción, de notación, pero nunca de una ausencia de escritura, en ningún

¹⁴⁵ La relación entre escritura y violencia podría llevarnos también a la relación entre violencia y metafísica que se recoge en el ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas en Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Traducción al español de Patricio Peñalver, Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 107-210. Las conexiones y pasadizos textuales entre *De la gramatología* y *La escritura y la diferencia*, publicados el mismo año, abren tantos caminos que solo el análisis de estos cruces y sendas entre un texto y otro demandaría un trabajo completo.

¹⁴⁶ *DLG.*, ed. cit., p. 139.

¹⁴⁷ Sobre la posibilidad de hablar de «pueblos sin escritura» —posibilidad imposible para Derrida— sería interesante tener en cuenta el texto de Jack Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje*. Traducción al español de Marco Virgilio García. Madrid: Akal, 1985. Se puede encontrar ahí un sucinto análisis del uso de la grafía en manos de los escribas, de su utilización para las listas y para la economía y su relación con el poder, y también una crítica a la distinción «nosotros»/«ellos» basada en la escritura. Esta diferenciación, en muchos casos, oculta, más que la distinción entre escritura y no escritura, la distinción entre lógico y pre-lógico.

momento falta allí aquello que abre el lenguaje y el habla, en ningún caso se observa allí una inocencia originaria y natural o una ausencia de jerarquía y violencia. Lo que se está conectando al orden ético-político de la inocencia y la no-violencia es la ausencia de grafía, la ausencia de notación, de inscripción.

No estaría de más conectar todos estos análisis de la violencia con el análisis del poder que lleva a cabo Foucault para observar cómo se trata siempre de una red compleja, de unas diagonales y no de una jerarquía férrea, no de una simple vertical¹⁴⁸. Los envíos y reenvíos entre el poder, entre la violencia, y también entre uno y otro, que aunque en ocasiones se confunden, no son una misma cuestión.

Además de las conclusiones teóricas a las que Lévi-Strauss pueda haber llegado, Derrida cuestiona también algo que afecta de forma directa al trabajo de campo del antropólogo, algo que también desde las ciencias más o menos «duras» o «exactas» ha sido motivo de aviso respecto a la presencia del científico en el experimento. «La simple presencia del extranjero, la sola apertura de su ojo no puede dejar de provocar una violación: *el aparte*, el secreto murmurado al oído [...] La simple presencia del mirón es una violación»¹⁴⁹. Mucho se ha dicho también desde la física cuántica acerca de cómo la presencia del observador incide en lo observado. En el caso del antropólogo, ya no solo se trata de que el observador no puede ser nunca el ojo de una cámara —aunque tampoco el ojo de la cámara es neutro—, de que en ningún caso puede suspender todo prejuicio y toda precomprensión, sino de que el observado se sabe tal, se sabe acompañado, escrutado, y por lo tanto, en ningún caso su comportamiento será ya «natural» —si es que algo así como un comportamiento «natural», no aprendido, no construido, es factible siquiera de ser pensado—¹⁵⁰.

Nos encontramos ante un problema de idealización del origen, que considera a esos pueblos o tribus que se colocan bajo la lupa del antropólogo como nuestro «grado cero». No hay por tanto ahí ningún otro, ninguna alteridad, sino otro-yo, «esos» que

¹⁴⁸ Anexo IV, pp. 15-21. Foucault pone en cuestión los postulados básicos acerca del poder y cómo toda verdad responde a algún modelo de poder.

¹⁴⁹ *DLG.*, ed. cit., p. 148.

¹⁵⁰ «El imperialismo de la *theoría* inquietaba ya a Levinas. Más que cualquier otra filosofía, la *fenomenología*, en la huella de Platón, debía estar afectada de luz. Al no haber sabido reducir la última ingenuidad, la de la mirada, esta pre-determinaba el ser como objeto», en *La escritura y la diferencia*, ed. cit., p. 115. Se podría conectar esta «violencia de luz» con la heterogeneidad que propone Foucault entre lenguaje y visibilidad, entre espacios de luz y espacios de sonido, y entender también que se da ahí un juego de violencias —al igual que el poder entra en juego y no se trata en ningún caso de relaciones piramidales— en el que las palabras pretenden decir las cosas y las cosas mostrar las palabras.

fuimos y que hemos perdido para siempre por la intrusión violenta de la escritura que ha conllevado la violación intramuros de una zona pura e inocente en origen¹⁵¹. De nuevo, la amenaza de lo externo, del otro, se torna como caída, peligro epidémico.

Aquí, un doble juego que se deja atisbar de forma clara en Rousseau, la cuestión de la representación del lenguaje y de la voz por medio de la escritura como notación, esa irrupción del suplemento peligroso, esta violencia de la representación sufre un desplazamiento hacia el campo de lo político; también ahí, en comunidades demasiado amplias, en comunidades donde las relaciones se desbordan, donde ya no es posible una relación directa entre unos y otros, donde ya no es posible gobernar entre todos o que cada uno gobierne por un tiempo, surge el problema de la representación política, la cuestión de delegar la toma de decisiones en uno que representa a varios. Quizá en la confluencia de este desplazamiento, entre una y otra representación —además de la cuestión que se quiere histórica y que asocia la grafía al poder, a la economía, al clasismo del escriba—, la relación que se formula entre escritura y explotación, como si la escritura estuviese ligada a las sociedades fundadas en la expropiación del otro. Justo la escritura, que como hemos visto, presenta la alteridad más radical, el otro inapropiable, es vista, desde este enfoque restrictivo, como herramienta de dominación.

Llegados aquí, Derrida denuncia la moda del etnocentrismo que se piensa anti-etnocéntrico. Desde luego, cuando se habla de «pueblos sin escritura» se está entendiendo «escritura» a nuestra manera, se está entendiendo que esos pueblos no tienen *nuestra* escritura, y no que no posean escritura alguna. Esa «ninguna escritura» refiere a la ausencia de cualquier tipo de notación o grafía. Da la impresión de que Lévi-Strauss no se toma demasiado en serio —o acaso no le parece algo serio— que el lenguaje de los nambikwara disponga de ciertas palabras como «raspar», «grabar», «arañar», etc., que hacen referencia a la escritura como inscripción; como si nuestra notación no fuese acaso eso: raspar, grabar, arañar. Quizá habría que tomarse esas palabras más en serio y llegar a una conclusión que parece clara, que la escritura como notación, que la grafía, no deja de ser eso mismo: raspar y arañar y grabar y tallar, y

¹⁵¹ La violencia de la metafísica consistiría a fin de cuentas a esto: convertir siempre lo Otro en lo Mismo. Por su parte, entender la escritura como diferencia, como apertura posible hacia lo radicalmente otro, negaría la violencia reductiva. En todo caso, la escritura abre otro tipo de violencia, aquella que escapa de lo mismo y de lo próximo hasta el extremo incluso de producir la borradura del yo.

quizá, que algo como la escritura no se limita a eso, se llame arañazo o inscripción. Por eso, sea cual sea el medio de notación de esos pueblos sin escritura —sin escritura pero con rasguños y raspados y tallas, todo quizá muy propio de las bestias—, lo fundamental vuelve a ser la cuestión de la archi-escritura, el espaciamiento, la articulación y la diferencia, en resumidas cuentas, la cuestión de la posibilidad de lenguaje; y de la escritura como alteridad radical, escritura que podrá materializarse gracias a pulsar la tecla de un ordenador o tallar una piedra con un punzón. Lo curioso aquí, es que se considere que «ellos» no escriben porque se limitan a trazar líneas horizontales y que «nosotros» sí escribimos porque nuestros signos representan el pensamiento y que ese pensamiento remite a la verdad del *logos*. Todas estas cuestiones entre «nosotros» y «ellos» —entre esos que en realidad no son «ellos», sino que son lo que nosotros hemos sido y no volveremos a ser (y quizá esta imposibilidad denuncia cierto alivio encubierto)— no dejan de ser siempre paradójicas y sorprendentes.

Un par de cuestiones de mucho interés remiten a cómo el antropólogo advierte que el jefe de la banda simula saber leer, pero cómo, en realidad, no sabe, no entiende aquello que lee o pronuncia, y cómo la cuestión de la escritura cobra importancia no para adquirir conocimiento, no desde el punto de vista del saber, sino para la adquisición de prestigio¹⁵². Por supuesto, prestigio y hacer-que-se-entiende son fácilmente conectables, pero no en el ámbito de los «pueblos sin escritura», no tanto en el espacio salvaje cuanto en un espacio domesticado, diríamos incluso que adormilado. Solo hay que recordar la cuestión del «lenguaje universitario» en Lacan.

El discurso de la Universidad no está directamente vinculado a la universidad como institución social —por ejemplo, sostiene [Lacan] que la Unión Soviética era el puro reino del discurso de la Universidad—. [...] ¿Puede [...] la fórmula de Lacan acerca del discurso de la Universidad [...] no solo ser leído como referencia al conocimiento universitario empeñado en integrar-domesticar-apropiar los excesos que se le resisten y lo rechazan?¹⁵³.

¹⁵² Al referirnos a los análisis de Foucault hemos advertido ya la relación entre saber y poder.

¹⁵³ Zizêk, S.: *La suspensión política de la ética*. Trad. de M. Mayer. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, p.11.

Por «lenguaje universitario» no hay que entender aquí el lenguaje que se desarrolla dentro de esas instituciones llamadas universidades, sino todo lenguaje que, como ocurre en el caso del jefe de la tribu, esté orientado hacia el poder y no hacia el conocimiento. Se trata de la bella letra, del discurso ornamental, de rumiar las palabras, del reino del tecnicismo vacío, de colocar letras y palabras en filas que no llegan a lugar alguno, remar en círculos. La cuestión del saber —y no solo la escritura— funciona como herramienta de prestigio y poder. Creemos, de todas formas, que aquí, el habla tiene incluso prevalencia, y en todo caso, si se dice «escritura», refiere a una escritura que imita una retórica ornamental y vacía. Muy al contrario, la inscripción exige y demanda un compromiso que no demanda el habla; y está también abierta a operaciones de lectura que se tornan imposibles sobre la voz.

Parece que Lévi-Strauss concluye que la escritura es más importante desde el punto de vista del prestigio social o las relaciones de poder que para la adquisición de conocimiento. Por otro lado, el propio Lévi-Strauss reconoce la importancia de la escritura para el desarrollo de la ciencia de los siglos XIX y XX¹⁵⁴. Así, parece que, como siempre, nos encontramos ante una idea de escritura y una idea de ciencia muy marcadas, que se pretenden evidentes. Lo que Derrida critica en todo esto es que Lévi-Strauss quiera explicar «muy pronto» —y esta prisa, este pasar pronto por aquello que se muestra evidente, es para Derrida uno de los rasgos del etnocentrismo— esta problemática entre ciencia y escritura, esta relación entre escritura y dominación, entre escritura y explotación, ese origen de una escritura que responde más a lo social que a lo intelectual. Tanto es así, que Derrida no deja de citar la hipótesis de Lévi-Strauss. «Si mi hipótesis es exacta [la de Lévi-Strauss], será necesario admitir que la función primaria de la comunicación escrita consiste en facilitar la esclavización»¹⁵⁵. Si el traductor ha sido cuidadoso con su trabajo, no deberíamos pasar por alto dos cuestiones; que se trataría de «facilitar» la esclavización, no de esclavizar; quiere esto decir: la esclavización sería ya algo que se da, algo que está ahí, y la escritura se limitaría —lo que no sería poca cosa— a facilitar eso que ya se da sin ella. Por otro lado, se trataría de la función primaria de la escritura, y no de todo su cometido. Por tanto, aun secundando

¹⁵⁴ *DLG.*, ed. cit., p. 169.

¹⁵⁵ *Op. cit.*, pp. 169-170.

la tesis de Lévi-Strauss —a nuestro juicio, difícil de secundar—, se estaría tomando la parte por el todo, una de las funciones de algo a lo que se le llama comunicación escrita —convendría fijar también la diferencia entre esto y lo que se nombra como escritura— vendría a facilitar algo que ya se da; es decir, que dicha comunicación escrita no es lo que produce o genera eso que se llama esclavización, sino que una de sus posibilidades —por más que sea la primaria— facilita eso que ya se encuentra ahí sin relación de dependencia absoluta. De nuevo, un puente entre Lévi-Strauss y Rousseau: «si la escritura no ha bastado para consolidar los conocimientos, quizá era indispensable para afirmar las dominaciones»¹⁵⁶. Menos mal que Rousseau se permite un «quizá».

Llama la atención la vinculación entre el control social y la lucha contra el analfabetismo que Rousseau expone cuando expresa que «es preciso que todos sepan leer para que ese último [el Poder] pueda decir: se considera que nadie [ningún ciudadano] ignora la Ley»¹⁵⁷. Parece que Rousseau escribe aquí Poder y Ley con mayúsculas, al igual que nos hemos referido en los análisis del *Fedro* a la cuestión del Dios, el Padre y la Ley¹⁵⁸. Es como si Rousseau defendiese la idea de que la Ley y el Padre echan mano de la escritura como herramienta para hacer converger sus voces con la de un *logos* absoluto como verdad de la Verdad. Esto no deja de ser en parte cierto, por mucho que a un tiempo, ese *logos* aferrado a la verdad de la Verdad intente expulsar a la escritura de su ámbito. Quizá porque se sabe o se intuye que la escritura no consiste en mera fijación, o no solo en eso, ya que la escritura también abre a la diferencia, a una operación de lectura que no termina nunca en mera clausura. También es curioso que se diga que la escritura se hace necesaria para que nadie deje de conocer la ley, cuando se sabe que el no conocimiento de las leyes no exime de su cumplimiento ni de las penas

¹⁵⁶ *Op. cit.*, p. 171.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ También escribe Derrida en relación a Levinas: «Levinas nos exhorta, pues a un segundo parricidio. Hay que matar al padre griego que nos mantiene bajo su ley». En *La escritura y la diferencia*, ed. cit., p. 121. De lo que no estoy tan seguro es de que se trate de un segundo parricidio. Si tenemos en cuenta el origen griego del Nuevo Testamento, y si tenemos en cuenta de que a fin de cuentas el Padre, la Ley, el Dios, no vienen sino a nombrar una misma cosa, tenemos un único parricidio posible, por más que este mismo parricidio se repita una y otra vez y se inscriba en diferentes nombres. A fin de cuentas, sería eso único a lo que remiten el Padre, la Ley, el Dios, simplemente «aquello que pide muerte», aquello que pide que el hijo le dé, le done, la muerte. Como se ha visto en el Anexo II: «Libro de familia», si recurrimos a los ejemplos de Edipo por un lado y de Hamlet por otro, es igual de imposible matar al padre como no matarlo. También, como se lee en «La farmacia de Platón», como hemos leído que Derrida leía en el *Fedro*, el hijo no es más que aquel que aspira al puesto del padre, o si se quiere, el padre no es más que un hijo que aspira a fundamentar su poder, su voz, su dominio, su *pater potestas*. Como en la relación entre significado y significante, no hay nunca un sentido trascendental, un padre trascendental.

que de ese desconocimiento deriven. Todo esto recuerda un tanto a las propuestas de muchos de los utopistas del renacimiento, para los que las leyes debían ser siempre pocas y claras, incluso exentas de toda hermenéutica jurídica¹⁵⁹. Aquí, más que en el terreno de la leyes, nos encontramos ante las tablas de códigos, ante los decálogos divinos, ante las inscripciones en piedra a las puertas del templo. Es precisamente la escritura y la lectura lo que pone en cuestión la Ley. Otra cosa, como se ha dicho, es que se entienda por escritura la actividad clasista y especializada del escriba, que se entienda por escritura la mera fijación de un cómputo económico, que se entienda por escritura la inscripción del mero cálculo.

Como no hemos dejado de repetir, Derrida admite la violencia originaria de la escritura —en el sentido expuesto y no como mera grafía, notación, representación del habla, fijación de la voz o suplemento de la memoria—, una violencia que tiene más que ver con la borradura del yo, que tiene más que ver con la imposición del nombre, que es una apertura inevitable y pre-litera que origina la posibilidad de articulación y espaciamento que hace posible el lenguaje, que como hemos dicho y se ha dicho tantas veces, no es una cuestión entre otras.

Para Derrida:

La violencia no ha esperado la aparición de la escritura en sentido estricto [...] la escritura ha comenzado desde un principio dentro del lenguaje, concluimos como Lévi-Strauss que la violencia es la escritura. Pero por haber salido de otro camino, esta proposición tiene un sentido radicalmente diferente. Deja de apoyarse en el mito del mito, en el mito de un habla originalmente buena y de una violencia que vendría a precipitarse sobre ella como un accidente fatal¹⁶⁰.

Para Derrida, el discurso etnológico de Lévi-Strauss sigue anclado en conceptos y procedimientos cómplices de la metafísica. Lo que se está proponiendo, junto con Rousseau, es el ideal de una comunidad originaria y presente de forma inmediata consigo misma, sin la intromisión de la representación que supone la escritura. Se propone el ideal de una comunidad transparente, como si tal cosa fuese

¹⁵⁹ Si Platón expulsa a los poetas en *República*, Tomas Moro expulsa a los abogados en *Utopía*.

¹⁶⁰ *DLG.*, ed. cit., p. 175.

posible¹⁶¹. La escritura, aquí, caería del lado de la inautenticidad social. Lo que ocurre es que la desconfianza de la escritura no lleva de forma automática —no al menos en el caso de Rousseau— a la confianza ciega en esa ilusión del habla plena y presente. Sobre esto trataremos en el siguiente apartado.

Hasta ahora hemos visto cómo, además de las referencias a Heidegger, Derrida remite de forma constante a los dos «padres» del estructuralismo. Si en el caso de Saussure veíamos cómo la tesis de lo arbitrario del signo hacía irreconciliable la idea de *mimesis*, desplazándose así hacia la tesis de la diferencia, hasta afirmar que lo imprescindible para el lenguaje no es el sonido sino la cuestión de la diferencia como espaciamento y articulación, en lo tocante a Lévi-Strauss, Derrida intenta combatir esa propuesta que identifica escritura con violencia y con dominación; como si el estado originario e inocente del habla, una especie de grado cero de la civilización, se hubiese visto desintegrada por la irrupción siempre externa de eso que amenaza con el contagio del afuera. Si para los cartesianos, la escritura amenaza el oírse-hablar como garantía de ese *cogito* que resiste cualquier tipo de *epoché*, para la antropología estructuralista, la escritura fuerza el paso de una sociedad inocente a una sociedad de opresión.

En los siguientes apartados de *De la gramatología*, Derrida profundiza sobre el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau y en la cuestión de la escritura como suplemento peligroso. Pero como hemos dicho, Rousseau no confía de forma acrítica tampoco en esa ilusión de habla plena y transparente. Algo que llama la atención es que Rousseau —al igual que Derrida a través de este— le dedique un espacio importante a discutir acerca de cuestiones musicales; acerca de la armonía y el sistema tonal. A este respecto, llegados aquí, llegados allí —teniendo en cuenta el cruce o intersección que ahora se produce entre la lectura de ese texto que se titula *De la gramatología* y este texto al que llamamos *Quemar la letra*—, propondremos lo siguiente: discutiremos esas cuestiones referente a la teoría armónica de la música, al sistema tonal, enlazándolas con la teoría que propone el estructuralismo, ya que en ambos casos, tanto en el funcionamiento del sistema tonal como en los análisis estructuralistas, los elementos representan, más que significados o sentidos concretos, funciones que derivan de sus emplazamientos dentro de un sistema dado. Hacia lo que apuntaremos con todo esto, a

¹⁶¹ También Levinas aspiraba a un «cara a cara» sin intermediarios. La diferencia es que para Levinas se trata de una relación previa a la oposición mediato/inmediato, y reconoce que el *logos* tradicional es del todo inhospitalario para que ese tipo de relación se pueda dar. *La escritura y la diferencia*, ed. cit., p. 123.

modo de cierta conclusión o cierre sin clausura, será hacia la posibilidad imposible de dar un paso que no se puede dar, hacia la imposible posibilidad de dar un paso que el propio Derrida descarta y que consideraremos algo así como un semi-paso, o emulando a Maurice Blanchot, un paso (no) más allá, o si se quiere, un no-paso más allá.

III
El habla-máquina

En la primera parte de este texto hemos dejado escrito que el habla no obedece más al pensamiento y al *logos* que al animal y a la máquina, que el habla no es más activa que pasiva, que no es más orden que caos, que hay también un hablar-rumiar que no va a ninguna parte, que mastica palabras, que coloca el verbo en la punta de lanza de la lengua para no decir nada, que el habla es también cortocircuito e inercia.

Esa época del habla plena que ha visto en la voz el hilo inmediato para sacar el pensamiento al exterior, que ha querido ver una conexión sin fisuras entre *logos* y *phoné* y que, como hemos leído con Derrida, ha desterrado la escritura a ese limbo de la mera copia y el suplemento sin valor y paradójicamente peligroso; este habla, oculta en esos movimientos, quizá, la posibilidad de su decir maquinal, de un rumiar la letra, de un verbo que no va nunca más allá de la punta de la lengua —un habla, quizá, que utiliza la lengua como lanza, más a la defensiva que para tocar o llegar a lugar o verdad alguna—.

Como hemos visto, la segunda parte de *De la gramatología* está centrada en Rousseau y Lévi-Strauss. Derrida plantea cuestiones acerca del estructuralismo y también —sobre todo a través de Rousseau— acerca de algo que en principio puede resultar chocante: el sistema armónico de la música. Si venimos leyendo hasta aquí, podríamos preguntarnos qué papel juega la música en medio del lenguaje, qué podría aportar algo así como el sistema armónico de la música tonal a esto que nos traemos entre manos. Lo que voy a intentar aquí es poner en contacto estas dos cuestiones que se plantean en la segunda parte de *De la gramatología*, el estructuralismo junto al sistema tonal de una música occidental que se basa, sobre todo, en dos pilares indisociables: la armonía y la escritura. En la confluencia estructural de música y lenguaje intentaré aportar algunas «conclusiones» —más o menos fuertes, más o menos débiles— que nos conduzcan hacia un cierre sin clausura de este texto; momento en el que nos prohibiremos dar el paso que Derrida avisa que no se puede dar, momento de dar ese paso que no será tal por imposible, que será, en todo caso, un semi-paso que nos lleve a decir algo así como que la filosofía es escritura, algo así como que el filósofo es un escritor¹⁶².

¹⁶² Esta afirmación, la de que el filósofo es un escritor, la encontramos ya en Deleuze/Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Traducción al español de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2005.

Comencemos, pues, el intento de conectar música y lenguaje desde el punto de vista del estructuralismo y el sistema tonal¹⁶³.

Lévi-Strauss realiza la siguiente afirmación: «La teoría de los acordes de Rameau se adelanta al análisis estructural»¹⁶⁴. A partir de esta afirmación vamos a analizar de un modo conjunto la cuestión del sistema tonal y del estructuralismo, ya que ambas disciplinas aparecen en la segunda parte de *De la gramatología* en relación al propio Lévi-Strauss y a Rousseau.

Vayamos primero con el funcionamiento de la música dentro del sistema tonal.

En música funcionan —se escuchan— siempre dos planos superpuestos. Un plano horizontal y un plano vertical. La música es un sistema de dos coordenadas básicas: altura y duración.

El plano horizontal tiene que ver con la duración de los sonidos. Esa duración se expresa en su grafía a través de unos signos denominados figuras. La duración de las figuras musicales —redonda, blanca, negra, etc.— no es una duración que venga marcada por el tiempo del reloj. La música tiene su propio *tempo*. Las figuras guardan entre sí una relación matemática simple de doble o mitad. Por ejemplo: una blanca equivale en duración a dos negras; y no solo esto, ya que si decimos dos negras —una negra más otra negra— estamos nombrando dos figuras iguales y que, por tanto, han de tener igual valor entre sí, durar lo mismo —como resulta obvio, dos figuras iguales en su grafía pero regidas por un *tempo* distinto de partida no durarán lo mismo; estas figuras iguales en su grafía pueden tener diferente duración, ya sea porque se encuentren en partituras diferentes o porque esa misma figura se ejecuta a un *tempo* distinto en ocasiones diferentes—. Por todo ello, puede decirse también, a la inversa, que una negra es la mitad de una blanca o que dura la mitad de lo que dura una blanca. Con este ejemplo basta. Lo imprescindible para marcar el *tempo* de la música, la duración de sus figuras, ese *tempo* que puede relacionarse con el tiempo del reloj o la duración medida en segundos pero que en ningún caso depende de él, es seleccionar una figura patrón, una figura a partir de la cual puedan organizar su duración todas las demás. Se precisa, así, de un pulso constante, de una duración igual que se repita y que

¹⁶³ Tomo y amplío aquí —pp.50-62 de este texto— materiales de mi artículo «Música y estructuralismo», pendiente de publicación en la revista *Éndoxa*, Madrid: UNED.

¹⁶⁴ Lévi-Strauss, Claude. «Escuchando a Rameau», en *Mirar, escuchar, leer*. Madrid: Siruela, 1994, p. 35.

se interpretará como una de las figuras —pulso constante que puede variar su velocidad dentro de una misma pieza—. Esto puede hacerse de un modo aproximado o de un modo exacto. Por ejemplo: se puede marcar con el pie o las manos o un bastón de mando golpeando contra el suelo a lo Lully un pulso repetido, que dure siempre igual, y denominar tal pulsación como negra, blanca o cualquier otra figura para organizar a partir de esta las restantes. La forma trivial, o a oído, de marcar un pulso puede originar un *tempo* oscilante e inexacto. Se puede realizar con exactitud recurriendo al metrónomo de Mäzel —o a cualquier variante electrónica o digital—, que garantiza un pulso constante y medido. El metrónomo está graduado con una escala. Seleccionar un número de esa escala significa seleccionar tantos golpes iguales por minuto. Por ejemplo: si se selecciona 120, esto quiere decir que el metrónomo va a ejecutar 120 golpes iguales por minuto —no obstante, se trata de una forma de organizarse para la selección del *tempo*, y no significa que ese *tempo* dependa del tiempo del reloj—. Solo queda decidir con qué figura relacionamos ese pulso constante para organizar todas las demás. Insisto: no hay que confundir que el metrónomo tome como referencia tantos golpes por minuto con que las figuras estén relacionadas con el tiempo del reloj. Por supuesto, las figuras se pueden medir en milisegundos y segundos, pero estaríamos aquí transfiriendo información de un sistema temporal a otro sin que por ello se demuestre la dependencia entre ambos.

El plano vertical tiene que ver con la altura de los sonidos. Esa altura se representa en la notación musical con las líneas y espacios del pentagrama. Un cuerpo produce sonido porque vibra. Y a mayor número de vibraciones por segundo, el sonido que produce será más agudo. La densidad de un cuerpo está relacionada con su capacidad para vibrar un número mayor o menor de veces en un tiempo dado, y por tanto relacionado con la altura de su sonido. Que una misma altura no *suene igual* en instrumentos diferentes tiene que ver con el timbre. Que el oído —o al menos la mayoría de los oídos— sea capaz de reconocer entre un piano y una tuba, tiene que ver con el timbre característico de cada instrumento, y el timbre tiene que ver con los armónicos. No hay sonido natural puro. Tras cada sonido, tras cada uno de esos sonidos que podemos nombrar como una nota concreta y por tanto escribir en el pentagrama —timbres que responden a un número concreto de hercios—, se oculta la serie de armónicos o concomitantes. Esa serie de armónicos se oculta tras la nota principal que

identificamos y nombramos. El oído humano es capaz de escuchar los primeros de la serie, pero en ningún caso la serie completa que se ha verificado únicamente por procedimientos electrónicos. Para poder escuchar un sonido, una nota, se precisa de toda una serie de armónicos, de toda una cohorte de «fantasmas» que no escuchamos pero que hacen posible la escucha. La serie es siempre la misma, mantiene una idéntica estructura interválica. Lo que crea la diferencia de timbre no es, por tanto, la serie de armónicos, que no cambia, sino el rango, o si se quiere, el volumen de cada uno de esos armónicos de la serie. Dicho de otro modo: la relación interválica entre, por ejemplo, el décimo armónico de una nota con su nota natural va ser siempre la misma, cambiarán los nombre de las notas, pero no la relación. Puesto en números: si entre la nota natural y su primer armónico se da una relación interválica o de distancia de 1 a 8, esa relación se mantendrá siempre entre cada una de las notas y su primer armónico de la serie. Así, la misma nota en uno u otro instrumento ofrecerá la misma serie de armónicos. La diferencia tímbrica estriba no en el orden de esos armónicos, sino en su presencia, en que algunos tienen más volumen que otros dependiendo del instrumento o cuerpo vibrante. Todo esto se puede comprobar manejando las bandas de un ecualizador.

El aspecto horizontal y el aspecto vertical son indisociables. Lo que vamos a defender a continuación es que el sistema armónico tonal, ese sistema que se define a mitades del barroco y que domina la mal llamada música culta durante más de tres siglos y que sigue dominando aún hoy la mayoría de la música popular y gran parte de la música culta, ese sistema «intuye» la serie de armónicos cuando aún no se podía probar. Toda la cuestión de las consonancias y las disonancias, y de ahí lo referido a la construcción de acordes y a sus enlaces, tiene que ver, además de con la práctica y con la cultura sonora que va conformando nuestro oído, con la serie de armónicos; ya que desde un primer momento, los intervalos que forman los armónicos más próximos a la nota natural se consideraron —sin posible comprobación física— consonancias, y los intervalos que forman los armónicos más alejados se percibieron como disonancias¹⁶⁵. Así, se clasificaron los intervalos en consonantes y disonantes por la práctica musical, y no siguiendo los parámetros de ninguna física del sonido; aunque ambos criterios

¹⁶⁵ Qué se considera disonante y qué consonante difiere mucho en cada época. En realidad, no hay nada consonante o disonante en sí mismo, sino que solo se puede considerar de una u otra forma dentro de un determinado sistema. Tampoco obedece a la verdad que las disonancias se hayan ido considerando consonantes tras una progresiva aceptación histórico-lineal.

terminaron confluyendo. De alguna manera, como proponía el antiguo tratado de Rameau citado por Lévi-Strauss, y como mucho más tarde propuso el análisis *schenkeriano*, todos los acordes y todas las notas salen de un mismo acorde y de una misma nota. El sistema tonal *intuye* todo este juego de los armónicos y de la física del sonido. Por otro lado, se trata de un sistema funcional, y por tanto, como dice la cita de Lévi-Strauss que alude a Rameau, anticipa la teoría estructuralista. Y lo más importante, no se trata de imponer un funcionamiento o un sistema, sino de, en ambos casos, tanto en el funcionamiento de la armonía tonal como en los postulados del estructuralismo, buscar una lógica profunda.

Sistema tonal

Lo que caracteriza a la mal llamada música culta —o a la peor llamada música clásica—, lo que caracteriza a lo que en nuestra opinión debería llamarse música occidental de tradición escrita, es el funcionamiento de la armonía dentro del sistema tonal. Por supuesto, el sistema tonal no se circunscribe hoy a la música culta o de tradición escrita. El sistema tonal opera también sobre la llamada música popular —el rock, el pop, el jazz, etc.—, que utiliza en la inmensa mayoría de los casos ese mismo sistema. De hecho, el sistema tonal se utiliza más y quizá peor cuanto menos consciente se es de su uso. Como ocurre con la ideología, la omnipresencia del sistema tonal es en parte difusa, inconsciente. Es casi tan difícil escapar del sistema tonal como de la metafísica.

Por armonía entenderemos todo aquello que se da en el plano vertical, todo lo que tiene que ver con la simultaneidad de sonidos, todo lo que tiene que ver con la construcción de acordes —superposición de notas— y sus «reglas» de encadenamiento. Como hemos dicho, nunca hay plano vertical sin plano horizontal, y viceversa. Cualquier encadenamiento armónico se puede escuchar y atender en su vertiente horizontal en cuanto a superposición de diferentes voces melódicas, y cualquier simultaneidad melódica se puede leer como estructura armónica. De hecho, y como hemos visto, no hay sonido puro, una sola nota implica ya una serie de armónicos, pone en juego un abanico *fantasmático* de reverberaciones que forman simultaneidad

armónica con ella.

Dicho todo esto a modo preparatorio, lo que aquí nos interesa es regresar a la frase de Lévi-Strauss que tomamos como punto de partida para esta sección y demostrar que la teoría de los acordes anticipa el análisis estructural.

El sistema tonal es funcional. Los acordes tienen funciones que obedecen a la propiedad conmutativa. Un mismo acorde —una misma estructura— *suena* de forma diferente según sea su posición. El «significado» de un acorde —su dirección, el hecho de que ese acorde parezca llevar a otro o que cree la sensación de tensión, de que la frase armónica continúe o bien de que finaliza de forma más o menos conclusiva— no viene dado por los sonidos que lo componen, sino por la posición y función que ocupe dentro de una determinada tonalidad¹⁶⁶.

La realización práctica del sistema tonal es la denominada escala mayor —es obvio que el sistema tonal maneja también modos menores, pero es la escala mayor el modelo en el que terminan por mirarse también estas «otras» tonalidades menores—¹⁶⁷.

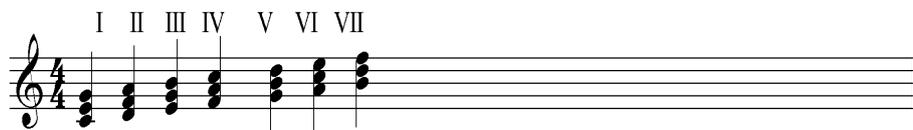


Es verdad que esta funcionalidad de la que estamos hablando se da también en el plano horizontal al nivel de la sucesión de intervalos melódicos, pero donde se deja observar con mayor fuerza es en el plano vertical, así que seguiremos en este. Cada una de las siete notas de la escala mayor puede armonizarse, esto quiere decir: sobre cada una de las notas puede construirse un acorde —lo cual se hace superponiendo terceras, o para los neófitos en teoría musical, se trata de ir alternando notas de la propia escala en

¹⁶⁶ Que no «venga dado» no quiere decir que ciertas estructuras o construcciones armónicas no sean propicias para cumplir ciertas funciones cadenciales. Un caso claro es el del acorde de V grado con séptima menor, también llamado acorde de dominante, ya que entre las dos notas guías del acorde —las notas que definen de qué tipo de acorde se trata—, entre la tercera y la séptima, se produce un tritono o intervalo de cuarta aumentada, considerado casi de forma «ancestral» una disonancia fuerte, hasta el punto de recibir incluso el nombre de «el diablo de la música» en tiempos pretéritos.

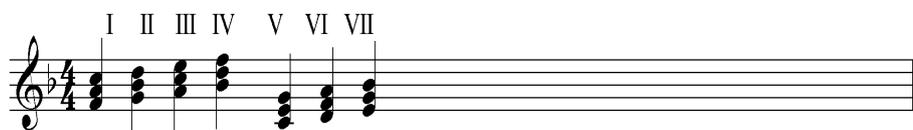
¹⁶⁷ Por un lado, la escala menor natural no deja de ser una inversión de la escala mayor; por otro lado, las modificaciones que se le imponen a esta escala menor en orden a cumplir con las exigencias del sistema tonal terminan por convertir el modo menor en casi idéntico al mayor. El modo menor sería, dentro del sistema tonal, el «otro-yo» del modo mayor, al igual que dentro de la metafísica del *logos* absoluto todo otro se subsume al yo que lo nombra y lo recibe solo para asimilarlo.

la que se está dejando siempre una entre la nota de la que se parte y la siguiente—, y a estos acorde les llamaremos grados. Por lo tanto, sobre la primera nota de la escala se construye el I grado. Si nos encontrásemos en la escala de Do mayor, la primera nota sería la nota do, y el I grado o acorde construido sobre esa nota sería el acorde compuesto por los sonidos do, mi, sol. Por supuesto, se pueden superponer más sonidos y también notas que no pertenezcan a la escala o construir acordes sin seguir la pauta de las terceras, pero aquí no viene a cuento.



(En este caso, en la tonalidad de Do Mayor, el acorde de Do Mayor funciona como I grado, cumple la función armónica de estabilidad, cierre, punto y final.)

El acorde resultante recibe el nombre de acorde de Do Mayor. Y lo importante aquí es lo siguiente: 1) que ese mismo acorde no solo aparece en esta escala o no solo aparece como I grado de la escala de Do mayor. Este mismo acorde también aparece si construimos y armonizamos la escala mayor a partir de la nota sol, o si la construimos a partir de la nota fa. 2) la función de ese mismo acorde, de esa misma estructura armónica, varía con respecto a cuál sea la tonalidad de las tres mencionadas en la que aparezca; y cambiando su función tonal cambia su sonoridad, su análisis, su significado y su dirección. Dicho de otro modo, ese acorde, a pesar de ser el mismo, es ya otro.



(En este otro caso, en la tonalidad de Fa Mayor, el mismo acorde de Do Mayor cumple una función armónica «opuesta» al del ejemplo anterior, ya que funciona como tensión; provoca la necesidad de su resolución en otro acorde que le siga.)

La secuencias armónicas de la música tonal están basadas en el principio tensión-distensión, salida-llegada. Hay acordes que *piden* otros acordes, que crean una tensión que *pide* al oído ser resuelta —aquí hay implícita, además del sistema y de la

física del sonido, toda una psicología e incluso una *historicidad* de la escucha—. Esta relación tensión-distensión se percibe de forma clara en las cadencias, en esas mínimas frases armónicas que funcionan a modo de bisagras entre partes de la pieza que coronan un final parcial o completo. Para no extendernos de forma innecesaria, nos referiremos aquí solo a la cadencia por antonomasia, a la llamada cadencia perfecta. Si partimos de una tonalidad cualquiera, el V grado del tono en el que nos encontremos tiende siempre hacia el I grado o hacia algún otro que ejerza la misma función. El V grado crea una tensión que *pide* resolverse. Se podría proponer a modo de experimento, escuchar lo siguiente:

The image shows a musical score for a cadence in 4/4 time. It consists of two staves: a treble clef staff and a bass clef staff. Above the treble staff, three chords are labeled 'I', 'V', and 'I' from left to right. The first chord (I) is a C major triad (C4, E4, G4) in the treble and a C2 note in the bass. The second chord (V) is a G7 chord (G4, B4, D5, F5) in the treble and a G2 note in the bass. The third chord (I) is a C major triad (C4, E4, G4) in the treble and a C2 note in the bass. The notes are written as whole notes.

(En este ejemplo, el acorde de Do mayor tiene la función de I grado, desempeña la función de estabilidad, de acorde donde se resuelve, conclusivo, final.)

Lo importante aquí es que una misma estructura armónica, un mismo acorde, puede desempeñar ambas funciones. A pesar de tratarse de funciones antagónicas —una crea tensión y la otra resuelve la tensión creada—, un mismo acorde puede desempeñar ambas funciones a pesar de mantener su construcción, a pesar de estar compuesto por los mismos sonidos o las mismas notas. Por eso decimos que en el sistema tonal la armonía es funcional, porque se trata no del contenido de tal o cual acorde, sino de su posición respecto a los demás dentro de un sistema dado.

The image shows a musical score for a cadence in 4/4 time, identical to the one above. It consists of two staves: a treble clef staff and a bass clef staff. Above the treble staff, three chords are labeled 'I', 'V', and 'I' from left to right. The first chord (I) is a C major triad (C4, E4, G4) in the treble and a C2 note in the bass. The second chord (V) is a G7 chord (G4, B4, D5, F5) in the treble and a G2 note in the bass. The third chord (I) is a C major triad (C4, E4, G4) in the treble and a C2 note in the bass. The notes are written as whole notes.

(En este otro caso, el mismo acorde de Do mayor que veíamos antes, a pesar de mantener su construcción, idénticas notas, tiene función de V grado, desempeña la función de inestabilidad, de tensión, de acorde que pide resolución. Funciona

exactamente al revés de como funcionaba en el ejemplo anterior.)

Si entendemos que la función del acorde viene a ser lo equivalente a su sentido, que marca su dirección dentro de la frase armónica, podríamos hacer ahora un paralelismo no exento de riesgos entre frase gramatical y frase armónica. En este ejemplo, que hay que tomar con pinzas, digamos que el acorde de resolución, el I grado, vendría a ser el sujeto, mientras que el acorde que crea tensión, que pide resolver, el V grado, vendría a ser el verbo. En este caso, un mismo acorde, exactamente la misma superposición de notas, puede desempeñar ambas funciones según el sistema tonal en el que nos encontremos. Por supuesto, esto no ocurre en la frase gramatical simple, un sujeto del tipo «Juan» nunca será un verbo tal cual está. En el caso de la música, como los sonidos no tienen contenido semántico, como no se asocian a ningún tipo de representación, los intercambios funcionales dependen en exclusiva de las construcciones y de las estructuras. Para realizar esta misma operación sobre el lenguaje parece que no quedaría más camino que el que plantea la escritura lógico-matemática. Veamos, frente a esta opción de la formalización lógica, lo que plantea el estructuralismo.

Estructuralismo

Tanto Saussure como Lévi-Strauss son referencias constantes en *De la gramatología*. Como se ha visto, se trata de una lectura crítica, de una operación textual que saca a relucir las contradicciones que los textos de ambos autores ponen en juego. Como el mismo Derrida reconoce, «el discurso dominante —llamémosle “estructuralismo”— sigue aprehendido hoy, en toda una capa de su estratificación, y a veces la más fecunda, en la metafísica —el logocentrismo— que se pretende en el mismo momento, como se dice tan a la ligera, haber “sobrepasado”¹⁶⁸».

El estructuralismo es alternativa a una alternativa. Si Dilthey planteaba una disyuntiva entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu —entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften*—, exigiendo una metodicidad propia para

¹⁶⁸ *DLG.*, ed. cit., p. 132.

las ciencias del espíritu o para todo aquello que no cae bajo el ámbito de la ciencia positiva —y parece que tanto en lo que respecta al problema del psicologismo como en lo que respecta al problema del diseño de un método para aquello que parece escapar de la cuantificación o del cálculo, tal pretensión se mostraba aún teñida por el prejuicio positivo, en cuanto a que las supuestas ciencias del espíritu pretendían fundamentos propios de la ciencia natural—, el estructuralismo plantea basar el análisis sobre un modelo que no sea ni físico ni positivo, sino tomando como base la propia ciencia de la lengua, la lingüística¹⁶⁹. De alguna manera, el estructuralismo dice un doble no. Un no a basar la interpretación de textos en un modelo dependiente de las ciencias naturales y un no al olvido de cualquier atisbo metódico o a considerar acientífico todo aquello que tenga que ver con el texto en sentido amplio.

De lo que se trata, por lo tanto, es de tomar el modelo de la lingüística para ir más allá de donde esta llega, es decir, para ir «más allá de la frase»¹⁷⁰. La organización del texto no es un simple encadenamiento proposicional. Lo que pretende el estructuralismo es una clasificación de los elementos del texto. «Leer (escuchar) un relato, no es solo pasar de una palabra a otra, es también pasar de un nivel a otro»¹⁷¹. El sentido del texto no deviene tras su lectura, no se encuentra como resolución final al texto que se lee, sino que el sentido atraviesa el texto. El texto no es una línea, no se trata solo de un «plano horizontal» como si fuese mera melodía por la que dejarse llevar. El sentido del texto abre también un «plano vertical», un plano donde hay elementos que confluyen y suenan o disuenan. El texto va formando su estructura cuando se lee; y cada vez que se lee, la estructura puede diferir en mayor o menor grado.

Las unidades superiores a la frase serán organizadas con una estructura similar a la de la frase. Por ejemplo, en el caso de los *mitemas* propuestos por Lévi-Strauss, tal

¹⁶⁹ Si tenemos en cuenta todo lo que Derrida le plantea a la lingüística en relación a su pretendida cientificidad, en cómo asimila de forma acrítica conceptos heredados de la metafísica, entenderemos que el estructuralismo sea, ya de entrada, algo con lo que Derrida no puede comulgar así como así. Convendría, también, tener en cuenta que cuando se publica *De la gramatología* el estructuralismo no es en Francia una corriente ni mucho menos periclitada, sino que, junto a la fenomenología, es una de las grandes ramas del pensamiento filosófico en aquellos años.

¹⁷⁰ Barthes, Roland: «Introducción al análisis estructural de los relatos», en J.M. Cuesta Abad y J. Jiménez Hernández (eds.), *Teorías literarias del siglo XX*, Madrid: Akal, 1974, pp. 165-182. Algo que Barthes critica en muchas ocasiones a la lingüística es este límite de la frase, este no ir nunca más allá de la extensión de la frase.

¹⁷¹ *Op. cit.*, p. 170

como los analiza Paul Ricœur¹⁷², se trata de una abstracción similar a la del fonólogo. El fonema no es un sonido concreto. Al igual que decíamos acerca de los grados o acordes dentro del sistema tonal, obedece al método conmutativo, ya que su función viene dada por su valor de posición¹⁷³. No se trata de saber lo que el texto —el mito, el relato, etc.— quiere decir, sino su función significativa, su ordenamiento, su disposición, al fin y al cabo su estructura. No se trata por tanto de interpretación, no estaríamos aquí en el ámbito del *verstehen* sino en el del *erklären*; se trata de explicar, de explicación que no toma como base el método positivo de las ciencias naturales o de la física, sino que extrae su método de su propio campo, el lenguaje.

Por supuesto, no se trata aquí, como tampoco en el análisis musical, de un simple juego intelectual o de vaciamiento erudito. Es preciso integrar el momento explicativo con el comprensivo tal cual ha venido proponiendo Paul Ricœur en varios de sus artículos y libros al respecto.

De lo que se trata es de ampliar el concepto de ciencia. Porque la discusión quizá no está en diferenciar las ciencias naturales de las ciencias del espíritu, o de decidir si la hermenéutica o la interpretación de los textos —de los textos en sentido amplio, volvemos a recalcar, de los textos como todo aquello que es producto de la acción del ser humano, incluyendo la propia acción ya analizada por Ricœur, y que puede ser leída como inscripción o incluso como escritura—, no se trata de decidir o verificar qué puede ser ciencia y qué no, sino de observar qué estamos diciendo cuando decimos ciencia. Por supuesto, las palabras y las definiciones no son nunca lo importante. Lo que sí es importante es percatarse de que ligamos ciencia a éxito y a utilidad, que ligamos lo científico al dogma de lo perenne, a aquello que puede ser explicado de una vez por todas y para siempre. La ciencia tiene un método claro, garantiza si no éxito, cierta probabilidad de éxito; éxito concreto, sobre algo que resultará útil. La ciencia, por principio, no puede admitir que algo no se llegará a saber; la ciencia debe partir de la premisa de la que parte toda actividad evolutiva: que aquello que no se conoce, se conocerá en algún momento. Es decir, lo que no es ahora, terminará siendo. Aquí, la no presencia es el accidente, es siempre un *por ahora*, un

¹⁷² Ricœur, Paul. «¿Qué es un texto?», en Paul Ricœur, *Historia y narrativa*, Barcelona: Paidós, 1986, pp. 59-81.

¹⁷³ Recordemos la tesis de la diferencia como valor lingüístico de Saussure ya comentada en la primera parte.

estado latente de aquello que terminará por presentarse.

Si cuando decimos ciencia decimos cálculo, iterabilidad del experimento, episteme, fórmula, etc., está claro que todo aquello que tiene que ver con la comunicación humana, con las famosas y malheridas humanidades, no tiene carácter científico; pero si entendemos ciencia en un sentido menos dogmático, si entendemos que ciencia es todo aquel sistema más o menos ordenado que pretende una representación cognitiva del mundo y cierto control más o menos laxo sobre esa representación, si entendemos así la ciencia, o como la postula Peirce, como un acuerdo libre de coacciones y nunca clausurado¹⁷⁴, entonces la ciencia abarca aquello que tiene que ver con las representaciones simbólicas del ser humano y que se resiste a una codificación y matematización demasiado férrea. De lo que se trata, por tanto, no es de restringir el espacio de lo simbólico para hacerlo encajar dentro del ámbito de la ciencia, sino de abrir la ciencia para que pueda acoger toda intención de ir hacia una verdad que nunca se deja cerrar, que nunca es concluyente ni dogmática. Desde esta posición, podríamos pretender que la gramatología sea una ciencia de la escritura —sin que tengamos que cerrar entre comillas esa palabra que parece mostrarse siempre demasiado exigente para todo aquello que no garantiza un éxito que derive de la precisión del cálculo—.

Por todo lo que hemos visto hasta aquí, está claro que Derrida no puede aceptar sin más ese discurso dominante de su época, no puede aceptar sin más el estructuralismo, ya que este sigue trabajando con los conceptos de la lingüística, esos mismos que hereda de forma acrítica de la metafísica y de la época del habla plena. Si la lingüística está teñida de *logofonocentrismo*, también lo estará el estructuralismo, que por otro lado, sigue fundamentando su trabajo sobre un escritura entendida de forma tradicional. Es importante marcar aquí que, así como el sistema tonal de la música —por muy omnipresente y omniabarcante que sea— rige y gobierna solo una parte de eso que se llama música, la lingüística, el estructuralismo y cualquier otro tipo de análisis que considere la escritura en su sentido tradicional, puede resultar suficiente —al igual que decíamos que la física clásica puede resultar suficiente si se manejan

¹⁷⁴ Ferraris, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal, 2000, p. 145.

velocidades menores que la velocidad de la luz— si nos movemos en un ámbito que no precise más. La cuestión aquí no es tanto esa, la de una batalla entre propuestas, cuanto adivinar de qué manera la rigidez de esos sistemas, esas estructuras que han ido solidificándose con el uso y el tiempo, esas funcionalidades más o menos férreas, en qué medida influyen, coartan o domestican el espacio sobre el que trabajan. De lo que se trataría aquí: observar la profundidad de esos surcos, del surco de la armonía funcional del sistema tonal, del surco de la lingüística y el estructuralismo; si hay posibilidad, aún, de salirse de esos surcos, de abrir trayectorias nuevas o incluso recorrer el campo a través.

En el caso de la música es quizá más sencillo abrir alternativas en el plano vertical que en el horizontal. En otras culturas donde el plano vertical es menos preponderante que el horizontal, y donde no hay necesidad de la notación, la paleta de sonidos es mucho mayor. El sistema que maneja la música occidental de tradición escrita, el mismo que ha heredado la música popular, el rock, el pop, el jazz —el 99,9 % de la música que escuchamos al cabo del día o del mes o del año salvo que se vayan a buscar a propósito otras músicas—, consta de doce sonidos. Se entiende que esos doce sonidos, uno tras otro de forma consecutiva, forman la llamada escala cromática.



Entre un sonido de la escala cromática y el que le sigue o precede hay, en teoría, la misma distancia. Dicho técnicamente, entre un sonido de la escala cromática y el que le precede se dice que hay una distancia de semitono, y entre dos semitonos no existe ningún otro sonido, o al menos, no se ha codificado —si exceptuamos algunos intentos de las vanguardias, como los cuartos de tono—. Así, entre dos notas separadas por un semitono no hay ninguna otra nota, aunque como se puede comprobar a simple escucha, sí existen sonidos que no son ninguna de esas dos notas separadas por el semitono.

Punto 1): para nuestro sistema musical existe lo que codificamos, existe lo que podemos nombrar, lo que podemos notar en la grafía. En ese ámbito, también la ciencia:

no se trata de operar con la realidad al completo, todo lo que no se puede cuantificar o matematizar, se deja fuera.

Se entiende, por otro lado, que si el semitono es la distancia mínima a la que pueden estar separadas dos notas, y que si nombramos esa mínima separación entre las notas siempre con el mismo nombre, ese semitono es siempre igual respecto a otro —al igual que un centímetro mide siempre lo mismo que otro centímetro—. Pues no. Cualquiera amante de la música ha escuchado los libros de *El clave bien temperado* de Johan Sebastian Bach. Temperar la escala significa ajustarla, ajustarla a oído. En la práctica, se «comprobó» que manteniendo cada distancia de semitono en toda la escala cromática, la misma distancia exacta, aquello no funcionaba. La exactitud en el plano horizontal se daba de golpes con el funcionamiento de la armonía en el plano vertical. Así, hubo que «ajustar» esas distancias echando mano de una especie de *phrônesis* auditiva, echando mano del oído, de la escucha, para que el sistema funcionase. Viene al caso comparar el temperamento de la escala con las correcciones ópticas que los arquitectos griegos llevaron a cabo en las columnas y frontones de los templos. También ahí la exactitud matemática de las proporciones producía una «visión inexacta», también ahí se ajustaron los grosores de los fustes de las columnas y las dimensiones de las metopas de los frontones hasta dar con una armonía visual que no concordaba exactamente con la armonía matemática.

Punto 2): corregimos de forma «acientífica» el número, la proporción exacta. ¿Humanizamos las matemáticas?, sería mucho decir. Y por contra, como comentábamos más arriba, el sistema tonal «intuye» la física del sonido y la serie de armónicos. Cuando se pudo conocer la serie completa de los armónicos que conforman cada sonido gracias a procedimientos electrónicos, se constató cómo las reglas o pautas que seguía la armonía, tanto en relación a la construcción de los acordes como a sus encadenamientos, estaba muy ligada a la cuestión de la física del sonido. De igual manera, el análisis estructural no inventa nada, trata de encontrar relaciones que se le escapan a la simple lectura lineal. Analizar una composición no tiene nada que ver con el vicio programático que relaciona pasajes musicales con paisajes mentales. La música es un lenguaje sin contenido referencial, no realiza ninguna referencia ostensiva al mundo. Esto es precisamente lo que pretende el análisis estructural, suspender la referencia al mundo, centrarse en la imbricación interna del texto, en su organización,

en su estructura. En el caso de los textos, eso no es suficiente, se hace necesario suspender la suspensión y devolver el texto al mundo.

En el caso del sistema tonal, como ya hemos visto, los dos planos de la música —el horizontal y el vertical, duración y altura, melodía y armonía—, funcionan como vasos comunicantes; tanto es así que cualquier modificación en uno afecta al otro, que cualquier modificación en uno debe ser «consentida» por el otro. Si hemos propuesto un desplazamiento algo arriesgado de estos planos hacia el plano lingüístico y hacia el ámbito del estructuralismo, considerando el plano horizontal como la temporalidad de la línea que se refleja en la frase, y remitiendo el plano vertical al nivel de las funciones y de las estructuras, es simplemente para tener en cuenta esa misma imbricación y complejidad que hemos analizado en el caso del sistema tonal de la música. Por supuesto, no estamos proponiendo una transposición directa entre estos dos campos, el de la música y el del lenguaje, lo que único que estamos defendiendo es que en ambos casos se pone en juego más que un significado o un sentido lineal de la frase, más que una mera relación significado/significante. Se pone en juego toda una red de conexiones, todo un juego de fuerzas entre lo vertical y lo horizontal, entre la línea y el tejido, entre el significado y el contexto. Se pone en juego un intercambio constante de fuerzas y dominios entre un plano y otro. En ambos casos, al igual que ocurre con el funcionamiento de la ciencia, se produce una agrimensura, un acotar el campo de batalla, un seleccionar el trozo de realidad sobre el que se va a operar. Así como en el sistema tonal no hay ningún sonido codificado entre dos semitonos sucesivos —por más que se dé ahí todo un campo de alturas que quedan en medio de esos dos semitonos que se pretenden consecutivos, que de alguna forma solapan con su realidad lo Real—, en el terreno de la lingüística no hay más escritura que la inscripción en la grafía, o la cuestión de ese «es» que remite a una categoría gramatical y no existencial. Lo que queremos defender con esto es que cada ámbito que se pretende científico está abocado a acotar un espacio de cálculo y acción donde fuera de él no quepa nada¹⁷⁵. La cuestión aquí, como hemos dicho, es ver hasta qué punto esas estructuras construidas constriñen y coartan la práctica de la música y del lenguaje dentro de esos sistemas; si es posible, dentro del sistema tonal, dentro del ámbito de la lingüística, decir algo así como: yo

¹⁷⁵ Lo que Derrida está proponiendo con la gramatología, como hemos visto, no es una «ciencia» en este sentido.

canto, yo hablo. A fin de cuentas, si en realidad hay algo como un «yo» acompañando esos verbos, si lo que canta y habla no es el sistema, o una máquina adherida a las estructuras que esos sistemas ponen en juego.

Improvisación y habla

Para mantener la diferencia radical entre habla y escritura no queda más remedio que aceptar que el habla improvisa lenguaje, ya que si se tratase de leer un texto escrito, o simplemente de poner en la voz un pensamiento elaborado mentalmente —escrito en la memoria, articulado en el oído interno— tal diferenciación radical se derrumba, ya que se trataría de un habla que *dice* texto, de un habla sometida a la escritura, bajo su dominio. Lo que vamos a defender aquí es que aunque el habla improvise lenguaje, ese lenguaje está previamente escrito en las estructuras dominantes, ese habla responde ya a una escritura previa inscrita en el sistema de la lengua; una escritura que, por supuesto, no es literal, no responde a la identificación entre escritura y grafía.

Como veíamos en el caso del sistema tonal, ambos planos, el horizontal y el vertical, están fuertemente imbricados. Si comparásemos aquí la melodía al habla, por su linealidad, su horizontalidad, por sus curvas, por sus pausas, incluso por su aparente espontaneidad, lo que en verdad ocurre con esa melodía que se pretende libre de toda atadura vertical, estructural, sistémica, funcional, nos pone sobre aviso respecto de un habla que se cree expresión directa de un pensamiento no encorsetado por el sistema en el que se produce, por un sistema, recordemos, que ya *a priori* —de forma consciente o inconsciente, poco importa—, acota y recorta la realidad que le conviene, el paisaje de lo Real que precisa para su acción. Y lo que ocurre con la melodía es lo que ya hemos visto, que no depende de su horizontalidad más que de su verticalidad, incluso diríamos que depende de su horizontal mucho menos que de su verticalidad. El sistema tonal es un sistema armónico, que tiene la armonía como su piedra de toque, como su panóptico fundante, y el desarrollo de esa armonía ha dependido de su comunicación escrita. No cabe pensar la música occidental sin estos dos componentes: la armonía y la escritura; y si el sistema armónico depende de su comunicación escrita, y si la melodía depende de

la armonía explícita o implícita sobre la que se desarrolla, no se puede defender otra cosa que no sea que esa melodía —que se canta, que se anota, que se improvisa, poco importa, ya que se trata de lo mismo a diferentes velocidades de ejecución— es siempre una melodía escrita. Desde luego, como siempre, el desconocimiento de la ley, de las «leyes» de estos sistemas —del sistema de la música, del sistema de la lengua— no solo no exime de su cumplimiento sino que obliga¹⁷⁶. Como siempre, el desconocimiento no crea más que pauta y patrón, refuerza el tradicionalismo. Por más que me aferre a esa frase: «yo canto», «yo hablo», se hace más que dudoso que ese «yo» no sea otra cosa que una pieza más en ese engranaje del sistema de la música y del lenguaje. Todos los intentos por salir del sistema lo refuerzan, expanden el terreno y el campo de acción de ese mismo sistema que nos permite el simulacro de ir contra él. No se trata de una aceptación nihilista, no se trata de saberse máquina, sino de hacerse cargo de lo complejo que resulta escapar o colocarse *extra muros* —como si algo así fuese posible— del sistema tonal en la música, del sistema *logofonocéntrico* de la metafísica. Es por ello, quizá, que no se trata nunca de rebasarlos, de dejarlos atrás, de colocarse fuera, sino de un entre, de una diferencia. Se trata, quizá, no tanto de dar un paso como de dar un semi-paso.

¹⁷⁶ Volvemos a la cuestión de la escritura como herramienta de esclavización. En lo que respecta a las leyes de todo tipo, ya sean jurídicas, ya sean armónicas, ya sean lingüísticas, desconocer el sistema de escritura al que esas leyes pertenecen es lo que en verdad esclaviza a la repetición automática, es lo que convierte la voz en lenguaje de loro.

**Conclusión sin clausura:
el semi-paso**

Lo primero que habría que preguntarse es si la filosofía puede permitirse ser un habla-máquina, si eso a lo que se le llama filosofía puede subsumirse por completo bajo el «lenguaje universitario» a lo Lacan, o estar constreñida por la sistemática más o menos férrea de un lenguaje formal a la manera de la lógica, o bajo el patrón de la tesis, o siguiendo la triada de la exposición-nudo-desenlace de una narrativa causal, o simplemente dejándose llevar por la terminología de una lingüística que pretende una diferencia entre habla y escritura que convierte a esta en mera copia de un habla que, como hemos visto, no deja de ser escritura.

Desde luego, no hay forma de escapar a los sistemas instituidos, o como decía Foucault respecto a la cuestión de la Ilustración planteada en el célebre artículo de Kant: no hay forma de no ser gobernados, así que de lo que se trata es de no ser gobernados de cualquier manera¹⁷⁷. Este será nuestro único propósito: no ser gobernados de cualquier manera, ya que, como bien expresaba Julio Cortázar en el arranque, ya citado, de uno de sus relatos: «Nunca se sabrá cómo hay que contar esto, si en primera persona o en segunda, usando la tercera del plural o inventando continuamente formas que no servirán de nada. Si se pudiera decir: yo vieron subir la luna, o: nos me duele el fondo de los ojos, y sobre todo así: tú la mujer rubia eran las nubes que siguen corriendo delante de mis tus sus nuestros vuestros sus rostros»¹⁷⁸.

Insistiremos: no se trata de dejar atrás la metafísica, no se trata de proponer «otro» sistema, sino de algo muy simple y a la vez demasiado complejo: se trata solo de no ser gobernados de cualquier manera. Quizá, a fin de cuentas, ese ha sido el único propósito de eso a lo que venimos llamando filosofía.

Para cumplir con esta cuestión de no ser gobernado de cualquier manera, lo primero a preguntarse sería si la filosofía ha de tener su propia lengua, su propia escritura, digamos: su estilo¹⁷⁹. Por supuesto, la cuestión del estilo no tiene nada que ver con una mera estética, no tiene nada que ver con la bella letra o el discurso ornamental, sino qué lenguaje o lenguajes precisa la filosofía para no ser gobernada de cualquier manera, entendiendo que en ningún caso se trata de formalizar un nuevo sistema

¹⁷⁷ Foucault, Michel: *Sobre la Ilustración*. Traducción al español de J. De la Higuera, E. Bello y A. Campillo. Madrid: Tecnos, 2006.

¹⁷⁸ «La babas del diablo», en *Cuentos completos, volumen I*. Madrid: Alfaguara, decimocuarta edición, 2000, p. 241.

¹⁷⁹ Remito al Anexo III: «Lengua en boca: Filosofía y estilo, comentario a *Espolones* de Jacques Derrida». Seguiremos y continuaremos en este apartado algunas cuestiones que iniciábamos allí.

alternativo, que en ningún caso de trata de fijar nuevas estructuras, que en ningún caso se trata de una lucha por el poder o la corona, sino de poner en cuestión el gobierno y aquello que dirige de forma explícita o implícita el decir de la filosofía.

Frente a la posibilidad de un habla mecánica, de una *γλῶττα* que se identifique por completo con el *λόγος*¹⁸⁰, de un pensamiento que se confunda con el movimiento de la lengua, quizá lo único que quede sea un *decir a la contra*, una escritura —un lenguaje y un habla que se hagan cargo de su carga, que se hagan cargo de que son ya escritura— que contenga las bridas de esa lengua suelta que tiende con cierta facilidad hacia la máquina, esa lengua no tanto como apéndice de un cuerpo cuanto órgano de la estructura y el sistema de la lengua, o si se quiere, una lengua de la Lengua. De alguna manera, se trataría también de la lengua del Padre, del Dios, de la Ley, de una lengua con complejo de hueco —más que de falo—, de una lengua prótesis donada por la funcionalidad del lenguaje, de un lenguaje ya construido, heredado sin más. Se trataría, por lo tanto, de un decir, de una lengua, de una escritura que no pase ni por la *doxa* ni por la *Urdoxa*, que no pase por mera opinión ni mero recurso a la autoridad. Como hemos dicho, se trata de no ser gobernado de cualquier manera, ni por la apariencia trivial ni por el enciclopedismo.

En *¿Qué es la filosofía?*¹⁸¹, Gilles Deleuze y Felix Guattari proponen que el filósofo es un escritor. Si por escritor se entiende la escritura en el sentido tradicional, en el sentido de mera inscripción o notación, no podríamos estar de acuerdo, o al menos no del todo; pero si esa frase encierra que el filósofo es un escritor porque admite que todo lenguaje remite ya a la escritura, bien se podría decir que el filósofo es, sin remedio, escritor¹⁸².

Pero qué escribe el filósofo. La respuesta de Deleuze y Guattari es: conceptos. Y de nuevo nos las vemos con los términos heredados, ya que si por concepto entendemos cierta materialidad lingüística que remite al conocimiento como episteme, si por concepto entendemos algo cerrado, algo similar a una entrada en un diccionario o

¹⁸⁰ Para los antiguos griegos «el *λόγος* es tanto lo dicho, lo significado, cuanto la *γλῶττα*, aquel órgano de nuestra boca con el que pronunciamos». Lledó, E: *Filosofía y lenguaje*. Madrid: Crítica, 2008, pp. 67-68.

¹⁸¹ Ed. cit.

¹⁸² Quede claro que en ningún momento se hace referencia en la obra citada al planteamiento de Derrida, y que damos por hecho que se entiende allí la escritura en su sentido de graña o inscripción, aunque no por ello como copia o mero archivo.

manual, algo que nos solucione la búsqueda y que clausure toda operación de lectura, entonces, lo que el filósofo escribe nada tendría que ver con ese término así entendido.

Para matizar esta cuestión, la de que el filósofo es un escritor de conceptos, los autores comparan el pensamiento de la filosofía con el de la ciencia y el del arte¹⁸³. Sintetizándolo ahora mucho, quizá demasiado, Deleuze y Guattari proponen que la creación de un concepto exige la existencia prefilosófica de un plano de inmanencia, y la extracción del concepto lo realiza siempre un personaje conceptual que lo precisa y lo pone en juego. Plano de inmanencia, concepto y personaje conceptual equivalen a razón, entendimiento e imaginación. El personaje conceptual extrae un concepto del plano de inmanencia; la imaginación crea entendimiento en la razón.

Veamos algo más por extenso la propuesta de Deleuze y Guattari. Lo primero a tener en cuenta, para descartar de entrada toda idea de concepto como definición, como algo que fija un significado en un sentido inamovible y eterno, es que «los Universales no explican nada [...] Toda creación es singular, y el concepto como creación propiamente filosófica siempre constituye una singularidad»¹⁸⁴. Así, en cada texto filosófico, la lengua de ese texto al que llamamos filosofía ha de crear sus propios conceptos, comenzando siempre desde cero —como si esto fuese posible—, en una lucha de la escritura contra sí misma, como si solo se pudiese escribir escribiendo contra la escritura. «De lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo»¹⁸⁵. Por supuesto, se podría acusar a Deleuze y Guattari de ingenuidad y remitirse a todo aquello que Gadamer nunca se cansa de recordar acerca de los prejuicios, acerca de la necesidad de aceptar que tenemos siempre precomprensiones, y que no aceptarlas constituye el mayor de los prejuicios¹⁸⁶. Sería ir demasiado lejos creer que Deleuze y Guattari no saben que nadie crea nada de la nada,

¹⁸³ Si entendemos «pensamiento» de una forma no absolutista, si entendemos que la filosofía no es el arte ni la ciencia de pensar, sino que para pensar no se precisa en absoluto algo así como la filosofía, ya que el arte, las matemáticas, la moda, etc., tienen su propio pensamiento, podemos atisbar, también, que cada uno de esos pensamientos —en el sentido que le da Heidegger de ir hacia lo que merece la pena— cuentan con sus propios objetivos y trayectorias, sean estos y estas más o menos difusos o definidos.

¹⁸⁴ *¿Qué es filosofía?*, ed. cit., p. 13.

¹⁸⁵ *Op. cit.*, p. 11.

¹⁸⁶ La inevitabilidad de los prejuicios y de las precomprensiones, hacerse cargo de ellos incluso en su vertiente positiva, es una de las ideas fundamentales de Hans-Georg Gadamer, que como tal, recorre su obra, incluyendo, por supuesto, los dos volúmenes de *Wahrheit und Methode*. Uno de los grandes hallazgos de Gadamer es haber observado cómo la pretensión de la Ilustración y del racionalismo de desterrar los prejuicios es, en sí mismo, ya un prejuicio.

que todo se hace entre todos. Aquí, como siempre, hay que hacer nuestras sus palabras y entresacar, sobre todo, una intención. Dicho de una forma algo bruta: repetir lo que dice Kant no nos hace filósofos; al igual que —por seguir con ejemplos musicales— repetir las notas que Chopin ha escrito sobre un pentagrama no nos convierte en compositores, ni siquiera, en la mayoría de los casos, en músicos.

Un concepto ha de cuestionarse a sí mismo, y por tanto, no hay conceptos eternos ni cerrados para siempre. No hay que confundir la creación de conceptos con la creación de una opinión o *doxa*. No se trata de opinar, sino de vérselas con el concepto. Tampoco hay que confundir esto con la discusión o el debate. Repetimos: no se trata de debatir o discutir las opiniones de cada cual, no se trata de comenzar a arrojar entradas de diccionario o pasajes de manual en una tertulia de café. Esto no tiene nada que ver con la filosofía. Como se ha dicho, según la hipótesis aquí expuesta, la filosofía tiene un único fin: el concepto. Añadamos a la propuesta del tándem Deleuze/Guattari lo visto en Derrida: hacerse cargo de la escritura, de aquello que pone en juego hacerse cargo de la archi-escritura y de la huella, hacerse cargo de que el lenguaje es escritura y de que el habla cae con cierta facilidad del lado de la máquina¹⁸⁷.

Por supuesto, no se está intentando aquí ningún absurdo del tipo sintetizar Deleuze/Guattari con Derrida. Ni aquellos aceptarían fácilmente que el habla es escritura ni este que el filósofo crea conceptos. Lo que nos importa remarcar es la importancia que en ambas propuestas tiene el trabajo textual. La filosofía se juega en el texto, que no es lo mismo que la filosofía juegue con textos. Lo importante es el texto, la operación de lectura, las bifurcaciones entre los textos. Ya se trate de la escritura como archi-escritura o de la escritura como concepto, la desconfianza ante la inmediatez del habla, ante su más que posible imposibilidad para tejer trayectorias o hilos que merezca la pena seguir, remite a que el espacio de la filosofía es el espacio de la escritura, no tanto como notación cuanto como alteridad radical.

Llegados aquí, se podría demandar una mayor definición de aquello que se entiende como concepto, ya que si se dice que el concepto es lo que el filósofo escribe, caemos en un planteamiento circular. Lo que ocurre es que si ahora se dijese: el

¹⁸⁷ Es evidente que estamos introduciendo aquí cuestiones que no se plantean en la obra de Deleuze y Guattari. Ellos, en ningún caso están haciendo referencia a una escritura que vaya más allá de su sentido convencional. Estaríamos aquí, más de lado en el que nos colocábamos al exponer la imposibilidad de que aquello a lo que hoy llamamos matemáticas, o literatura, o música, se diesen sin una escritura mucho más allá del mero archivo o que funcione a modo de simple suplemento.

concepto es tal cosa, estaríamos derribando todo lo dicho hasta el momento, ya que lo que sea o no un concepto, el concepto del concepto, es algo que no se puede ofrecer premasticado sin ir contra la coherencia de lo que aquí estamos defendiendo. En ningún caso se trata de lavarse las manos, así que vamos a recoger lo que Deleuze y Guattari apuntan acerca de lo que es un concepto.

Se ha adelantado ya que «el concepto nada tiene que ver con una idea general o abstracta»¹⁸⁸. Otra cuestión a tener en cuenta es que «no hay concepto simple [...] el concepto es una cuestión de articulación, de repartición, de intersección. Forma un todo, porque totaliza sus componentes, pero un todo fragmentario»¹⁸⁹. Que el concepto sea un todo fragmentario no remite a una oposición irreconciliable. En el concepto, lo singular se imbrica en una totalidad.

Igual que, en cierta manera, el sentido de un término es su historia, para Deleuze y Guattari «todo concepto tiene su historia»¹⁹⁰. Cada concepto recoge fragmentos, trozos de otros conceptos. No se trata, por tanto, de crear conceptos como se crea un diccionario de definiciones duras, sino en todo caso de un diccionario de redes, de entrecruzamientos, de superposiciones. El concepto es siempre *intertextual*. Aquí entran en juego un par de condiciones que según Deleuze y Guattari debe cumplir cualquier concepto; la *endoconsistencia* por un lado y la *exoconsistencia* por otro. Esto quiere decir: la propia formación interna del concepto, cómo esos elementos individuales forman un todo; y su relación con otros conceptos con los que pueda compartir ciertos elementos o subconjuntos. Estamos intentando expresar lo que Deleuze y Guattari dicen así: «El concepto se define por *la inseparabilidad de un número finito de componentes heterogéneos recorridos por un punto en sobrevuelo absoluto, a velocidad infinita*»¹⁹¹. Está claro que este concepto de concepto es coherente con la idea de concepto que se está expresando, ya que de ninguna manera se trata de una definición que el lector o receptor pueda apropiarse sin hacerla suya, sin plantearse qué es lo que ahí se está exponiendo. Hay que tener en cuenta que se está proponiendo cierta autorreferencialidad, que como se ha dicho, el concepto no remite a un algo concreto, ni singular ni abstracto. El concepto es una herramienta para desbrozar la

¹⁸⁸ ¿*Qué es la filosofía?*, ed. cit., p. 17

¹⁸⁹ *Op. cit.*, p. 21.

¹⁹⁰ *Op. cit.*, p. 23.

¹⁹¹ *Op. cit.*, p. 26.

tierra, una máquina —en lenguaje *deleuziano*— para ampliar el campo de batalla. Si pensamos que se está proponiendo el concepto como conocimiento del acontecimiento, y este —el acontecimiento— es algo que siempre termina escapando al lenguaje, que no acaba de poder decirse nunca del todo, entenderemos que nos estamos colocando en un terreno siempre frágil —para algunos pantanoso—, en un terreno o tierra de nadie que no deja de ser esa zona desértica del límite¹⁹².

Para no perder pie, conviene no sacarle ojo a la cuestión del *todo fragmentario*. «Lo que significa la creación de conceptos: conectar componentes interiores inseparables hasta su cierre o saturación de tal modo que no se pueda añadir o quitar ningún componente sin cambiar el concepto; conectar el concepto con otro, de tal modo que otras conexiones cambiarían la naturaleza de ambos»¹⁹³. ¿Aclararía las cosas decir que toda unidad es compleja? Sigamos: «El concepto no es paradigmático, sino *sintagmático*; no es proyectivo, sino *conectivo*; no es jerárquico, sino *vecinal*; no es referente, sino *consistente*»¹⁹⁴. Para dejar más claro su alejamiento con lo que se entiende por definición: «el concepto no es objeto, sino territorio»¹⁹⁵.

Ahora, bien, dicho esto acerca del concepto, hay que tener en cuenta que un concepto filosófico solo es tal si funciona sobre un plano de inmanencia.

No hay que confundir plano y concepto. «El plano de inmanencia no es un concepto, ni el concepto de todos los conceptos [...] La filosofía es un constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en sus características: crear conceptos y establecer un plano»¹⁹⁶. Si hemos defendido que la creación o fabricación de la filosofía son los conceptos, vemos ahora que estos solo tienen sentido si se colocan sobre un plano al que se le llama de inmanencia.

Se compara el plano a la respiración que envolvería los conceptos, y se dice que el plano es el horizonte donde acontecen los conceptos. Plano como imagen del pensamiento; no como imagen conceptual, sino «imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar»¹⁹⁷. Tampoco hay que entender que los conceptos surjan del plano. Los

¹⁹² En relación al acontecimiento, habría que tener en cuenta esa cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento en Derrida, ese acontecimiento que como *Ereignis* o claro vela y oculta a un tiempo y es el arribante absoluto, aquello que en ninguna medida se espera y para lo que no hay lenguaje posible.

¹⁹³ *¿Qué es filosofía?*, ed. cit., p. 91

¹⁹⁴ *Op. cit.*, p. 92.

¹⁹⁵ *Op. cit.*, p. 104

¹⁹⁶ *Op. cit.*, p. 39

¹⁹⁷ *Op. cit.*, p. 41.

conceptos —como ya se ha dicho— hay que crearlos; el plano, hay que establecerlo. Pese a todo, la cuestión de la filosofía es la cuestión de los conceptos, ya que «el plano de inmanencia tiene que ser considerado prefilosófico»¹⁹⁸. Es el suelo de la filosofía, pero no la filosofía misma —ya que no confundimos concepto con plano—. No se trata de leer aquí una reivindicación del idealismo platónico. «Prefilosófico no significa nada que preexista, sino que *no existe allende la filosofía* aunque esta lo suponga. Son sus condiciones internas. Tal vez lo no filosófico esté más en el meollo de la filosofía que la propia filosofía»¹⁹⁹. Si la filosofía no es mero juego con el lenguaje, si apunta hacia algo, hacia algún tipo de *realidad* o de *verdad*, y si, como hemos dicho que decía Foucault, las palabras y las cosas no son homogéneas, si el texto no agota nunca el pensamiento y si la letra no puede decir nunca del todo aquello que piensa o intenta pensar, hay un residuo, un silencio, un algo por decir que nunca será del todo dicho y que es hacia donde apunta la lengua de la filosofía. Desde este punto de vista, la filosofía, más que historia o sucesión de sistemas, es superposición de planos. El texto apunta hacia lo no dicho, y es por eso por lo que permanece siempre abierto; porque lo que no se puede decir, no se dirá nunca.

Ya que no es el plano el que forma los conceptos, ya que estos no se deducen del plano, se precisa de un agente mediador, al que Deleuze y Guattari bautizan como *personaje conceptual*. Por lo tanto «la filosofía presenta tres elementos de los que cada cual responde a los otros dos, pero deben ser considerados por su cuenta: *el plano prefilosófico que debe trazar (inmanencia), el o los personajes pro-filosóficos que debe inventar y hacer vivir (insistencia), los conceptos filosóficos que debe crear (consistencia)*»²⁰⁰.

Como se ha dicho, el concepto, para ser filosófico, ha de ser creado, y no tomado ya hecho de otra imaginación. De lo que se trata es de no caer en la *Urdoxa*, de no poner a recalentar los conceptos de los demás, no hacer pasar por nuestro el entendimiento de otro. Si muy al principio decíamos que la filosofía son sus textos, que la filosofía es de alguna manera su historia —no como sucesión de sistemas sino como superposición de planos—, esto solo es así si esa historia de la filosofía sirve para reactualizar conceptos adormecidos, para hacerlos nuestros. Dicho de otra forma, la

¹⁹⁸ *Op. cit.*, p. 44.

¹⁹⁹ *Op. cit.*, p. 45.

²⁰⁰ *Op. cit.*, p. 78.

lectura de un texto filosófico no es nunca mera repetición.

Deleuze y Guattari no establecen una jerarquía entre diversos lenguajes, no priman uno sobre otro, lo que defienden es que hay tres grandes formas de pensamiento que remiten a la filosofía, a la ciencia, y al arte, y que cada uno tiene sus planos y características. Lo que la filosofía intenta es darle consistencia al infinito, establecer conceptos sobre ese plano inmanente e inabarcable que es la Razón. «Los tres pensamientos se cruzan, se entrelazan, pero sin síntesis ni identificación. La filosofía hace surgir acontecimientos con sus conceptos, el arte erige monumentos con sus sensaciones, la ciencia construye estados de cosas con sus funciones. Una tupida red de correspondencia puede establecerse entre los planos»²⁰¹.

Volvemos a recalcarlo: no estamos aquí intentando crear un puente entre la propuesta de Derrida y aquello que proponen Deleuze y Guattari —en todo caso se trata de sugerir ecos, resonancias—, se trata solo de poner de relieve que incluso sin llegar tan lejos —quizá tan cerca— como llega Derrida, incluso insistiendo en conservar una distinción más o menos clara entre habla y escritura —distinción que muy difícilmente se sostiene de forma tajante—, que aun entendiendo la escritura como notación de la voz, como secundaria respecto al lenguaje —sin que por ello se tenga que rebajar la escritura a suplemento o copia sin valor—, aun en el caso de entender la escritura a modo tradicional o convencional, aun así, aquello que pone en juego la filosofía —como aquello que pone en juego la literatura, la ciencia, etc.— es demasiado complejo y extenso, está demasiado teñido de escritura, demasiado empapado de su estructuración y comunicación escrita como para que nos permitamos creer que eso que llamamos filosofía tiene en la escritura un mero utensilio secundario. Estamos ya en ese semi-paso, demasiado lejos del habla y demasiado cerca de la escritura como para pensar que esta sea independiente de los procesos de pensamiento, que esta quede al margen o sea simplemente algo secundario respecto a eso que llamamos pensar.

Si el filósofo es un escritor, la filosofía es una operación textual. Esta operación exige, quizá, también una archi-lectura; una lectura que no se limite a la notación y a la grafía —o al menos no en su sentido convencional—, una lectura para la que la escritura fonético-alfabética es solo un sistema más, para la que las diferentes

²⁰¹ *Op. cit.*, p. 200.

grafías, sean cuales sean los sistemas que propongan, son solo unos sistemas entre otros. Una archi-lectura que, a fin de cuentas, responda a la archi-escritura propuesta por Derrida. A partir de aquí, la filosofía no puede limitarse a buscar de forma exclusiva en los textos que se consideran parte de su *corpus* —quién y cómo se eligen las obras de ese *corpus* demandaría un trabajo imposible aquí—; la filosofía, como operación de lectura, lee *todos* los textos y también todo aquello que no remite a la grafía o a la notación en sentido estricto, por más que entre las palabras y las cosas no hay heterogeneidad posible, por más que no hay lenguaje que «diga» un cuadro o un rostro. La filosofía tiene como cometido quemar la letra. Que esa operación de lectura no agote lo Real, que quemar la letra no implique quemar las cosas, es también lo que la salva y lo que le permite, siempre, seguir golpeándose la cabeza contra los muros, des-limitar el límite.

La huella digital

Byung-Chul Han parte de la etimología de la palabra «digital» para argumentar la conexión entre el sistema virtual del llamado «giro digital» con el sistema capitalista y las políticas neoliberales, donde el único parámetro que cuenta es el rédito y el saldo positivo de esa apuesta suicida en la que se basa el absolutismo de la mercadotecnia. «La palabra “digital” refiere al dedo (*digitas*), que ante todo *cuenta*»²⁰². Para este autor, las redes sociales son más cuestión de un yo narcisista que de compartir o comunicar con el otro. No nos vamos a colocar aquí ni del lado de los abanderados de la libertad sin límites de esa especie de derroche y desborde democrático que parece llegar vía red ni del lado de aquellos que aprovechan la velocidad con la que el mundo está cambiando para cantar una vez más la vieja tonada del apocalipsis a la vuelta de la esquina. El «giro digital» no hace más que ampliar, señalar, problematizar campos que siempre han sido problemáticos; se trata, como casi siempre, de problemas viejos vistos con ojos nuevos. Ninguna de las problemáticas —ya sea a nivel de seguridad, política, intimidad, comunicación, etc.— que corren paralelas a la virtualización que supone ese «giro», son cuestiones nuevas. De todas esas cuestiones, la que aquí nos interesa es

²⁰² *En el enjambre*. Traducción al español de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2014, p. 60.

aquella que tiene que ver con la escritura, el lenguaje, el habla y la voz como presencia; todo lo que afecta a la configuración de ese nuevo sujeto 2.0 que parece proponer esta epocalidad que tan solo acaba de arrancar.

Lo primero que habría que dejar claro es que el mundo virtual, la red, no es un terreno libre de marcas, no es, en absoluto, el ámbito de la libertad total. La mayoría de los internautas se mueven por surcos bien marcados —excepto aquellos que circulan por la red Tor²⁰³ y similares—, tienen sus avenidas y autopistas claramente señalizadas. Otra cuestión a desmontar tiene que ver con la información. Como bien se sabe, el exceso de información no produce más que agotamiento, no produce otra cosa que ruido; la información no está directamente relacionada con la verdad, ni con el criterio, ni con el saber. Hasta aquí, por la tanto, dos mitos a derribar: la libertad y la información. No hay nada de esto dado de antemano en la red. Muy al contrario, la desinformación y el simulacro de libertad son allí —como aquí— norma. Hay, en este agotamiento de la información²⁰⁴, dos cuestiones que debemos tener en cuenta: por un lado, surge la «teoría» contra las teorías, la idea de que son los datos los que reflejan la realidad, que no es preciso ningún constructo teórico, sino que basta cotejar datos para manejarse con la realidad; que incluso la cantidad ingente de datos que manejamos son imposibles de manejar por ninguna teoría, y todo ello se defiende como si no se supiese que los datos se recolectan, se criban y se construyen, que no hay dato «natural» posible. No hay «mero dato», la misma señalización o recolección de un dato, de un hecho, responde ya a un constructo.

La otra cuestión a tener en cuenta es que el agotamiento de la información, esa saturación de datos, gripa —por decirlo en términos mecánicos— ese motor llamado razón analítica. Ante la avalancha de datos e imágenes diarias no sirve ya una forma de racionalizar o de analizar hasta ahora considerada válida e incluso preferible a otras. Dicho de otra forma: no podemos seguir leyendo de la misma manera. Ante estas

²⁰³ *The onion router*. Este tipo de transmisión de datos no revela la dirección IP del usuario, se trata de una forma de navegar por la red que no deja huella. Se creó para que los disidentes políticos que viven bajo regímenes absolutistas pudiesen compartir información sin sufrir represalias por parte del aparato del Estado, pero finalmente, y gracias al anonimato que proporciona, se ha convertido en un agujero negro donde se trafica con todo tipo de objetos e incluso con seres humanos. Que en muchos países —España incluida— no exista una regulación jurídica específica delata la latencia de la ley respecto de la realidad social.

²⁰⁴ IFS (*Information Fatigue Syndrom*). Señalada como enfermedad psíquica que se produce debido al desgaste que ocasiona el exceso de información.

cuestiones, el sujeto es considerado por muchos analistas no un yo presente e igual en todo momento, sino un cruce de virtualidades. A este nuevo sujeto le corresponde una nueva forma de entender y entenderse con el lenguaje. Como decíamos que decía Derrida, si escribimos de otra forma, tendremos que leer de otra forma. Habría también que agregar su viceversa: ya que leemos de otra forma, habrá que inscribir, rasgar, grabar un nuevo tipo de escritura.

La distinción tajante entre habla y escritura tampoco se mantiene en el mundo digital. En los «estados» de las redes sociales, la escritura es casi más efímera que la voz. Ni siquiera como notación se trata de institución durable, sino del piar de un pájaro. Ni siquiera hace falta echar mano de lo que ya ponía en juego algo como el telegrama o el dictáfono para pensar qué supone hoy y supondrá mañana que mediante programas de reconocimiento de voz el habla se convierta directamente en grafía en la pantalla del ordenador, que la comunicación con el otro se produzca a través de una voz que no escucha, de una voz muda, de un habla que se lee en la pantalla sin que el receptor acierte a reconocer si se trata de habla o de escritura.

La forma de leer, las formas de expresión, incluso la misma grafía de las palabras con supresión de vocales y recortes de letras, han originado una transformación a la hora de enfrentarse a la información, al texto, a la comunicación escrita. Estas transformaciones calan en todos los órdenes y afectan tanto al periodismo como a la literatura, al cine, a la enseñanza y a todo tipo de expresión, ya sea comunicativa o artística. En el fragmento que citábamos al comienzo de este texto, J.G. Ballard decía que vivimos en una gran novela. Ya no, ya ni siquiera vivimos dentro de una gran novela, sino en el interior de un videojuego de última generación. Cómo todas estas cuestiones del «giro digital» y de la era de la pantalla van a influir o conectar con el lenguaje, con la escritura, cómo va a convivir el mundo virtual con el mundo del texto, es algo que habrá que ver, que leer, que tener muy en cuenta.

También la cuestión de la presencia juega en este «giro» un papel clave, la presencia en ese mundo virtual donde nadie está nunca presente, donde todos somos máscaras anónimas, donde se optimiza constantemente el perfil pero nadie da la cara²⁰⁵.

²⁰⁵ Podríamos hablar de un «narcisismo de perfil». Narciso ya no contempla su rostro en el agua o en el espejo, sino que contempla ese perfil social que no se deja de optimizar; cuántas visitas, y cuántos «amigos» y cuantas menciones, y cuántas veces se comparte y se repite cualquier opinión que se dice-escribe en la red, porque de lo que se trata, a fin de cuentas, es de opinar sobre lo que sea, de tener un perfil omnipresente. Aquí, en este narcisismo, encontramos lazos con el sistema del capital. A fin de

Por supuesto, sería un error confundir presencia con inmediatez, pero también confundir presencia con carne, con cuerpo, con la materialidad de eso que se presenta. Desde luego, hay ahí, en ese espacio virtual, tras el advenimiento de ese nuevo giro, una nueva forma de pensar la presencia y el lenguaje. Si como apuntan algunos análisis —los más pesimistas— se constata un desplazamiento que va del ciudadano al consumidor, hacia un individuo atomizado, una especie de *Hikikomori*²⁰⁶ que forma isla consigo mismo; si vamos hacia un cuerpo-prótesis donde un complemento como las Google Glass, más que ver el mundo, nos ofrecen leerlo; si vamos hacia una no-sociedad donde seremos todo-ojos, donde todos vamos a ser observadores sin creernos observados, donde se puede ya reconstruir cada paso dado porque cada clic que hacemos en el ordenador deja tras de sí un rastro digital, una huella, como si esa recuperación de datos devolviese siempre la presencia del pasado, ese pasado que no podría ya considerarse absoluto; si vamos hacia un nivel de escritura fragmentaria y que se resuelve en mero titular que se sobrevuela a vista de pájaro y hacia un tipo de lectura rápida y en paralelo, habrá que ver cómo inciden estas cuestiones en lo que aquí estamos proponiendo como una escritura que engloba el habla y el lenguaje.

Por otro lado, si la virtualización y el «giro digital» —ahora según los análisis más entusiastas— va a suponer el advenimiento casi mesiánico de una democratización radical, donde en el *agora* ya no se tendrá derecho a voz sino a escritura, donde ya no habrá mediación ni representación, tendremos que atender también, y muy cuidadosamente, a qué nivel de lectura y de crítica se van a producir todas esas bondades.

Dejando los futuribles a un lado, respecto a lo que aquí nos interesa, la cuestión de la escritura, de cómo se lee y cómo se escribe, la cuestión de ese rodeo por los signos que nos constituye como sujetos —como sujetos no sujetos a una identidad fija—, vemos cómo el «giro digital» ha transformado el giro del lenguaje ya en otra cosa. Por supuesto, se sigue haciendo el mismo tipo de cine, se siguen escribiendo el mismo tipo

cuentas, el capitalismo no deja de ser un sistema basado en un fundamento narcisista. A fin de cuentas, el dinero por el dinero no deja de ser intercambio de fetiche, el dinero —cuando se entiende en sí mismo, sin ningún otro objeto que no sea su mera reproducción y ampliación— no deja de ser un sustituto de esa cosa —si se quiere, el falo lacaniano— que ha dejado un hueco inmenso que se agranda a medida que se intenta cubrir.

²⁰⁶ En Japón se designa con ese nombre al adolescente que se encierra en su cuarto rodeado de tecnología para vivir de lleno en el mundo virtual. Vendría a ser el nuevo Robinson del «giro digital».

de libros, se sigue impartiendo el mismo tipo de pedagogía, aunque todo esto haya quedado ya muy atrás. Sobre las repercusiones que pueda traer este giro sobre el giro, este «giro digital» sobre el «giro del lenguaje», es quizá demasiado pronto para preguntarse, es quizá demasiado tarde. Quizá no cabe ya pregunta alguna, quizá hacia ese lugar al que nos dirigimos, un texto como *De la gramatología*, no existe. Quizá estamos aquí invocando una presencia no presente, escribir y hablar como en eco sobre cuestiones ya sepultadas por la inmediatez de un presente perpetuo, de un tiempo sin dimensión y sin doblez. Quizá resta reconocer una sola cosa: el absolutismo del instante presente, el movimiento del clic. Ni siquiera, ya, la presencia; sino un presente vaciado incluso de sí mismo, un presente todo ruido.

Un epílogo, no obstante

Nos preguntábamos en nuestra posible introducción si la solución adoptada por los rebeldes de la novela de Ray Bradbury es una solución que realmente salva a los libros de la quema, si en realidad memorizar y recitar *Guerra y paz* salva ese libro titulado *Guerra y paz*; si algo como ese libro se salva en el habla y en la voz; si ese libro sigue funcionando como literatura, como texto, como escritura al margen del oído interno y fuera de ese vacío de cráneo donde se lee. Incluso podríamos imaginar cómo continúa la novela de Bradbury, imaginar que esos rebeldes que luchan por salvar los libros de los bomberos pirómanos de *Fahrenheit 451* los transmiten por tradición oral a las siguientes generaciones, preguntarnos entonces si incluso manteniendo cada una de las palabras escritas por los autores, esas obras seguirían siendo aquellos libros, si seguirían siendo escritura. Podríamos incluso preguntarnos qué ocurriría si algunas de las generaciones posteriores decidiese o estuviese obligada a renunciar a todo material de notación, a toda forma de inscripción; qué ocurriría con los nuevos «textos» que, sin duda, aparecerían; si podríamos adivinar ahí una evolución contraria a la que siempre se ha supuesto por parte de los estudiosos de la literatura y de los historiadores de la escritura, si en lugar de un proceso que va de una supuesta oralidad a la escritura se dejaría aventurar ahí un proceso que llevase de la escritura hacia la oralidad. Como hemos visto, si seguimos lo expuesto por Derrida, esta pregunta por el origen como fuente y como esencia ni siquiera la plantearíamos, ya que no se trata de la notación o de la grafía, sino de la capacidad y la posibilidad de la articulación, del espaciamiento; de ese lenguaje que es, desde un primer momento, escritura en un sentido que excede la mera notación.

Dando ese semi-paso, no dando ese paso más allá, ese paso que no se puede dar, pero aventurando ese levantar el paso hacia ese lugar sin localización, hemos propuesto que, incluso desde una concepción de escritura como notación o grafía, la escritura no se deja reducir a copia o mero archivo, no se deja reducir a prótesis de la memoria. La escritura, incluso entendida como notación o mera grafía, estructura eso a lo que hemos llamado pensamiento. No es concebible una música de un cierto tipo sin la escritura, sin la escritura como elemento constituyente; como tampoco es imaginable

cierto tipo de texto científico, literario, legislativo, etc.

En relación a la filosofía, hemos llegado al punto de decir que el filósofo, o eso que se entiende por tal, es un escritor de conceptos. Con las discusiones que se quieran o las matizaciones que vengan al caso, lo que es importante es que lo que aquí estamos proponiendo como filosofía no tiene nada que ver con la discusión, ni siquiera con el diálogo, ni siquiera con llegar a cierto tipo de acuerdo, ni siquiera con ofrecer datos o algún método, y en ningún caso se trata de poner en bandeja la verdad de la Verdad, ofrecer la verdad del Dios, del Padre, de la Ley.

La relación del que escribe con lo que escribe es compleja; nunca del todo consciente. No se trata de poner la voz afuera, no se trata de archivar o anotar el pensamiento como el que apunta algo que conoce, que sabe y debe salvaguardar, sino que se trata de tejer el texto, un texto que siempre comienza a escribirse antes de inscribir la primera letra. La edificación del texto comienza mucho antes de colocar la primera piedra. Ni siquiera es un proceso en todo momento bajo control. Lo que aquí proponemos como filosofía es un juego entre textos, operaciones de lectura y de escritura que en ningún caso pasan por el habla o por un *cogito* que funcione a modo de centro emisor. La posibilidad de escritura frena el habla-máquina. Y es siempre, solo eso: mera posibilidad sin garantía de éxito. Como hemos dicho, no se trata de que la filosofía juegue con textos, sino de que la filosofía se juega *en* el texto. Y solo ahí.

BIBLIOGRAFÍA

- Alliez, É.: "Ontologie et logographie. La pharmacie, Platon et le simulacre" en Cassin, B. (Éd.): *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris:Seuil, 1992.
- Antonioni, M. (dir): *Abécédaire de Jacques Derrida*. Mons (Belgique):Sils Maria éditions, 2006.
- Barthes, Roland: *El placer del texto*. Trad. española de Nicolás Rosa. Madrid: Siglo XXI, 2007.
- Barthes, Roland: *El grado cero de la escritura*. Trad. española de N. Rosa. Madrid:Siglo XXI, 2005.
- Barthes, Roland: *El susurro del lenguaje*. Trad. española de C. Fernández Medrano. Barcelona:Paidós, 2009.
- Brogan, W.: "Plato's *Pharmakon*: Between Two Repetitions" en Silverman, H.J. (ed.): *Derrida and Deconstruction*. New York:Routledge, 1989.
- Byung-Chul Han: *En el enjambre*. Traducción al español de Raúl Gabás. Barcelona:Herder, 2014.
- Caputo, J. D.: *Deconstruction in a Nutshell*. New York, Fordham University Press, 1997. Traducción castellana: *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires:Editorial.
- Cuesta Abad, J.M. y Jiménez Heffernan, J. (eds.): *Teorías literarias del siglo XX*. Madrid:Akal, 2005.
- Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix: *¿Qué es filosofía?* Traducción al español de Thomas Kauf. Barcelona:Anagrama, 2005.
- Deleuze, Gilles: *Foucault*. Traducción al español de J. Vázquez Pérez. Barcelona:Paidós, 2007.
- Derrida, J.: *Prejuzgados. Ante la ley*. Traducción al español de J. Massó y F. Rampérez. Avarigani, 2011.
- Derrida, J.: *Posiciones*. Madrid:Editora Nacional, 2002.
- Derrida, J.: *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Madrid:Trotta, 2001.
- Derrida, J.: "Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento", en AA.VV.: *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Madrid:Arena Libros, 2007.
- Derrida, J.: "Sobrevivir", en J. Derrida et al.: *Deconstrucción y crítica*. Traducción al español de Mariano Sánchez Ventura. Madrid:Siglo XXI, 2010.
- Derrida, J.: *Márgenes de la filosofía*. Traducción al español de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 2010. Derrida, J.: *El tiempo de una tesis*. Traducción al español de C. Peretti, P. Peñalver y B. Mazzoldi. Madrid:Anthropos, 2011. 3ª edición.
- Derrida, J.: *Políticas de la amistad. El oído de Heidegger*. Traducción al español de P. Peñalver y F. Vidarte. Madrid:Trotta, 1998.
- Derrida, J.: "Nos-otros griegos", en Cassin, B. (ed.): *Nuestros griegos y sus modernos*. Buenos Aires:Manantial, 1994. Derrida, J.: "La farmacia de Platón" en *La diseminación*. Traducción al español de J.M. Arancibia. Madrid:Fundamentos, 1997, 7ª ed.
- Derrida, J.: *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. México, Siglo XXI, 2001, 2ª ed. aumentada
- Derrida, J.: *Khôra*. Traducción al español de Horacio Pons. Buenos Aires:Amorrortu, 2011.
- Derrida, J. : *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967. (*La escritura y la diferencia*. Traducción al español de P. Peñalver. Barcelona:Anthropos, 1989.)
- Derrida, J.: *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967. (*De la gramatología*. Traducción al español de O. del Barco & C. Ceretti. Buenos Aires:Siglo Veintiuno, 1998, 5ª ed.)
- Derrida, J.: *Voyous*. Paris, Galilée, 2203. (*Canallas*. Traducción al español de C. de Peretti. Madrid:Trotta, 2005.)
- Derrida, J.: "Auto-immunités, suicides réels et symboliques. Un dialogue avec Jacques Derrida", en Derrida, J. &
- Habermas, J. : *Le "concept" du 11 septembre. Dialogues à New York (octobredécembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Paris:Galilée, 2004. ("Autoinmunidad : suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida", en G. Borradori: *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Traducción al español de J.J. Botero y L. E. Hoyos. Madrid:Taurus, 2003.)
- Derrida, J. : "Comment ne pas parler. Dénégations" en *Psyché*. Paris:Galilée, 1987. (Traducción castellana de P. Peñalver: "Cómo no hablar. Denegaciones" en Derrida, J.: *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona:Proyecto A ediciones, 1997.)
- Derrida, J.: *Sauf le nom*. Paris:Galilée, 1993.

- Derrida, J. : "Foi et savoir. Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison" en Derrida, J. & Vattimo, G. (dirs.) : *La religion*. Paris:Seuil, 1996. *Foi et savoir*, suivi de *Le siècle et le pardon*. Paris, Seuil, 2000. (Traducción castellana de C. de Peretti y P. Vidarte:"Fe y saber. Las dos fuentes de la 'religión' en los límites de la mera razón" en Derrida, J. & Vattimo, G. (dirs.): *La religión*. Madrid:PPC, 1996. También en Derrida, J.: *El siglo y el perdón*, seguido de *Fe y saber*. Buenos Aires:Ediciones La Flor, 2006.
- Derrida, J. : "Avances" en MARGEL, S.: *Le tombeau du dieu artisan. Sur Platon*. Paris:Minuit, 1995.
- Derrida, J.: *Dar la muerte*. Traducción al español de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona:Paidós, 2006.
- Derrida, J. & Malabou, C.: *La contre-allée*. Paris:La Quinzaine littéraire-Louis Vuitton, 1999.
- Derrida, J. et al.: *Teoría literaria y deconstrucción*. Madrid, Arco Libros, 1990.
- Escudero, Jesús: *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona:Herder, 2009.
- Ferraris, M.: *Introducción a Derrida*. Traducción al español de Luciano Padilla López. Buenos Aires:Amorrortu, 2006.
- Ferro, Roberto: *Derrida, una introducción*. Buenos Aires:Quadrata, 2009.
- Foucault, Michel: *El pensamiento del afuera*. Traducción al español de M.Arranz. Valencia:Pre-Textos, 2004.
- Foucault, Michel: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Traducción al español de F. Fuentes, 2004. Barcelona:Paidós.
- Foucault, Michel: *De lenguaje y literatura*. Traducción al español de I. Herrera. Barcelona:Paidós, 1996.
- Foucault, Michel: *Sobre la Ilustración*. Traducción al español de J. De la Higuera, E. Bello y A. Campillo, 2006. Madrid:Tecnos.
- Foucault, Michel: *Obras esenciales*. Barcelona:Paidós, 2012.
- Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris:Gallimard, 1961.
- Foucault, Michel: *Naissance de la clinique*. France:P.U.F, 1963.
- Foucault, Michel: *Les mots et les choses*. Paris:Gallimard, 1966.
- Foucault, Michel: *L'archéologie du savoir*. Paris:Gallimard. (*La arqueología del saber*. Traducción al español de A. Garzón del Camino. Madrid:Siglo XXI), 1969.
- Foucault, Michel: *L'ordre du discours*. Paris:Gallimard. *El orden del discurso*. Traducción al español de A. González. Barcelona:Tusquets, 1971.
- Foucault, Michel: *Surveiller et punir*. Paris:Gallimard, 1971.
- Foucault, Michel: *Histoire de la sexualité*. Paris:Gallimard, 1976-84.
- García Bacca, Juan David: *Filosofía de la música*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*. Traducción al español de J.E. Rivera. Madrid:Trotta, 2012.
- Heidegger, Martin: *Tiempo y ser*. Traducción al español de M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque. Madrid:Tecnos, 2011.
- Heidegger, Martin: *Caminos de bosque*. Traducción al español de H. Cortés y A. Leyte. Madrid:Alianza, 2010.
- Heidegger, Martin: *Ejercitación en el pensamiento filosófico*. Traducción al español de A. Ciria. Barcelona:Herder, 2011.
- Heidegger, Martin: *¿Qué significa pensar?* Traducción al español de R. Gabás. Madrid:Trotta, 2010.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche*. Traducción al español de J.L.Vermal. Barcelona:Ariel, 2013.
- Heidegger, Martin: *¿Qué es metafísica?* Traducción al español de H. Cortés y A. Leyte. Madrid:Alianza, 2006.
- Heidegger, Martin: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Madrid:Alianza, 2007.
- Heidegger, Martin: *Ontología:hermenéutica de la facticidad*. Madrid:Alianza, 2008.
- Heidegger, Martin: *Parménides*. Barcelona: Akal, 2005.
- Heidegger, Martin: *Heráclito*. Traducción al español de C.E. Másmela. Buenos Aires:El hilo de Ariadna, 2012.
- Lévi-Strauss, Claude: *Tristes trópicos*. Traducción al español de Noelia Bastar. Barcelona:Paidós, 1988.
- Lévi-Strauss, Claude: *Mirar, escuchar, leer*. Trad. española de E. Calatayud. Madrid; Siruela, 1994.
- Leyte, Arturo: *Heidegger*. Madrid:Alianza, 2006.
- López Sáenz, M^a Carmen: "Roland Barthes a la luz de la filosofía hermenéutica" en aparte de la revista Estudios filosóficos. No 131. Vol. XLVI. Enero-Abril 1997.
- Lorax, N.: "Le retour de l'exclu" en Mallet, M.-L. (éd.): *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*. Paris:Galilée, 1994.

- Nasio, J.D.: *Enseñanza de 7 conceptos cruciales del psicoanálisis*. Traducción al español de Graciela Klein. Barcelona:Gedisa, 1996. 4ª edición.
- Peeters, B.: *Derrida*. Traducción al español de Gabriela Villalba. Buenos Aires:Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Peñalver, P.: *La desconstrucción. Escritura y filosofía*. Barcelona:Montesinos, 1990.
- Peretti, C.: *Jacques Derrida: Texto y desconstrucción*. Barcelona:Anthropos, 1989.
- Peretti, C. & Vidarte, P.: *Derrida*. Madrid:Orto, 1998.
- Peretti, C. de & Vidarte, P. : "Héllas, hélas!", en Mallet, M.-L. & Michaud, G. (éds.) : *Derrida*. Paris:L'Herne, 2004.
- Platón: *Fedro*. Edición y traducción de Martínez Hernández, E. Lledó, García Gual. Barcelona:RBA/Gredos, 2007.
- Platón: *Timeo*. Barcelona:RBA/Gredos, 2007.
- Platón: *Apología de Sócrates*. Edición y traducción de J. Calonge, E. Lledó, García Gual. Barcelona:RBA/Gredos, 2007.
- Powell, J.: *Derrida para principiantes*. Buenos Aires:Era Naciente, 1997.
- Ramond. Ch. : *Le vocabulaire de Derrida*. Paris:Ellipses, 2001.
- Reale, G.: *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Traducción al español de R.
- Rius y P. Salvat. Barcelona:Herder, 2004.
- Regazzoni, S.: *Nel nome di Chora. Da Derrida a Platone e al di là*. Genova:Il Melangolo, 2008.
- Ricoeur, Paul: *Historia y narratividad*. Trad. española de G. Aranzueque. Barcelona: Paidós, 1999.
- Sallis, J.: "De la Chôra" en Mallet, M.-L. (éd.): *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*. Paris:Galilée, 1994.
- Santiago, S.: *Glossario de Derrida*. Rio de Janeiro:Alves, 1976.
- Saussure, Ferdinand de: *Curso de lingüística general*. Traducción al español de Amado Alonso. Buenos Aires:Losada, 2002.
- Segovia, C.: "Sobrevivir al texto que viene. Aproximación sin clausura a *L'arrêt de mort* de Blanchot", en Madrid:Revista Neutral, n°2, 2012. http://revistanneutral.files.wordpress.com/2012/02/neutral_02_sobrevivir1.pdf
- Strathern P.: *Derrida en 90 minutos*. Traducción al español de J.A. Padilla Villate. Madrid, Siglo XXI, 2002.
- Thein, K.: "La décision de l'analogie. Remarque sur Derrida, lecteur de Platon" en *Revue Internationale de Philosophie* (Bruxelles), Oct. 1998/3, n° 205.
- Todorov, Tzvetan: *Poética estructuralista*. Trad. española de R. Pochtar. Madrid:Losada, 2004.
- Vattimo, Gianni: *Introducción a Heidegger*. Traducción al español de A. Báez. Barcelona:Gedisa, 2009.
- Vidarte, P.: "Técnica, *pharmakon* y escritura. Consideraciones desde la desconstrucción" en *Revista Éndoxa* UNED:Madrid, n° 11 (1999).
- Vidarte, Paco: *¿Qué es leer? La invención del texto en literatura*. Valencia:Tirant lo Blanch, 2006.
- Vidarte F.J. y Rampérez J.F.: *Filosofías del siglo XX*. Madrid:Síntesis, 2005.
- Vernant, J.P.: *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*. Traducción al español de Daniel Zadunaisky. Barcelona:Gedisa, 2001.
- Wolff, F.: "Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme" en Cassin, B. (Éd.): *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris, Seuil, 1992. Traducción castellana ya citada.

Vigo; Junio-Agosto de 2014

P.D: esta marca entre tal y tal fecha bastaría para echar por tierra lo defendido hasta aquí; porque cómo defender que un texto se escribe entre una fecha y otra, como si el texto comenzase a escribirse en un momento concreto, como si dejase de escribirse tal día y a tal hora, como si ese texto no se estuviese escribiendo mucho antes —ya quizá desde siempre—, como si no se siguiese escribiendo tras el cierre que lo enmarca pero no lo retiene.

Así que entre esas fechas cabe solo marcar cierta notación, cierto trabajo de inscripción que en ningún caso remite a la escritura de este texto, si no a una etapa dentro de esa escritura que ha comenzado mucho antes y seguirá tiempo después.

