

EL FIN DEL LIBRO Y EL COMIENZO DE LA ESCRITURA

Jacques Derrida

Traducción de O. Del Barco y C. Ceretti en DERRIDA, J., De la gramatología, Siglo XXI, México, 1998, pp. 11-35.

Sócrates, el que no escribe.

NIETZSCHE.

El problema del lenguaje, cualquiera que sea lo que se piense al respecto, nunca fue por cierto un problema entre otros. Empero nunca como en la actualidad ocupó como tal el horizonte mundial de las investigaciones más diversas y de los discursos más heterogéneos por su intención, su método y su ideología. Lo prueba la misma devaluación de la palabra "lenguaje", todo aquello que, por el crédito que se le concede, denuncia la cobardía del vocabulario, la tentación de seducir sin esfuerzo, el pasivo abandono a la moda, la conciencia de vanguardia, vale decir la ignorancia. Esta inflación del signo "lenguaje" es la inflación del signo mismo, la inflación absoluta, la inflación como tal. No obstante, por medio de una cara o de una sombra de sí misma, funciona aún como signo; esta crisis también es un síntoma. Indica, como a pesar suyo, que una época histórico-metafísica debe determinar finalmente como lenguaje la totalidad de su horizonte problemático. Debe hacerlo no sólo porque todo lo que el deseo había querido arrancar al juego del lenguaje se encuentra retomado en él, sino también porque simultáneamente el lenguaje se halla amenazado en su propia vida, desamparado, desamarrado por no tener ya límites, remitido a su propia finitud en el preciso momento en que sus límites parecen borrarse, en el momento en que deja de estar afirmado sobre sí mismo, contenido y delimitado por el significado infinito que parecía excederlo.

1. El programa

Ahora bien, merced a un lento movimiento cuya necesidad apenas se deja percibir, todo lo que desde hace por lo menos unos veinte siglos tendía y llegaba finalmente a unirse bajo el nombre de lenguaje, comienza a dejarse desplazar o, al menos, resumir bajo el nombre de escritura. Por una necesidad casi imperceptible, todo sucede como si, dejando de designar una forma particular, derivada, auxiliar, del lenguaje en general (ya sea que se lo entienda como comunicación, relación, expresión, significación, constitución del sentido o pensamiento, etc.), dejando de designar la película exterior, el doble inconsistente de un significante mayor, el significante del significante, el concepto de escritura comenzaba a desbordar la extensión del lenguaje. En todos

los sentidos de la palabra, la escritura comprendería el lenguaje. No se trata de que la palabra “escritura” deje de designar el significante del significante, sino que aparece bajo una extraña luz en la que “significante del significante” deja de definir la duplicación accidental y la secundariedad caduca. “Significante del significante” describe, por el contrario, el movimiento del lenguaje: en su origen, por cierto, pero se presiente ya que un origen cuya estructura se deletrea así -significante de un significante- se excede y borra a sí mismo en su propia producción. En él el significado funciona como un significante desde siempre. La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la apertura del juego. No hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje. El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego: actualmente el juego va hacia sí mismo borrando el límite desde el que se creyó poder ordenar la circulación de los signos, arrastrando consigo todos los significados tranquilizadores, reduciendo todas las fortalezas, todos los refugios fuera-de-juego que vigilaban el campo del lenguaje. Esto equivale, con todo rigor, a destruir el concepto de “signo” y toda su lógica. Sin lugar a dudas no es por azar que este desbordamiento sobreviene en el momento en que la extensión del concepto de lenguaje borra todos sus límites. Lo veremos más adelante: este desbordamiento y esta borratura tienen el mismo sentido, son un único y mismo fenómeno. Todo sucede como si el concepto occidental de lenguaje (en aquello que, por sobre su multivocidad y por sobre la oposición estrecha y problemática del habla y de la lengua, lo une en general a la producción fonemática o glosemática, a la lengua, a la voz, al oído, al sonido y al aliento, a la palabra) se mostrara actualmente como la apariencia o el disfraz de una escritura primera:[i] más fundamental que aquella que, antes de tal conversión, pasaba por ser el simple “suplemento del habla” (Rousseau). O bien la escritura nunca fue un simple “suplemento”, o bien es urgente construir una nueva lógica del “suplemento”. Esta urgencia es la que nos guiará más adelante en la lectura de Rousseau.

Estos disfraces no son contingencias históricas a las que se podría admirar o deplorar. Su movimiento fue absolutamente necesario, de una necesidad que no puede comparecer para ser juzgada delante de ninguna otra instancia. El privilegio de la foné no depende de una elección que habría podido evitarse. Responde a un momento de la economía (digamos de la “vida”, de la “historia” o del “ser como relación consigo”). El sistema del “oírse-hablar” a través de la sustancia fónica -que se ofrece como significante no-externo, no-mundano, por lo tanto no-empírico o 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.[ii]

Con un éxito desigual y esencialmente precario, este movimiento habría tendido en apariencia, como hacia su telos, a confinar la escritura en una función secundaria e instrumental: traductora de un habla plena y plenamente presente (presente consigo, en su significado, en el otro, condición, incluso, del tema de la presencia en general), técnica al servicio del lenguaje, portavoz, intérprete de un habla originaria, en sí misma sustraída a la interpretación.

Técnica al servicio del lenguaje: no recurrimos aquí a una esencia general de la técnica que nos sería familiar y nos ayudaría a comprender, como si se tratara de un ejemplo, el concepto estricto e históricamente determinado de la escritura. Por el contrario, creemos que un cierto tipo de pregunta por el sentido y el origen de la escritura precede o, al menos, se confunde con un determinado tipo de pregunta acerca del sentido y el origen de la técnica. Es por esta razón que nunca la noción de técnica aclarará simplemente la noción de escritura.

Todo sucede, entonces, como si lo que se llama lenguaje no hubiera podido ser en su origen y en su fin sino un momento, un modo esencial pero determinado, un fenómeno, un aspecto, una especie de la escritura. Y sólo hubiera tenido éxito en hacerlo olvidar, haciendo pasar una cosa por otra, en el curso de una aventura: como esta aventura misma. Una aventura al fin de cuentas bastante breve. Ella se confundiría con la historia que asocia la técnica y la metafísica logocéntrica desde hace cerca de tres milenios. Y ahora se aproximaría a lo que es propiamente su sofocación. En este caso, y sólo se trata de un ejemplo entre otros, a la muerte de la civilización del libro de la que tanto se habla y que se manifiesta, en primer lugar, por la proliferación convulsiva de las bibliotecas. Pese a las apariencias esta muerte del libro sólo anuncia, sin duda (y de una cierta manera desde siempre), una muerte del habla (de un habla que, pretendidamente se dice plena) y una nueva mutación en la historia de la escritura, en la historia como escritura. La anuncia a algunos siglos de distancia, y es en esta escala que debe calcularse, con la precaución de no desatender la calidad de una duración histórica muy heterogénea: tal es la aceleración, y tal su sentido cualitativo, que sería, por otra parte, engañoso evaluarlo prudentemente según ritmos pasados. Indudablemente, "muerte del habla" es aquí una metáfora: antes de hablar de desaparición es preciso pensar en una nueva situación del habla, en su subordinación dentro de una estructura de la que ya no será arconte.

Afirmar de esta manera que el concepto de escritura excede e implica el de lenguaje, supone una determinada definición del lenguaje y de la escritura. Si no intentáramos justificarla cederíamos al movimiento de inflación que acabamos de señalar, el que también se ha apoderado de la palabra "escritura" y no fortuitamente. Desde hace un tiempo, aquí y allá, por un gesto y según motivos profundamente necesarios, cuya degradación sería más fácil denunciar que descubrir su origen,

se decía “lenguaje” en lugar de acción, movimiento, pensamiento, reflexión, conciencia, inconsciente, experiencia, afectividad, etcétera. Se tiende ahora a decir “escritura” en lugar de todo esto y de otra cosa: se designa así no sólo los gestos físicos de la inscripción literal, pictográfica o ideográfica, sino también la totalidad de lo que la hace posible; además, y más allá de la faz significativa, también la faz significada como tal; y a partir de esto, todo aquello que pueda dar lugar a una inscripción en general, sea o no literal e inclusive si lo que ella distribuye en el espacio es extraño al orden de la voz: cinematografía, coreografía, por cierto. pero también “escritura” pictórica, musical, escultórica, etc. Se podría hablar también de una escritura atlética y con mayor razón, si se piensa en las técnicas que rigen hoy esos dominios, de una escritura militar o política. Todo esto para describir no sólo el sistema de notación que se aplica secundariamente a esas actividades sino la esencia y el contenido de las propias actividades. También es en este sentido que el biólogo habla hoy de escritura y de pro-grama a propósito de los procesos más elementales de la información en la célula viva. En fin, haya o no límites esenciales, todo el campo cubierto por el programa cibernético será un campo de escritura. Aun suponiendo que la teoría de la cibernética pueda desprenderse de todos los conceptos metafísicos -hasta del concepto de alma, de vida, valor, elección, memoria- que anteriormente han servido para oponer la máquina al hombre,[iii] tendrá que conservar, hasta que sea denunciada su pertenencia histórico-metafísica, la noción de escritura, de huella, de grama o de grafema. Incluso antes de ser determinado como humano (con todos los caracteres distintivos que siempre se han atribuido al hombre, y todo el sistema de significación que ellos implican) o como a-humano, el grama -o el grafema- dará así el nombre al elemento. Elemento sin simplicidad. Elemento, ya sea que se lo entienda como medio ambiente o como átomo irreductible, de la archi-síntesis en general, de aquello que tendríamos que prohibirnos definir en el interior del sistema de oposiciones de la metafísica, de aquello que, en consecuencia, incluso no tendríamos que llamar la experiencia en general, ni siquiera el origen del sentido en general.

Esta situación se anunció ya desde siempre. ¿Por qué está en vías de hacerse reconocer como tal y posteriormente? Este problema exigiría un interminable análisis. Tomemos simplemente algunos puntos de referencia para introducir un propósito limitado como el nuestra. Ya hicimos alusión a la matemática teórica: su escritura, ya se la entienda como grafía sensible (y esto supone ya una identidad, por tanto una idealidad de su forma, lo que en principio vuelve absurda la noción tan corrientemente admitida de “significante sensible”), como síntesis ideal de los significados, como huella operatoria a un nivel distinto o, inclusive, más profundamente, que se la entienda como el pasaje de unos a otros, nunca estuvo ligada a una producción fonética. En el interior de las culturas que practican la escritura llamada fonética, la matemática no es solamente un enclave. Esto es señalado por todos los historiadores de la escritura: recuerdan al mismo tiempo las imperfecciones de la escritura alfabética que durante mucho tiempo fue considerada como la escritura más cómoda y “la más inteligente”. [iv] Este enclave es también el lugar donde la

práctica del lenguaje científico niega, desde su interior y de una manera cada vez más profunda, el ideal de la escritura fonética y toda su metafísica implícita (la metafísica), vale decir, en particular, la idea filosófica de episteme; también la de istoría, que es profundamente solidaria con la anterior, a pesar de la disociación o la oposición que las ha vinculado en el curso de una fase de su camino común. La historia y el saber, istoría y episteme, estuvieron siempre determinados (y no sólo a partir de la etimología o la filosofía) como vías oblicuas con miras a la reapropiación de la presencia.

Pero más allá de la matemática teórica, el desenvolvimiento de las prácticas de la información extiende ampliamente las posibilidades del “mensaje”, hasta un punto tal en que éste ya no es la traducción “escrita” de un lenguaje, vehículo de un significado que podría permanecer hablado en su integridad. Esto ocurre simultáneamente con una extensión de la fonografía y de todos los medios de conservar el lenguaje hablado, de hacerlo funcionar al margen de la presencia del sujeto parlante. Este desenvolvimiento, junto al de la etnología y al de la historia de la escritura, nos enseña que la escritura fonética, ámbito de la gran aventura metafísica, científica, técnica y económica de Occidente, está limitada en el tiempo y el espacio, se limita ella misma en el preciso momento en que está en camino de imponer su ley a las únicas áreas culturales que todavía se le escapaban. Pero esta conjunción no fortuita de la cibernética y de las “ciencias humanas” nos remite desde la escritura a una conmoción más profunda.

2. El significante y la verdad

La “racionalidad” -tal vez sería necesario abandonar esta palabra, por la razón que aparecerá al final de esta frase- que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un logos e inaugura la destrucción, no la demolición sino la des-sedimentación, la des-construcción de todas las significaciones que tienen su fuente en este logos. En particular la significación de verdad. Todas las determinaciones metafísicas de la verdad e incluso aquella que nos recuerda Heidegger, por sobre la onto-teología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del logos o de una razón pensada en la descendencia del logos, en cualquier sentido que se lo entienda: en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido post-hegeliano. Ahora bien, en este logos el vínculo originario y esencial con la phoné nunca fue roto. Sería fácil demostrarlo y más adelante intentaremos precisarlo. Tal como se la ha determinado más o menos implícitamente, la esencia de la phoné sería inmediatamente próxima

de lo que en el “pensamiento” como logos tiene relación con el “sentido”, lo produce, lo recibe, lo dice, lo “recoge”. Si por ejemplo para Aristóteles “los sonidos emitidos por la voz (ta en th fvnh) son los símbolos de los estados del alma (payhmata thw cgxhw), y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz” (De la interpretación 1, 16 a 3), es porque la voz, productora de los primeros símbolos, tiene una relación de proximidad esencial e inmediata con el alma. Productora del primer significante, no se trata de un simple significante entre otros. Significa el “estado de alma” que a su vez refleja o reflexiona las cosas por semejanza natural. Entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o de significación natural; entre el alma y el logos una relación de simbolización convencional. Y la convención primera, la que se vincularía inmediatamente con el orden de la significación natural y universal, se produciría como lenguaje hablado. El lenguaje escrito fijaría convenciones que ligan entre sí otras convenciones.

“Así como la escritura no es la misma para todos los hombres, las palabras habladas tampoco son las mismas, mientras que los estados del alma de los que esas expresiones son inmediatamente los signos (shmeûa p vdw) son idénticos en todos, así como son idénticas las cosas de las cuales dichos estados son imágenes” (16a. La bastardilla es nuestra).

Las afecciones del alma, expresando naturalmente las cosas, constituyen una especie de lenguaje universal que por consiguiente puede borrarse a sí mismo. Es la etapa de la transparencia. En ciertas oportunidades Aristóteles puede omitirla sin riesgo.[v] En todos los casos la voz es la más próxima del significado, ya sea que se lo determine rigurosamente como sentido (pensado o vivido) o menos precisamente como cosa. Frente a lo que ligaría indisolublemente la voz al alma o al pensamiento del sentido significado, vale decir a la cosa misma (ya sea que se lo realice según el gesto aristotélico que acabamos de señalar o según el gesto de la teología medieval que determina la res como cosa creada a partir de su eidos, de su sentido pensado en el logos o entendimiento infinito de Dios), todo significante, y en primer lugar el significante escrito, sería derivado. Siempre sería técnico y representativo. No tendría ningún sentido constituyente. Tal derivación es el origen de la noción de “significante”. 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. Dicha noción permanece por lo tanto en la descendencia de ese logocentrismo que es también un fonocentrismo: proximidad

absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido. Hegel demuestra muy bien el extraño privilegio del, sonido en la idealización, la producción del concepto y la presencia consigo del sujeto.

“Ese movimiento ideal, por medio del cual se dirá, se manifiesta la simple subjetividad, el alma del cuerpo resonante, la oreja lo percibe de la misma manera teórica en que el ojo percibe el color o la forma; la interioridad del objeto se convierte así en la del sujeto” (Estética, III, 1).

“. . . Por el contrario la oreja, sin volverse prácticamente hacia los objetos, percibe el resultado de ese temblor interior del cuerpo mediante el cual se manifiesta y se muestra, no la figura material sino una primera idealidad que viene del alma” (ibíd).

Lo dicho del sonido en general vale con mayor razón para la fonía, por cuyo intermedio el sujeto, merced al oírse-hablar -sistema indisociable-, se afecta a sí mismo y se vincula consigo en el elemento de la idealidad.

Se presiente desde ya que el fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia, con todas las sub-determinaciones que dependen de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como eidos, presencia como substancia/esencia/existencia [ousía] presencia temporal como punta [stigma] del ahora o del instante [nun], presencia en sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, íter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.). El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia. En la medida en que dicho logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano, lo mantiene quizá dentro de esta época de la onto-teología, dentro de esta filosofía de la presencia, es decir de la filosofía. Lo cual significaría tal vez que no se sale de la época cuya clausura puede esbozarse. Los movimientos de la pertenencia o de la no-pertenencia a la época son muy sutiles, las ilusiones son muy fáciles en este sentido como para que se pueda resolver aquí en definitiva.

Así la época del logos rebaja la escritura, pensada como mediación de mediación y caída en la exterioridad del sentido. A esta época pertenecería la diferencia entre significado y significante o, al menos, la extraña distancia de su “paralelismo” y la exterioridad, por reducida que sea, del uno al otro. Esta pertenencia está organizada y jerarquizada en una historia. La diferencia entre significado y significante pertenece de manera profunda e implícita a la totalidad de la extensa época que abarca la historia de la metafísica, y de una manera más explícita y sistemáticamente articulada a la época más limitada del creacionismo y del infinitismo cristiano cuando éstos se apropian de los recursos de la conceptualidad griega. Esta pertenencia es esencial e irreductible: no se puede conservar la utilidad o la “verdad científica” de la oposición estoica, y luego medieval, entre signans y signatum sin traer también a sí todas sus raíces metafísico-teológicas. A estas raíces no sólo pertenece -y esto ya es mucho- la distinción entre lo sensible y lo inteligible con todo lo que ella domina, a saber, la metafísica en su totalidad. Y esta distinción es aceptada en general como algo sobreentendido por los lingüistas y semiólogos más atentos, por los mismos que piensan que la cientificidad de su trabajo comienza donde termina la metafísica. Por ejemplo:

"El pensamiento estructuralista moderno lo ha establecido claramente: el Lenguaje es un sistema de signos, la lingüística es parte integrante de la ciencia de los signos, la semiótica (o, con palabras de Saussure, la semiología). La definición medieval -aliquid stae pro alíquo- que nuestra época ha resucitado, se mostró siempre válida y fecunda. De tal modo que el rasgo constitutivo de todo signo en general y del signo lingüístico en particular, reside en su carácter doble: cada unidad lingüística es bipartita e implica dos aspectos; uno sensible y el otro inteligible -por una parte el signans (el significante de Saussure) por la otra el signatum (el significado). Estos dos elementos constitutivos del signo lingüístico (y del signo en general) se suponen y se requieren necesariamente uno al otro.”[vi]

Pero a estas raíces metafísico-teológicas se vinculan muchos otros sedimentos ocultos. La “ciencia” semiológica o, más limitadamente, lingüística, no puede mantener la diferencia entre significante y significado -la idea misma de signo- sin la diferencia entre lo sensible y lo aquí inteligible, por cierto, pero tampoco sin conservar al mismo tiempo, más profunda e implícitamente, la referencia a un significado que pudo “tener lugar”, en su inteligibilidad, antes de toda expulsión hacia la exterioridad del aquí abajo sensible. En tanto cara de inteligibilidad pura aquél remite a un logos absoluto al cual está inmediatamente unido. Ese logos absoluto era en la

teología medieval una subjetividad creadora infinita: la cara inteligible del signo permanece dada vuelta hacia el lado del verbo y de la cara de Dios.

No se trata naturalmente de “rechazar” esas nociones: son necesarias y, al menos en la actualidad y para nosotros, nada es pensable sin ellas. Se trata ante todo de poner en evidencia la solidaridad sistemática e histórica de conceptos y de gestos de pensamiento que muchas veces se cree poder separar inocentemente. El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Tal vez nunca termine. Sin embargo, su clausura histórica está esbozada.

Tanto menos debemos renunciar a esos conceptos puesto que nos son indispensables para conmover hoy la herencia de la que forman parte. En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que desconstruye, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten desconstituir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innominable, el resplandor del más allá de la clausura. Aquí el concepto de signo es ejemplar. Acabamos de señalar su pertenencia metafísica.

No obstante, sabemos que la temática del signo es desde hace casi un siglo el trabajo de agonía de una tradición que pretendía sustraer el sentido, la verdad, la presencia, el ser, etc., al movimiento de la significación. Sospechando, según terminamos de hacer, de la diferencia entre significado y significante, o de la idea de signo en general, debemos precisar inmediatamente que no se trata de hacerlo a partir de una instancia de la verdad presente, anterior, exterior o superior al signo, a partir del lugar de la diferencia suprimida. Todo lo contrario. Nos preocupamos por lo que en el concepto de signo -que nunca ha existido ni funcionado fuera de la historia de la filosofía (de la presencia)- permanece sistemática y genealógicamente determinado por esta historia. Tal la causa por la que el concepto y en particular el trabajo de la desconstrucción, su “estilo”, permanecen por naturaleza expuestos a los malentendidos y al desconocimiento.

La exterioridad del significante es la exterioridad de la escritura en general y, más adelante, trataremos de demostrar que no hay signo lingüístico antes de la escritura. Sin esta exterioridad la idea de signo cae en ruinas. Como todo nuestro mundo y nuestro lenguaje se derrumbarían con ella, como su evidencia y su valor conservan, hasta un cierto punto de derivación, una indestructible solidez, sería poco inteligente concluir de su pertenencia a una época que hace falta “pasar a otra cosa” y desembarazarse del signo, de este término y de esta noción. Para percibir

convenientemente el gesto que esbozamos aquí será necesario entender de una nueva manera las expresiones “época”, “clausura de una época”, “genealogía histórica” y, en primer término, sustraerlas a todo relativismo.

De tal manera, en el interior de esta época, la lectura y la escritura, la producción o la interpretación de los signos, el texto en general, como tejido de signos, se dejan confinar en la secundariedad. Lo precede una verdad o un sentido ya constituidos por y en el elemento del logos. Incluso cuando la cosa, el “referente”, no está inmediatamente en relación con el logos de un dios creador donde ha comenzado por ser un sentido hablado-pensado, el significado tiene en todo caso una relación inmediata con el logos en general (finito o infinito), mediata con el significante, vale decir con la exterioridad de la escritura. Cuando parece suceder de una manera distinta es porque se ha deslizado una mediación metafórica en la relación y ha simulado su inmediatez: la escritura de la verdad en el alma, opuesta por el Fedro (278 a) a la mala escritura (a la escritura en el sentido “propio” y corriente, a la escritura “sensible”, “en el espacio”), el libro de la naturaleza y la escritura de Dios, en la Edad Media en particular; todo lo que funciona como metáfora en dichos discursos confirma el privilegio del logos y funda el sentido “propio” concedido entonces a la escritura: signo significando un significante que significa a su vez una verdad eterna, verdad eternamente pensada y dicha en la proximidad de un logos presente. La paradoja a la que es preciso estar atentos es la siguiente: la escritura natural y universal, la escritura inteligible e intemporal es denominada de esta forma mediante una metáfora. La escritura sensible, finita, etc., es designada como escritura en un sentido propio: es, por lo tanto, pensada del lado de la cultura, de la técnica y del artificio: procedimiento humano, astucia de un ser encarnado por accidente o de una criatura finita. Por supuesto esta metáfora permanece enigmática y remite a un sentido “propio” de la escritura como primera metáfora. Este sentido “propio” todavía permanece impensado por los sostenedores de dicho discurso. Por lo tanto no se trataría de invertir el sentido propio y el sentido figurado sino de determinar el sentido “propio” de la escritura como la metafóricidad en sí misma.

En “El simbolismo del libro”, hermoso capítulo de *Literatura europea y Edad Media latina*, E. R. Curtius describe con una gran riqueza de ejemplos la evolución que conduce desde el Fedro a Calderón., hasta parecer “invertir la situación” mediante la “nueva consideración de la que gozaba el libro”. Sin embargo parece que esta modificación, por más importante que sea, cubre una continuidad fundamental. Así como en el caso de la escritura de la verdad en el alma en Platón, en la Edad Media es a una escritura entendida en sentido metafórico, vale decir una escritura natural, eterna y universal, el sistema de la verdad significada, a la que se reconoce en su dignidad. Lo mismo que en el Fedro continúa oponiéndosele una cierta escritura degradada. Sería necesario escribir una historia de esta metáfora que opone siempre la escritura divina o natural a

la inscripción humana y laboriosa, finita y artificiosa. En ella sería preciso articular rigurosamente las etapas señaladas por los puntos de referencia que acumulamos aquí, seguir el tema del libro de Dios (naturaleza o ley, en verdad ley natural) a través de todas sus modificaciones. El rabino Eliezer dijo:

“Si todos los mares fueran de tinta y todos los estanques estuvieran sembrados de cálamos, si el cielo y la tierra fueran pergaminos y todos los seres humanos ejercieran el arte de escribir, no agotarían la Torá que yo enseño; en su canto la Torá no resultaría disminuida en más de lo que puede sustraer al mar la punta del pincel.”[vii]

Galileo:

“La naturaleza está escrita en lenguaje matemático.”

Descartes:

“. . . para leer el gran libro del mundo. . .”

Cleante, en nombre de la religión natural, en los Diálogos... de Hume:

“Y este libro que es la naturaleza contiene un inmenso e inexplicable enigma, más que cualquier otro discurso o razonamiento inteligible.”

Bonnet:

“Me parece más filosófico presumir que nuestra tierra es un libro que el gran Ser ha dado a leer a inteligencias que nos son muy superiores, en el que ellas estudian profundamente los trazos infinitamente multiplicados y variados de su adorable sabiduría.”

G. H. von Schubert:

“Esta lengua hecha de imágenes y jeroglíficos, de la que se vale la suprema Sabiduría en todas sus revelaciones a la humanidad -que se vuelve a encontrar en el lenguaje, próximo, de la Poesía- y que en nuestra condición actual se parece más a la expresión metafórica del sueño que a la

prosa de la vigilia, puede preguntarse si esta lengua no es la verdadera lengua de la región superior. Si, mientras nos creemos despiertos, no estamos sumergidos en un sueño milenario o, al menos, en el eco de sus sueños, donde sólo percibimos de la lengua de Dios ciertas palabras aisladas y oscuras, como un durmiente percibe las conversaciones de su alrededor.”

Jaspers:

"El mundo es el manuscrito de otro mundo inaccesible a una lectura universal y que sólo la existencia descifra."

Debe evitarse, especialmente, descuidar las profundas diferencias que expresan todos estos usos de la misma metáfora. En la historia de este uso el corte más decisivo se produce en el momento en que se constituye, al mismo tiempo que la ciencia de la naturaleza, la determinación de la presencia absoluta como presencia consigo, como subjetividad. Es el momento de los Grandes racionalismos del siglo XVII. A partir de entonces la condenación de la escritura degradada y finita adquirirá otra forma. aquella en la cual aún vivimos: es la no-presencia consigo la que será denunciada. Así comenzará a explicarse la ejemplaridad del momento "rousseauiano" al que más adelante nos acercaremos. Rousseau repite el gesto platónico refiriéndose a un modelo distinto de la presencia: presencia consigo en el sentimiento, en el cogito sensible que lleva simultáneamente en sí la inscripción de la ley divina. Por una parte la escritura representativa, degradada, segunda, instituida, la escritura en su sentido propio y estrecho, es condenada en el Ensayo sobre el origen de las lenguas (ella "enerva" el habla; "juzgar del genio" mediante los libros es "querer pintar un hombre según su cadáver", etc.). En un sentido corriente la escritura es letra muerta, es portadora de la muerte. Ahoga la vida. Por otra parte, sobre la otra faz del mismo intento, la escritura en un sentido metafórico, la escritura natural, divina y viviente, es venerada; es igual en dignidad al origen del valor, a la voz de la conciencia como ley divina, al corazón, al sentimiento, etcétera.

"La Biblia es el más sublime de todos los libros . . . pero de todos modos es un libro . . . no es sobre algunas hojas dispersas donde sea necesario ir a buscar la ley de Dios, sino en el corazón del hombre, donde su mano se digna escribirla" (Lettre a Vernes).

"Si la ley natural sólo estuviera escrita en la razón de los hombres, sería poco capaz de dirigir la mayor parte de nuestras acciones. Pero está grabada en el corazón del hombre con caracteres imborrables. . . Es allí donde le grita . . ." (L'état de guerre).

La escritura natural está inmediatamente unida a la voz y al aliento. Su naturaleza no es gramatológica sino pneumatológica. Es hierática, está próxima a la santa voz interior de la Profesión de fe, a la voz que se oye volviendo hacia sí: presencia plena y veraz del habla divina en nuestro sentimiento interior:

“Mientras más penetro en mí mismo, más me interrogo y más leo estas palabras escritas en mi alma: sé justo y serás feliz . . . No extraigo estas reglas de los principios de una alta filosofía, sino que las encuentro en el fondo de mi corazón escritas por la naturaleza con caracteres indelebles.”

Habría mucho que decir en relación con el hecho de que la unidad nativa de la voz y de la escritura sea prescriptiva. El archi-habla es una escritura porque es una ley. Una ley natural. El habla inicial es entendida, en la intimidad de la presencia consigo, como voz del otro y como mandamiento.

Hay por lo tanto una escritura buena y una mala: la buena y natural, la inscripción divina en el corazón y el alma; la perversa y artificiosa, la técnica, exiliada en la exterioridad del cuerpo. Modificación interior al esquema platónico, escritura del alma y escritura del cuerpo, escritura del adentro y escritura del afuera, escritura de la conciencia y escritura de las pasiones, así como existe una voz del alma y una voz del cuerpo: “La conciencia es la voz del alma, las pasiones son la voz del cuerpo” (Profesión de fe). La “voz de la naturaleza”, la “santa voz de la naturaleza”, al confundirse con la inscripción y la prescripción divinas, hacen necesario volver permanentemente hacia ella, conversar en ella, dialogar entre sus signos, hablarse y responderse entre sus páginas.

“Se hubiera dicho que la naturaleza exponía ante nuestros ojos toda su magnificencia para ofrecernos el texto de nuestras conversaciones. ...” “Entonces cerré los libros. Sólo hay uno abierto para todos los ojos, el de la naturaleza. Es en ese inmenso y sublime libro donde aprendo a servir y adorar a su autor.”

La buena escritura siempre fue comprendida. Comprendida como aquello mismo que debía ser comprendido: en el interior de una naturaleza o de una ley natural, creada o no, pero pensada ante todo en una presencia eterna. Comprendida, por lo tanto, en el interior de una totalidad y envuelta en un volumen o un libro. La idea del libro es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significativo; esta totalidad del significativo no puede ser lo que es, una totalidad, salvo si una totalidad del significado constituida le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es

independiente de ella en su idealidad. La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura. Es la defensa enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la irrupción destructora de la escritura, contra su energía aforística, y, como veremos más adelante, contra la diferencia en general. Si distinguimos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia actualmente en todos los dominios, descubre la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos necesaria.

3. EL SER ESCRITO

La evidencia tranquilizadora en que debió organizarse y en la que debe aún vivir la tradición occidental, sería la siguiente. El orden del significado nunca es contemporáneo del orden del significante; a lo sumo es su reverso o su paralelo, sutilmente desplazado -el tiempo de un soplo-. Y el signo debe ser la unidad de una heterogeneidad, puesto que el significado (sentido o cosa, noema o realidad) no es en sí un significante, una huella: en todo caso no está constituido en su sentido por su relación con la huella posible. La esencia formal del significado es la presencia, y el privilegio de su proximidad al logos como phoné es el privilegio de la presencia. Respuesta ineluctable desde el momento en que se pregunta “¿qué es el signo?”, es decir cuando se somete el signo a la pregunta por la esencia, al “ti esti”. La “esencia formal del signo no puede determinarse sino a partir de la presencia. No es posible evitar esta respuesta, salvo recusando la forma misma de la pregunta y comenzando a pensar que es signo esa mal nombrada, la única que escapa a la pregunta instituidora de la filosofía: “¿Qué es...?”[viii]

A radicalizar los conceptos de interpretación, de perspectiva, de evaluación, de diferencia y todos los motivos “empiristas” o no filosóficos que a lo largo de la historia de Occidente no han dejado de atormentar a la filosofía y que no han tenido sino la debilidad, por otra parte ineluctable, de producirse en el campo filosófico, Nietzsche, lejos de permanecer simplemente (con Hegel y tal como lo querría Heidegger) dentro de la metafísica, habría contribuido con fuerza a liberar el significante de su dependencia o de su derivación en relación al logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido que se lo entienda. La lectura y por lo tanto la escritura, el texto, serían para Nietzsche operaciones “originarias”[ix] (ponemos esta palabra entre comillas por razones que aparecen más adelante) respecto de un sentido al que en principio no tendrían que transcribir o descubrir, que no sería por tanto una verdad significada en el elemento original y la presencia del logos como topos noetós, entendimiento divino o estructura de necesidad apriorística. Para salvar a Nietzsche de una lectura de tipo heideggeriano es preciso

sobre todo que no se trate de restaurar o explicitar una “ontología” menos ingenua, intuiciones ontológicas profundas, que acceden a cierta verdad originaria, toda una fundamentalidad oculta bajo la apariencia de un texto empirista o pensamiento nietzscheano. Es preciso al contrario denunciar la “ingenuidad” de una apertura que no puede esbozar una salida fuera de la metafísica, que sólo puede criticar radicalmente la metafísica utilizando de un modo determinado, en un cierto tipo o estilo de texto, proposiciones que leídas en el corpus filosófico, vale decir, según Nietzsche, mal leídas o no leídas, siempre fueron y serán “ingenuidades”, signos incoherentes de pertenencia absoluta. Tal vez no sea entonces necesario sustraer a Nietzsche de la lectura heideggeriana, sino ofrecerlo totalmente, suscribir sin reservas esta interpretación; de una cierta manera y hasta el punto en que estando casi perdido el contenido del discurso nietzscheano para la pregunta por el ser, su forma reencuentra su singularidad absoluta, donde su texto exige otro tipo de lectura más fiel a su tipo de escritura: Nietzsche ha escrito aquello que ha escrito. Ha escrito que la escritura -y en primer término la suya- no está sometida originariamente al logos y a la verdad. Y que este sometimiento se ha producido en el transcurso de una época de la que nos será necesario desconstruir el sentido. Ahora bien, en esta dirección (pero sólo en ella, porque leída de una manera distinta la demolición nietzscheana permanece dogmática y como todas las destrucciones cautiva del edificio metafísico que pretende destruir. En este punto y en este orden de lectura las demostraciones de Heidegger y de Fink son irrefutables) el pensamiento heideggeriano no trastornaría sino, al contrario, volvería a establecer la instancia del logos y de la verdad del ser como *primum signatum*: en un determinado sentido significado “trascendental” (así como en la Edad Media se decía que lo trascendental -ens, unum, verum, bonum- era el *primum cognitum*) implicando por todas las categorías o todas las significaciones determinadas, por todo léxico y toda sintaxis, vale decir por todo significante lingüístico, que no se confundiría simplemente con ninguno de ellos, dejándose pre-comprender a través de cada uno, permaneciendo irreductible a todas las determinaciones epocales que sin embargo hace posibles, abriendo así la historia del logos y sólo siendo él mismo por medio del logos: es decir, no siendo nada antes y fuera del logos. El logos del ser, “el Pensamiento que obedece a la Voz del Ser”, [x] es el primero y el último recurso del signo, de la diferencia entre el signans y el signatum. Es preciso que exista un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea de algún modo absoluta e irreductible. No es un azar si el pensamiento del ser, como pensamiento de ese significado trascendental, se manifiesta por excelencia en la voz: es decir en una lengua de palabras. La voz se oye a sí misma -y esto es, sin duda, lo que se llama la conciencia- en lo más próximo de sí como supresión absoluta del significante: auto-afección pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no toma fuera de sí, en el mundo o en la “realidad”, ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad. Es la experiencia única del significado que se produce espontáneamente, del adentro de sí, y no obstante, en tanto concepto significado, dentro del elemento de la idealidad o de la universalidad. El carácter no-mundano de esta sustancia de expresión es constitutivo de tal

idealidad. La experiencia de la supresión del significante en la voz no es una ilusión entre otras - puesto que es condición de la idea de verdad-, pero mostraremos en otro lugar en qué se engaña. Este engaño es la historia de la verdad y no se lo puede disipar tan rápidamente. En la clausura de esta experiencia la palabra es vivida como unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, del concepto y de una sustancia de expresión transparente. Tal experiencia será considerada en su mayor pureza -y simultáneamente en su condición de posibilidad- como experiencia del "ser". La palabra "ser" o, en todo caso, las palabras que designan en lenguas diferentes el sentido del ser, serían junto con algunas otras una "palabra originaria" (Urwort [xi]), la palabra trascendental que aseguraría la posibilidad de ser-palabra a todas las otras palabras. Estaría pre-comprendida en todo lenguaje en tanto tal y -esta es la apertura de Sein und Zeit- únicamente esta pre-comprensión permitiría plantear la pregunta del sentido del ser en general por sobre todas las ontologías regionales y toda la metafísica: pregunta por la cual es inaugurada la filosofía (por ejemplo. en el Sofista) y que se deja cubrir por ésta, pregunta que repite Heidegger sometiendo a ella la historia de la metafísica. Heidegger recuerda sin cesar que indudablemente el sentido del ser no es la palabra "ser" ni el concepto de ser. Pero como dicho sentido no es nada fuera del lenguaje y del lenguaje palabras, está ligado, si no a tal o cual palabra, a tal o cual sistema de lenguas (concesso non dato), por lo menos a la posibilidad de la palabra en general. Y de su irreductible simplicidad. Por consiguiente se podría pensar que sólo queda decidir entre dos posibilidades. 1º Una lingüística moderna, es decir una ciencia de la significación que quebrara la unidad de la palabra y rompiera con su pretendida irreductibilidad, ¿tendría aún alguna relación con el "lenguaje"? Probablemente Heidegger dudaría. 2º A la inversa, ¿todo aquello que se medita tan profundamente bajo el nombre de pensamiento del ser o de pregunta por el ser no está encerrado en una vieja lingüística de la palabra que se practicaría así sin saberlo? Sin saberlo porque semejante lingüística, sea espontánea o sistemática, ha debido compartir siempre las presuposiciones de la metafísica. Ambas se mueven sobre el mismo terreno.

Está claro que la alternativa no podría ser tan simple.

Si por una parte la lingüística moderna permanece íntegramente encerrada en una conceptualidad clásica, si se sirve en particular e ingenuamente de la palabra ser y de todo lo que ella presupone, lo que en esta lingüística desconstruye la unidad de la palabra en general no puede ya ser circunscripto, según el modelo de las preguntas heideggerianas, tal como funciona potentemente desde el comienzo de Sein und Zeit, como ciencia óptica u ontología regional. En la medida en que la pregunta por el ser se une indisolublemente a la precomprensión de la palabra ser, sin reducirse a ella, la lingüística que trabaja en la desconstrucción de la unidad constituida de esa palabra no tiene ya que esperar, de hecho o de derecho, que la pregunta por el ser sea planteada para definir su campo y el orden de su dependencia.

No sólo su campo ya no es simplemente óptico, sino que los límites de la ontología que le corresponderían no tienen nada de regional. Y lo que decimos aquí de la lingüística o al menos de un cierto trabajo que puede hacerse en ella y gracias a ella, ¿no podemos decirlo de toda investigación en tanto que y en la medida rigurosa en, que vendría a desconstituir los conceptos-palabras fundadores de la ontología, del ser por privilegio? Fuera de la lingüística es en la investigación psicoanalítica donde esta perspectiva parece tener hoy las mayores posibilidades de ampliarse.

En el espacio rigurosamente delimitado de esta perspectiva dichas “ciencias”, no están ya dominadas por las preguntas de una fenomenología trascendental o de una ontología fundamental. Tal vez entonces se dirá, siguiendo el orden de las preguntas inauguradas por Sein und Zeit y radicalizando las preguntas de la fenomenología husserliana, que tal perspectiva no pertenece a la ciencia misma, que lo que parece producirse en un campo óptico o en una ontología regional no le pertenece de derecho y se reintegra ya a la pregunta misma por el ser.

Porque por otra parte es la pregunta por el ser la que plantea Heidegger a la metafísica. Y con ella la pregunta por la verdad, el sentido el logos. La meditación incesante de esta pregunta no restaura las certezas. Por el contrario, las expulsa hacia su propia profundidad, lo que es más difícil tratándose del sentido del ser de lo que a veces cree. Interrogando la vigilia de toda determinación del ser, quebrando las seguridades de la onto-teología, dicha meditación contribuye, de la misma manera que la lingüística más actual, a dislocar la unidad de sentido del ser, vale decir, en última instancia, la unidad de la palabra.

Así es como Heidegger, después de haber evocado la “voz del ser”, recuerda que es silenciosa, muda, insonora, sin palabra, originariamente a-fona (die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen...). La voz de las fuentes no se oye. Ruptura entre el sentido originario del ser y la palabra, entre el sentido y la voz, entre “la voz del ser” y la foné, entre el “llamado del ser” y el sonido articulado; semejante ruptura, que al mismo tiempo confirma y pone, en duda una metáfora fundamental al denunciar el desplazamiento metafórico, traduce perfectamente la ambigüedad de la situación heideggeriana frente a la metafísica de la presencia y del logocentrismo. Está comprendida en ésta y a la vez la transgrede. Pero es imposible dividirla. El mismo movimiento de transgresión la retiene a veces más acá del límite. Sería necesario recordar al contrario de lo que sugeríamos antes que el sentido del ser nunca es simple y rigurosamente para Heidegger un “significado”. No por azar este término no está empleado: quiere decir que el ser escapa al movimiento del signo, proposición que puede entenderse tanto como una repetición

de la tradición clásica o como desconfianza frente a una teoría metafísica o técnica de la significación. Por otra parte el sentido del ser no es literalmente ni “primero”, ni “fundamental”, ni “trascendental”, ya se lo entienda en un sentido escolástico, kantiano o husserliano. El desprendimiento del ser como “trascendiendo” las categorías del ente, la apertura de la ontología fundamental, son momentos necesarios pero provisorios. A partir de la Introducción a la metafísica Heidegger renuncia al proyecto y a la palabra ontología.[xii] La disimulación necesaria, originaria e irreductible del sentido del ser, su ocultamiento en la eclosión misma de la presencia, este retiro sin el que no habría incluso historia del ser que fuera totalmente historia e historia del ser, la insistencia de Heidegger en señalar que el ser no se produce como historia sino por el logos y que no es nada fuera de él, la diferencia entre el ser y el ente, todo esto indica que, fundamentalmente, nada escapa al movimiento del significante y que, en última instancia, la diferencia entre el significado y el significante no es nada. Esta proposición transgresiva, no siendo estimada en un discurso previo, corre el riesgo de formular la regresión misma. Es preciso entonces pasar por la pregunta por el ser tal como es planteada por Heidegger y sólo por él, en y más allá de la onto-teología, para acceder al pensamiento riguroso de esta extraña no-diferencia y determinarla correctamente. Que el “ser”, tal como está fijado en sus formas sintácticas y lexicológicas generales en el interior del área lingüística y de la filosofía occidental, no sea un significado primero y absolutamente irreductible; que esté aún enraizado en un sistema de lenguas y en una “significancia” histórica determinada, bien que extrañamente privilegiada como virtud de develamiento y de disimulación, a veces lo recuerda Heidegger: en particular cuando invita a meditar el “privilegio” de la “tercera persona singular del, presente del indicativo” y del “infinitivo”. La metafísica occidental, como limitación del sentido del ser en el campo de la presencia, se produce como la dominación de una forma lingüística.[xiii] Interrogar el origen de esta dominación no se reduce a hipostasiar un significado trascendental, sino a preguntar por lo que constituye nuestra historia y lo que ha producido a la trascendentalidad. Heidegger lo recuerda también cuando en *Zur Seinsfrage*, por la misma razón, deja leer la palabra “ser” únicamente bajo una cruz (*kreuzweise Durchstreichung*). Tal cruz sin embargo no es un “signo simplemente negativo” (p. 31) . La tachadura es la última escritura de una época. Bajo sus trazos se borra quedando legible, la presencia de un significado trascendental. Se borra permaneciendo legible, se destruye ofreciéndose como la idea misma de signo. En tanto de-limita la ontología, la metafísica de la presencia y el logocentrismo, esta última escritura es también la primera escritura.

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

denominaremos la diferencia, concepto económico que designa la producción del diferir, en el doble sentido de esta palabra La diferencia óntico-ontológica y su fundamento (Grund) en la “trascendencia del Dasein” (Vom Wesen des Grundes, p. 16) no serían absolutamente originarios. La diferencia sería más “originaria”, pero no podría denominársela ya “origen” ni “fundamento”, puesto que estas nociones pertenecen esencialmente a la historia de la onto-teología, es decir al sistema que funciona como borradora de la diferencia. No obstante, ésta no puede pensarse en lo más próximo de sí misma sino a condición de que se comience por determinarla como diferencia óntico-ontológica, antes de tachar esta determinación. La necesidad del pasaje por la determinación tachada, la necesidad de ese artificio de escritura es irreductible. Pensamiento discreto y difícil que, a través de tantas mediaciones desapercibidas, tendrá que llevar todo el peso de nuestro problema, problema que todavía denominamos, provisoriamente, historial. Gracias a él podremos más adelante intentar que se comuniquen la diferencia y la escritura.

La vacilación de estos pensamientos (los de Nietzsche y Heidegger). no constituye una “incoherencia”, es un temblor propio de todas las tentativas post-hegelianas y de ese pasaje entre dos épocas. Los movimientos de desconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera.: Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una determinada manera, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de desconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo. Es esto lo que, sin pérdida del tiempo, señala quien ha comenzado el mismo trabajo en otro lugar de la misma habitación. Ningún ejercicio está hoy más extendido, y tendrían que poderse formalizar sus reglas.

Ya Hegel estaba prisionero de este juego. Por una parte, sin duda, resumió la totalidad de la filosofía del logos. Determinó la ontología como lógica absoluta; reunió todas las delimitaciones del ser como presencia; asignó a la presencia la escatología de la parusía, de la proximidad en sí de la subjetividad infinita. Y es por las mismas razones que debió rebajar o subordinar la escritura. Cuando critica la característica leibniziana, el formalismo del entendimiento y el simbolismo matemático, realiza el mismo gesto: denunciar el ser-fuera-de-sí del logos en la abstracción sensible o intelectual. La escritura es este olvido de sí, esta exteriorización, lo contrario de la memoria interiorizante, de la Erinnerung que abre la historia del espíritu. Es lo que decía el Fedro: la escritura es a la vez mnemotécnica y poder de olvido. Naturalmente, la crítica hegeliana de la escritura se detiene delante del alfabeto. En tanto escritura fonética el alfabeto es, al mismo tiempo, más servil, más despreciable, más secundario (“La escritura alfabética expresa sonidos que son ya, en sí mismos, signos. Consiste, por lo tanto, en signos de signos”, aus Zeichen der

Zeichen, Enciclopedia, § 459), pero también la mejor escritura, la escritura del espíritu; su borradura frente a la voz, lo que en ella respeta la interioridad ideal de los significantes fónicos, toda aquello por lo cual sublima el espacio y la vista, todo esto hace de ella la escritura de la historia, es decir la del espíritu infinito que se relaciona consigo mismo en su discurso y en su cultura:

"Se deriva de ello que aprender a leer y a escribir en una escritura alfabética debe mirarse como un medio infinito de cultura (unendliches Bildungsmittel) que nunca se aprecia lo suficiente; pues de esta manera el espíritu, al alejarse de lo concreto sensible, dirige su atención sobre el momento más formal, la palabra sonora y sus elementos abstractos, y contribuye de manera esencial a fundar y purificar en el sujeto el suelo de la interioridad."

En este sentido es la Aufhebung de las otras escrituras, en particular de la escritura jeroglífica y de la característica leibniziana que se había criticado antes en un único y mismo gesto. (La Aufhebung es, más o menos implícitamente, el concepto dominante de casi todas las historias de la escritura, incluso actualmente. Es el concepto de la historia y de la teleología.) Hegel prosigue:

"El hábito adquirido suprime también, posteriormente, la especificidad de la escritura alfabética, a saber: la de parecer, según el interés de la visión, un desvío (Umweg) a través del oído para llegar a las representaciones y, de hecho, para nosotros, a una escritura jeroglífica, de manera tal que usando de ella no tenemos necesidad de tener presente en la conciencia la mediación de los sonidos."

Con esta condición Hegel hace suyo el elogio leibniziano de la escritura no-fonética. Esta puede ser practicada por los sordos y los mudos, decía Leibniz. Hegel:

"No solamente por la práctica, que transforma en jeroglíficos esta escritura alfabética, se conserva (la bastardilla es nuestra) la aptitud de abstracción adquirida en el curso de semejante ejercicio, sino que la lectura de lo jeroglíficos es por sí misma una lectura sorda y una escritura muda (ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben). Lo que es audible o temporal; lo que es visible o espacial, tienen cada uno su propio fundamento y son, en primer término, de igual valor;

pero en la escritura alfabética no hay más que un fundamento y esto según relación reglada, a saber: que la lengua visible se vincula sólo como un signo a la lengua sonora; la inteligencia se expresa de manera inmediata e incondicionada mediante el habla” (Ibíd.).

Lo que traiciona la escritura, en su momento no fonético, es la vida. Al mismo tiempo amenaza el aliento, el espíritu, la historia como relación del espíritu consigo mismo. De todo esto es el fin, la finitud, la parálisis. Cortando el aliento, esterilizando o inmovilizando la creación espiritual en la repetición de la letra, en el comentario o la exégesis, confinada en un medio estrecho, reservada a una minoría, es el principio de muerte y de diferencia en el devenir del ser. Es al habla lo mismo que China es a Europa:

“Sólo al exegetismo[xiv] de la cultura espiritual china conviene la escritura jeroglífica de ese pueblo. Tal tipo de escritura es además la parte reservada a la fracción más limitada de un pueblo, la que detenta el dominio exclusivo de la cultura espiritual” (...) “Una escritura jeroglífica exigiría una filosofía también exegética como es, en general, la cultura de los chinos” (Ibíd.).

Si el momento no-fonético amenaza la historia y la vida del espíritu como presencia consigo en el aliento, es porque amenaza la sustancialidad, ese otro nombre metafísico de la presencia, de la ousía. En primer término bajo la forma del sustantivo. La escritura no-fonética quiebra el nombre. Describe relaciones y no denominaciones. El nombre y la palabra, esas unidades del aliento y del concepto, se borran en la escritura pura. Desde este punto de vista Leibniz es inquietante como el chino en Europa:

“Esta situación, la notación analítica de las representaciones en la escritura jeroglífica, que ha seducido a Leibniz hasta hacerle preferir erróneamente esta escritura a la escritura alfabética, contradice la exigencia fundamental del lenguaje en general, a saber el nombre...” “...toda diferencia (Abweichung) en el análisis produciría una formación distinta del sustantivo escrito”

El horizonte del saber absoluto es la borradura de la escritura en el logos, la reasunción de la huella en la parusía, la reapropiación de la diferencia, la realización de lo que en otro lado[xv] hemos denominado la metafísica de lo propio.

No obstante, todo lo que Hegel ha pensado en este horizonte, vale decir todo salvo la escatología, puede ser releído como una meditación sobre la escritura. Hegel es también el pensador de la diferencia irreductible. Ha rehabilitado el pensamiento como memoria productora de signos. Y ha

reintroducido, como trataremos de mostrar en otra parte, la necesidad esencial de la huella escrita en un discurso filosófico -es decir, socrático- que siempre creyó poder eximirse de ella: último filósofo del libro y primer pensador de la escritura.

Jacques Derrida

[i] Hablar aquí de una escritura primera no equivale a afirmar una prioridad cronológica de hecho. Este debate es conocido: ¿la escritura, tal como lo afirmaban por ejemplo Metchnaninov y Marr, y posteriormente Loukotta, es “anterior al lenguaje fonético”? (Conclusión asumida por la primera edición de la Gran Enciclopedia Soviética, y posteriormente rebatida por Stalin. Sobre este debate cf. V. Istrine, *Langue et écriture*, en *Linguistique*, op. cit., pp. 35, 60. La discusión también se fijó alrededor de las tesis del P. van Ginneken. Respecto al debate de estas tesis, cf. J. Février, *Histoire de l'écriture*, Payot, 1948/1959, pp. 5 y sgts.) Más adelante trataremos de demostrar por qué son sospechosos los términos y las premisas de semejante discusión.

[ii] Este es un problema que abordamos más directamente en *La voix et le phénomène* (P.U.F. 1967).

[iii] Es sabido que Wiener, por ejemplo, aun abandonando a la “semántica” la oposición, juzgada por él demasiado grosera y general, entre lo viviente y los no-viviente, etc., continúa sirviéndose de expresiones como “órgano de los sentidos”, “órganos motores”, etc., para calificar las partes de la máquina.

[iv] Cf., por ejemplo, EP. pp. 126, 148, 355, etc. Desde otro punto de vista, cf. Jakobson, *Essais de linguistique générale* (trad. francesa, p. 116).

[v] Esto es lo que demuestra Pierre Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 106 y sgts.). En el curso de un notable análisis, en el que nos inspiramos aquí, P. Aubenque señala: “En

otros textos, es verdad, Aristóteles califica de símbolo la relación del lenguaje con las cosas: 'No es posible traer a la discusión las cosas mismas pero, en lugar de las cosas, debemos servirnos de sus nombres como de símbolos'. El intermediario que sería el estado de alma es suprimido aquí o, al menos, descuidado, pero esta supresión es legítima ya que si los estados de alma se comportan como las cosas pueden ser inmediatamente sustituidos por éstas. Contrariamente, no puede sustituirse sin más el nombre por la cosa..." (pp. 107/108).

[vi] R. Jakobson , *Essais de linguistique générale*, p. 162. En relación con este problema, referente a la tradición del concepto de signo y la originalidad del aporte saussuriano en el interior de esta continuidad, cf. Ortigues, op. cit., pp. 54 y sgts.

[vii] Citado por E. Levinas en *Difficile liberté*, p. 44.

[viii] Este es un tema que hemos tratado de desarrollar en otra parte (*La voix , et le phénomène*)

[ix] Lo cual no quiere decir, por una simple inversión que el significante sea fundamental o primero. 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. Nunca el significante precederá de derecho al significado, sin lo cual dejaría de ser significante y el significante "significante" ya no tendría ningún significado posible. El pensamiento que se anuncia en esta imposible fórmula sin lograr instalarse en ella debe por lo tanto enunciarse de otra manera: no podrá hacerlo sino. haciendo sospechosa, la idea misma de signo, de "signo-de", que siempre permanecerá ligada a lo que aquí cuestionamos. Por tanto, en el límite, destruyendo toda la conceptualidad ordenada alrededor del concepto de signo (significante y significado, expresión y contenido, etcétera).

[x] Postfacio a *Was ist Metaphysik* p. 46. La instancia de la voz domina también el análisis del *Gewissen en Sein und Zeit* (pp. 267 y sgts.).

[xi] Cf. *Das Wesen der Sprache, Das Wort en Unterwegs zur Sprache* (1959)

[xii] *Introducción a la metafísica*, trad. Emilio Estiú, Nova, Bs. As. p. 79.

[xiii] Introducción a la metafísica (1935) trad. citada pp. 131/132: “Todo ello se muestra en la dirección de aquello con lo cual habíamos tropezado al caracterizar la experiencia e interpretación griega del ser. Si nos atenemos a la usual interpretación del infinitivo, el verbo ‘ser’ toma el sentido propio del carácter unitario y determinado del horizonte que conduce a la comprensión. En síntesis: entendemos el sustantivo verbal ‘ser’ a partir del infinitivo que, por su parte, se refiere al ‘es’ y a la diversidad por éste expuesta. La forma verbal determinada y singular ‘es’ la tercera persona singular del indicativo presente, tiene aquí preeminencia. No entendemos al ‘ser’ en relación al ‘tú eres’, ‘vosotros sois’, ‘yo soy’, o ‘ellos eran’, aunque todas estas formas expongan también, y del mismo modo que el ‘es’, variaciones verbales del ‘ser’. ‘Ser’ equivale, para nosotros al infinitivo de ‘es’. Por el contrario, sin quererlo y casi como si no fuese posible de otra manera, el infinitivo ‘ser’ tiene aquella señalada significación que recuerda la concepción griega de la esencialización del ser, o sea, una determinabilidad que no nos viene de cualquier parte, sino que, desde antiguo, domina nuestra existencia histórica. De pronto, pues, nuestra búsqueda de la determinación del significado nominal del ‘ser’, se convierte expresamente en lo que es: en una reflexión sobre la procedencia de nuestro oculto acontecer histórico.”

[xiv] dem Statarischen, palabra del viejo alemán que hasta el presente se había intentado traducir por “inmóvil”, “estático” (cf. Gibelin, pp. 255/257).

[xv] “La parole soufflée”, en L'écriture et la différence (Ed, du Seuil, 1967).