

UNIVERSIDAD DE VALPARAISO
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES
INSTITUTO DE ESTUDIOS HUMANISTICOS

METAFORA Y DESCONSTRUCCION

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGISTER EN FILOSOFIA
CON MENCIÓN EN PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

Autor Tesis : CARLOS CONTRERAS GUALA
Profesor Guía : JOSE JARA

1997

INTRODUCCION

A LA DERIVA

« (cuando trato de descifrar un texto, no me pregunto constantemente si acabaré por responder *sí* o *no* de manera indiferenciada, como se hace en Francia en épocas determinadas de la historia y en general el domingo) »

Jacques Derrida, *Posiciones*.

« Imaginémonos el caso extremo de que un libro no hable más que de vivencias que, en su totalidad, se encuentran situadas más allá de la posibilidad de una experiencia frecuente o, también, poco frecuente, — de que sea el *primer lenguaje* para expresar una serie nueva de experiencias. En este caso, sencillamente, no se oye nada, lo cual produce la ilusión acústica de creer que donde no se oye nada *no hay tampoco nada...* Esta es, en definitiva, mi experiencia ordinaria y, si se quiere, la *originalidad* de mi experiencia. Quien ha creído comprender algo de mí, ése ha rehecho algo mío a su imagen —no raras veces le ha salido lo opuesto a mí, por ejemplo un «idealista»; quien no ha entendido nada de mí, negaba que yo hubiera de ser tenido en cuenta—. »

Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*.

Jean Blain, en la revista *Lire*, pregunta a Derrida sobre la continuidad de su obra:

« En su trabajo, ¿le ha ocurrido decirse un día me he equivocado? ». *Derrida responde*: «¿Qué pensarán sus lectores si le digo no? Pero como me plantea la pregunta bajo esta forma brutal, le respondo en el mismo tono y le digo: no. Una de las explicaciones tiende al hecho de que lo que yo digo no corresponde nunca a una tesis. Finalmente, en mis textos no hay algo que se puede identificar o estabilizar como aseveraciones filosóficas, proposiciones positivas de las que pueda sospecharse el ser falsas. Algunos dirán entonces: puesto que esto no puede ser discutido y no surge de la oposición verdadero o falso, al menos en el sentido clásico, entonces no se trata de enunciados filosóficos o científicos, no es interesante: ¡no dice nada, ustedes lo ven bien! Respuesta abreviada: quizás, pero si fuera tan verdadero y tan simple, ¿por qué inquietarse o irritarse con ello? » ¹.

Difícil comenzar a escribir una tesis a partir de un escritor o filósofo que se plantea en estos términos o en ese « tono brutal » ¿Qué decir ante este tono brutal? No hay tesis en lo que él dice, no hay aseveraciones filosóficas en sus textos. Sin embargo, no hay que inquietarse o irritarse por ello. Pero hay inquietud e irritación. Esta es una instancia de tesis, una instancia académica y exige cierto respeto y tal vez cierta reverencia respecto a determinados cánones. Además está lo que él dice y están los textos. ¿Por qué "creer" en lo que dice Derrida acerca de sus propios textos? ¿Qué está en juego en todo esto? Nietzsche dice en *Ecce homo* que una cosa es él y otra cosa son sus escritos, habría que ver qué ocurre aquí con Derrida. Tal vez se podría distinguir entre los textos y las entrevistas. Una cosa es el trabajo textual y otra cosa son las entrevistas y su palabra improvisada, por no decir nada de su tono brutal. En una entrevista sólo se pueden manifestar «impresiones

de recorrido [impressions de parcours]» que no pueden sustituir al trabajo textual, muy por el contrario, lo dicho en las entrevistas debería incitar a acudir al texto ².

Las preguntas que, en tanto tesista universitario, deben plantearse son muchas. Y, por cierto, es lugar común en los textos dedicados a Jacques Derrida comenzar por indicar o mostrar la dificultad que conlleva tratar propositivamente — y positivamente — a este autor. A veces se la plantea incluso como una imposibilidad. Las precauciones y las comillas surgen por doquier.

Patricio Peñalver pide una lectura de Derrida a la altura de la escritura de Derrida, de «su variedad tonal y de su capacidad para inquietar todas nuestras categorías, especialmente las vinculadas al trabajo sobre y del lenguaje»³.

Cristina de Peretti en su lectura de Derrida no pretende encontrar un sentido central, definitivo y fundamental del texto derrideano, sino deducir su dispersión y su constante y activa intervención desconstructiva ⁴.

Geoffrey Bennington se refiere no sólo a las dificultades de lectura y comprensión de los textos de Derrida, dificultades que estima «vulgares», sino a una dificultad que califica de «estructural». Estructural, pues el texto derrideano cuestiona desde ya los presupuestos de un trabajo como lo es el del mismo Bennington, es decir, una obra dirigida a comprender y explicar un determinado corpus textual ⁵. Bennington incluso omite la citación. Se refuerzan las precauciones, pero es preciso evitar un efecto paralizante, un quedarse enmudecido en el umbral del decir o del escribir.

¿Hasta qué punto se puede plantear una tesis sobre Derrida?
¿Quién en mí es el alérgico a una tesis? ¿Y quién es el alérgico a una atesidad?
Nuevamente en una situación de entrevista, Derrida plantea que hay que desconstruir a Derrida, pero esto no consiste en

« sorprender un sistema y en hallar en él el punto central a partir del cual todo podría tambalearse, ello significaría que no se lee. Semejante punto no existe. La debilidad y la fuerza de los textos deconstructivos consiste precisamente en el hecho de que no se agrupan en torno a un punto que pueda servir de palanca definitiva en una estrategia de desconstrucción en desconstrucción.»⁶

El texto derrideano — o más bien, los textos deconstructivos — no se agrupa, pues, en torno a un punto central. Más adelante veremos que la debilidad y la fuerza de los textos deconstructivos es algo que de ningún modo es fortuito o accidental. Es parte de la estrategia deconstructiva el producir una nueva conceptualidad, pero ella misma puede dejarse habitar justamente por aquello que se intenta criticar, o más bien, por aquello que se pretende desconstruir. Por lo demás, la desconstrucción será siempre un acontecimiento, y su estrategia será siempre una estrategia móvil y no esclerosada o sometida a un punto central que le sirva de fundamento o de guía metodológica.

Tal vez Derrida no plantee tesis, pero entonces qué, ¿qué es lo que se muestra en la escritura derrideana? Podríamos decir que se muestran escenas, puestas en escena en que no se elimina la verdad y las oposiciones. Por lo demás esta eliminación es imposible, de ello Derrida da continuos indicios, el juego binario de las oposiciones es esencialmente necesario⁷. Pero en estas puestas en escena o re-puestas en escena, dichas oposiciones ya dejan de ocupar un lugar central y organizador. O más bien la organización interna y jerárquica de las oposiciones es invertida y comienza a bosquejarse, a anunciarse una monstruosa apertura⁸. Derrida dice en *Posiciones* lo siguiente:

« [...] no se podría dar de la organización interna de estas obras [los textos de Derrida] una representación lineal, deductiva, que respondiese a algún "orden de las razones". Tal orden también se

pone en duda, aunque, me parece, toda una fase o toda una faz de mis textos, se conforma a sus prescripciones, al menos por *simulacro* y para *inscribirlas* a su vez en una composición *que ya no gobiernan*⁹.»

Es decir, aunque el texto derrideano se conforme al orden de las razones, ello es por simulacro. Precisamente para poner en entredicho la estructura jerárquica de ese ordenamiento oposicional. En efecto, aquí se trata de simular, es decir, poner en escena algo en lo que tal vez ya no se cree. Pero simulacro es también una táctica estratégica. Esta idea de la estrategia, como veremos más adelante, aparece vinculada más bien al juego móvil de la estratagema que a la organización jerárquica de los medios y de los fines. En *Posiciones* dice Derrida, refiriéndose a *La diseminación*, *La doble sesión* y *La mitología blanca*, que son «re-puestas en escena prácticas de todas las falsas partidas, comienzos, incipits, títulos, exergos, pretextos ficticios, etc.: decapitaciones»¹⁰. Y más adelante, en el mismo texto:

« [...] he tratado regularmente de reponer [remettre] a la filosofía en escena, en una escena que no gobierna, y que los historiadores clásicos de la filosofía, en la Universidad y fuera de ella, han juzgado a veces un poco rígida.»¹¹

Re-poner en una escena no gobernada por la filosofía. Por esto mismo el trabajo deconstructivo no es una improvisación, ni una precipitación, ni la acción de un sujeto que se aplicaría sobre un objeto o un tema, sino que se articula al interior, en los márgenes y las fisuras del ámbito que ha pretendido hegemonizar el discurso y el sentido: la filosofía.

Esta re-puesta en escena no nos pone ante la vista un espectáculo, sino una fiesta o mejor aún, una situación orgiástica en la cual el todo entra en escena. Algo como el Teatro de la Crueldad de Artaud. Escena sin espectáculo, arte sin obra. No un espectáculo, sino una fiesta. No se trata de eliminar o desechar la

filosofía de esta inaudita escena, sino de volver a situarla de un modo invasor y omnipresente. Mostrar todo su peso, pero haciéndolo precisamente al alterar su función.

El texto derrideano (ni ningún texto, ésta es una de las enseñanzas de la lectura derrideana —aún cuando en el entender no hay necesidad de lección, y menos todavía de lección aprendida—) no se agota ni puede agotarse en tesis, siempre hay puntos de fuga, corrientes profundas y superficiales de «sentido» que pueden no ser advertidas o que no pueden ser incluidas justamente por no calzar con la forma de una tesis universitaria. Me parece que hay que remarcarlo con una insistencia que no deje lugar a dudas de la estrechez de una expresión tesística.

El problema sigue en pie, ¿cómo elaborar una tesis sobre un texto que trabaja en los límites, en la imposibilidad esencial de establecer tesis o conclusiones de tipo teóricas? Esta singular situación de «atesis» nos lleva a la deriva. De esta palabra —deriva—, dice Derrida:

«He abusado de esta palabra, casi no me satisface. *Deriva* designa un movimiento demasiado continuo : más bien indiferenciado, demasiado homogéneo, parece alejar sin sacudida de un origen supuesto, todavía de una ribera, y de un borde con trazo indivisible. Ahora bien, la ribera se reparte en su trazo mismo, y hay efectos de anclaje, hundimientos de borde, estrategias de abordaje y de desbordamiento, estricturas de reatadura o de amarradura, lugares de reversión, de estrangulamiento o de *double bind*. Ellos son constitutivos del proceso mismo de la atesis, y es necesario dar cuenta de ello si al menos hay aquí que leer y que contar con un tal acontecimiento.»¹²

Una palabra con muchos ribetes dignos de ser tenidos en cuenta. En otros lugares habla de *dérápage*, patinazo, deslizamiento. Curiosamente, cuando ocurre uno de estos patinazos del automóvil en un camino resbaladizo, para mantener el control del vehículo, es preciso justamente dejar el control. Dejar el

control para mantenerlo ¹³. Así y todo, ésta es una instancia de tesis universitaria... Seguiremos esta deriva: «caminante no hay camino, sino estelas en la mar» y el cielo huele a estrellas en descomposición.

Hay una cita muy adecuada a este enclave. Dice Derrida que en 1967 (época de la publicación de *La voz y el fenómeno*, *De la gramatología* y de *Escritura y diferencia*) creyó poder realizar un «compromiso» y una «partición». Por una parte, el trabajo que no se sometía a las exigencias universitarias y que incluso las discutía; por otra parte, «aislar una pieza de ese trabajo, una secuencia teórica que jugase un papel organizador, y tratarla bajo una forma recibida, sino tranquilizadora, en la universidad»¹⁴. Es decir, si Derrida trata una secuencia teórica bajo una forma recibida académicamente, habría que mostrar de un modo adecuado que la metáfora —que va a ser el tema de esta tesis— juega en efecto un papel organizador. Tal vez ésta sea la tesis a jugarse: ¿Juega la metáfora un papel organizador en la deriva derridiana? y si ello es así, ¿cuál es este rol organizador? ¿en qué estrategia se enmarca o se desmarca? La metáfora jugaría un rol organizador, pero justamente para mostrar que no hay tal rol organizador, más bien, cualquier concepto, noción, puede resultar organizador, por lo demás Derrida afirma en la *Mitología blanca* que la metáfora no configura un centro organizador, pero describe un contorno. Sin embargo, ¿podemos conformarnos con esto? ¿Cómo introducimos entonces al problema de la metáfora en los textos de Derrida? No se trata de un punto central. ¿Luego...? Por lo menos describe un contorno, pero ¿un contorno de qué...? ¿De la metafísica?

El problema es testarudo: ¿cuál es la tesis? Seguir una secuencia, la deriva, el derrotero, el trajín derrideano, uno de los tantos movimientos estratégicos destructivos. Se tratará de examinar un ejercicio destructivo a partir de la puesta en escena de la metáfora en la deriva derrideana. Se trazará

primeramente un derrotero que podríamos llamar metáfora/propio (en torno a *De la gramatología* (1967) y *Márgenes* (1972)), luego, seguiremos el derrotero metáfora/ser (agrupado en torno a los textos de la *Escritura y la diferencia* (1967) y de *Psyché* (1987)). Finalmente se dejarán lanzadas algunas cuestiones respecto a este tema, y se contextualizará el problema a partir de un artículo de Patricio Peñalver.

Ahora bien, podemos aún preguntarnos ¿para qué todo esto? ¿para qué este trabajo deconstructivo? Respuesta probable: algo que Derrida dice en la *Gramatología* respecto a Heidegger puede ser adjudicado al propio trabajo derrideano, esto es, una meditación que no está interesada en la restauración de las certezas, sino en expulsarlas hacia su propia profundidad (p. 30).

Antes de seguir estos derroteros tras la deriva derrideana, es preciso decir algunas cosas respecto al trabajo deconstructivo.

Notas

Notas

¹ Entrevista aparecida en el dossier de la revista *Lire* N° 222, marzo de 1994, París.

² *Posiciones*, p. 72, 73, 88. Recordemos la recomendación con que concluye otra entrevista: «Para mí es muy difícil hablar de estos temas y siempre quedo inquieto con estas situaciones. No estoy contra la prensa, pero es una situación difícil de por sí, y creo que la responsabilidad común es transmitirle al lector el sentimiento de que estas cosas son efectivamente difíciles de hablar, y que si ellos están interesados en mis temas deben acudir a mis libros y leerlos.» (Suplemento *Artes y Letras* de *El Mercurio*, 3 de diciembre de 1995).

³ Patricio Peñalver Gómez, *El deseo de idioma*, en *Revista Anthropos*, febrero 1989, Nro. 93, Barcelona, p. 31.

⁴ Cristina de Peretti della Rocca, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Ed. Anthropos, Barcelona, abril 1989, p. 20-21.

⁵ Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida, Derridabase* , Ediciones Cátedra, Madrid, 1994, p. 32 y siguientes. Trad. M^a Luisa Rodríguez Tapia.

⁶ *Feminismo y desconstrucción*, Entrevista Cristina de Peretti, *Rev. de crítica cultural* , N^o 3, Año 2, abril 1991, Santiago de Chile, p. 27.

⁷ Entre otros lugares, v. *Escritura y diferencia* , p. 149 y siguientes, donde se refiere a la imposibilidad de desprenderse totalmente del discurso filosófico: se trata del problema de la clausura. Este problema va aparejado al problema de la necesidad de «instalarse en la conceptualidad tradicional para destruirla». Cf. también p. 385 y siguientes donde Derrida se refiere al círculo en que están atrapados los discursos destructores (como los de Nietzsche, Freud y Heidegger). Allí se lee: «*no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje [...] que sea ajeno a esta historia [de la metafísica]; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar.»

⁸ Georges Canguilhem en el artículo *La monstruosidad y lo monstruoso* , que reproduce una conferencia de 1962, dice que lo monstruoso además de provocar un cuestionamiento inmediato del orden, nos pone frente al temor radical, pero también es lo maravilloso a contrapelo. Fascina y provoca curiosidad (v. *El conocimiento de la vida* , Edit. Anagrama, Barcelona, 1976, trad. esp. de Felipe Cid, pags. 201-216). Derrida por su parte, hablando del pensamiento de la escritura, nos dice que «el porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse* , sino bajo el aspecto de la monstruosidad.» (*De la Gramatología*, p. 10. Cf. además p. 49).

⁹ *Posiciones* , p. 9-10. Las itálicas son mías.

¹⁰ *Ibid.* p. 60.

¹¹ *Ibid.* p.66-67. Véase también la nota 13.

¹² V. *La carte postale* , Flammarion, París, 1980, p 279.

¹³ V. *Psyché* , Editions Galilée, París, 1987, pags. 64-65.

¹⁴ *El tiempo de una tesis: puntuaciones*, J. Derrida, en *Anthropos*, 93, p. 23. Trad. P. Peñalver.

ALGUNOS «CONCEPTOS»

PRELIMINARES.

Dos artículos publicados en la revista *Critique* ¹ preceden el posterior desarrollo y publicación de *De la gramatología*. Leamos lo que dice Derrida respecto a este escrito en una entrevista hecha por Henri Ronse, publicada a fines de 1967, donde se refiere al proyecto gramatológico del siguiente modo:

«*De la gramatología* no es una defensa e ilustración de la gramatología. Todavía menos una rehabilitación de lo que siempre se ha llamado escritura. No se trata de devolver sus derechos, su excelencia o su dignidad a la escritura de la que Platón decía que era un huérfano o un bastardo, por oposición al habla, hijo legítimo y bien nacido del "padre del logos". En el momento en que se intenta interrogar esta escena de familia y encausar los investimentos, éticos y otros, de toda esta historia, nada sería más irrisoriamente mistificador que una tal inversión ética o axiológica, devolviendo una prerrogativa o algún derecho de primogenitura a la escritura. Creo que me he explicado claramente al respecto. *De la gramatología* es el título de una cuestión: sobre la necesidad de una ciencia de la escritura, sobre sus condiciones de posibilidad, sobre el trabajo crítico que debería abrir el campo y levantar los obstáculos epistemológicos; pero también cuestión sobre los límites de esta ciencia. Y estos límites, sobre los que no he insistido menos, son también los de la noción clásica de ciencia, cuyos proyectos, conceptos y normas están fundamental y sistemáticamente ligados a la metafísica» ².

Las condiciones de posibilidad de una gramatología son también las condiciones de imposibilidad de la misma. Aquello que posibilita una ciencia general de la escritura, el levantamiento de los obstáculos epistemológicos, es la *solicitud* del logocentrismo.

Respecto a este vocablo — *solicitud* —, Derrida ya había atraído la atención hacia su sentido latino: estremecimiento que tiene que ver con el todo

(de *sollus* , en latín arcaico: el todo, y de *citare* , empujar) ³. Por consiguiente, aquello que posibilitaría una ciencia general de la escritura sería el estremecimiento, la catástrofe del logocentrismo. Sin embargo, esto mismo que posibilita, se torna en condición de imposibilidad de la gramatología. Pues con la sollicitación del logocentrismo se corre el riesgo de derrumbar el concepto mismo de ciencia, el *logos* de la gramatología .

Dicho esto a modo general, intentaremos precisar los «conceptos» de logocentrismo, metafísica de la presencia y desconstrucción. Comencemos pues por el primero de ellos.

1. El logocentrismo.

El logocentrismo es nombrado así por primera vez —hasta donde alcanzo a advertir — en *De la gramatología* . Al parecer, algo se anuncia en las publicaciones anteriores, en especial en *Violencia y metafísica*, si consideramos que allí uno de los problemas que enfoca Derrida es el del intento de una dislocación del logos griego sin poder por ello hacerlo desde un exterior a dicho logos, es decir, la necesaria e irreductible recurrencia al lenguaje filosófico, a su lógica. Sin embargo, esta irreductible necesidad no es nombrada aún logocentrismo.

De acuerdo a lo que Derrida afirma en la entrevista con Scarpetta y Houdebine, el logocentrismo es mencionado como

«una poderosa unidad histórica y sistemática que hay que determinar en principio como tal si uno no quiere equivocarse de medio a medio

cada vez que pretende señalar emergencias, rupturas, cortes, mutaciones, etc»⁴.

Derrida propone el título de logocentrismo en *De la gramatología*. Allí se trata de determinar las condiciones de emergencia y los límites de la filosofía justamente bajo el rótulo de logocentrismo.

En *De la gramatología*, el logocentrismo aparece como una forma de etnocentrismo: «el etnocentrismo más original y poderoso». Es la metafísica de la escritura fonética y se impone a nivel planetario. Según se lee en el *Exergo*, el logocentrismo dirige y ordena el concepto de escritura, la historia de la metafísica y el concepto de la ciencia.

Aún cuando el logocentrismo aparezca como una forma de etnocentrismo, aún cuando sea una metafísica etnocéntrica, tiene un sentido fundamental y original que lo sustrae de una consideración relativista. El logocentrismo está ligado esencialmente a la historia de Occidente. Cuando parece haber una interrupción en su clausura, como es el caso del modelo chino (p. 104-105), es para ver en él una carencia, una pre-forma, e intentar de inmediato las correcciones necesarias. Las precauciones aparecen con rapidez y se consolida con más fuerza el interior de la clausura, es decir, cuando surgen rarezas y excepciones, inmediatamente se le saca provecho y beneficios.

Otro ejemplo de esto, al interior de *De la gramatología* es el caso de Kircher respecto de la egiptología. Kircher abre la egiptología a Occidente, pero prohíbe su desciframiento científico. Es lo que Derrida llamará « procedimiento de desconocimiento negador por asimilación ». Este puede ser racionalista como en Leibniz o místico como en Kircher. «La escritura de lo otro está cargada cada vez de esquemas domésticos». Después viene el trabajo de desciframiento por parte de

Fréret (escritura china), Warburton (jeroglíficos egipcios), Barthélemy y Champollion (los descifradores).

Del mismo modo, la significación de verdad pertenece a la clausura del logocentrismo, «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»⁵.

El logos está vinculado original y esencialmente con la *phoné*. La *phoné*, la voz, es lo más próximo al significado (sentido o cosa). A este vínculo y proximidad lo llama Derrida *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»⁶.

Solidaria con el fonocentrismo se encuentra la determinación historial del sentido del ser en general como presencia.

2. La metafísica de la presencia.

La metafísica de la presencia tiene una larga secuencia sistemática e historial: presencia como *eidos*, presencia como *ousia*, presencia temporal como *stigma*, como *nun*, presencia a sí del cogito, co-presencia del otro y de sí mismo, inter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc. La metafísica de la presencia es *la* filosofía. Si bien, al parecer, Derrida no define de un modo explícito y homogéneo esta noción de metafísica de la presencia, ella aparece insistentemente a lo largo del texto derrideano. Podemos verlo ya en la *Introducción* a la traducción que hace Derrida de *El origen de la geometría* de Husserl.

Consideremos la importancia que asigna Derrida a Heidegger al establecer éste último la determinación fundamental de la ontología a partir del concepto vulgar y mundano de la temporalidad. Aunque esta importancia asignada aparece en *De la gramatología*⁷ de un modo muy esquemático y como de pasada, es en *Ousia y gramme* donde desarrolla con mayor extensión esta determinación fundamental de la ontología⁸.

La «destrucción» heideggeriana del concepto vulgar del tiempo apuntaba no sólo a la explicitación de la temporalidad de los conceptos de la ontología, sino a reconocerle el derecho propio de esa conceptualidad vulgar. Explicitar el hecho (*Faktum*), el que (*dass*) el tiempo funcione como criterio de distinción de las regiones del ser, pero también el cómo (*wie*) el tiempo desempeña esta función ontológica, es decir, también la cuestión de derecho (*Recht*)⁹.

A partir de la ontología antigua la determinación del ser viene dictada por el tiempo. Como prueba de esto, Heidegger se refiere a la determinación del ser como *parousía* o *ousía*, es decir, ontológico-temporariamente como *presencia* (*Anwesenheit*) y en un determinado modo del tiempo: el presente (*Gegenwart*). Después de esta breve referencia al tiempo y la presencia, dichos temas no serán desplegados sino hacia el final de *Sein und Zeit*. Sin embargo, allí el análisis sólo se limita al concepto hegeliano del tiempo, y sólo en una nota, pero una extensa nota (pags. 432-433 [trad. esp. pags. 465-466]), al concepto antiguo, o más bien aristotélico del tiempo. Es a esta nota a la que Derrida enfoca su trabajo: de ahí el subtítulo de *Ousia y gramme : Nota sobre una nota de Sein und Zeit*.

Uno de los motivos del comentario derrideano de esta nota es examinar la cuestión heideggeriana de la presencia como determinación onto-teológica del sentido del ser. Su incuestionabilidad y su necesidad elemental para el pensamiento. Desde luego no seguiremos todo el análisis que efectúa Derrida de

esta nota, o a partir de esta nota. Más bien trataremos de extraer algunas señales para entender qué es esto de la metafísica de la presencia.

Según Heidegger, la determinación conceptual del tiempo en Hegel está enmarcada en la comprensión vulgar del tiempo. El concepto hegeliano del tiempo es dependiente, aún más, es una paráfrasis de la *Física* de Aristóteles. Sin embargo, no se trata aquí de acentuar la «dependencia» de Hegel, sino de acentuar «el básico alcance ontológico de esta filiación» ¹⁰.

Esta filiación muestra que no se puede pensar el ser y el tiempo de otra manera si no es a partir del presente. Se trata entonces de pensar lo que no ha podido ser ni ser pensado de otra manera. «El tiempo será, entonces, aquello a partir de lo cual se anuncia el ser del ente y no aquello cuya posibilidad se tratará de derivar a partir de un ente ya constituido como ente presente» ¹¹. Incluso una destrucción de la metafísica se mantiene *necesariamente* al interior de aquello que pretende destruir. Al concepto vulgar de tiempo no se le puede oponer otro concepto del tiempo, pues el tiempo en general pertenece a la clausura conceptual metafísica.

Con esto se nos muestra entonces el carácter necesario de la metafísica de la presencia. Toda la historia de la filosofía ha sido pensada en el estilo de la negatividad hegeliana: poner otro presente como negación de un presente pasado relevándolo y liberando así su verdad.

En suma, es esta época determinada por el logofonocentrismo y por la metafísica de la presencia la que rebaja la escritura a un mero instrumento secundario respecto al logos, el sentido, el significado, la voz. Y es a esta época del logos a la que Derrida enfoca su trabajo deconstructivo. Veamos ahora en qué consiste esta labor.

3. La desconstrucción.

En una carta al profesor Izutsu, Derrida escribe algunas notas con el objeto de aportar unos «prolegómenos» para la traducción al japonés del término *déconstruction*, sin embargo, más que ayudar a esclarecer qué es la desconstrucción, lo que hace es indicar qué debería no ser. Allí dice que se encontraba intentando traducir y adaptar a su vez los términos heideggerianos de *Destruktion* y de *Abbau*. Como muy bien hace notar Rodolphe Gasché ¹², la «filiación conceptual» no sólo es heideggeriana, sino también husserliana. La noción heideggeriana *Destruktion* aparece en *Ser y tiempo* en 1927, y en el mismo año, en sus lecciones, Heidegger habla de la destrucción como de un «desmontaje crítico» (*kritischer Abbau*), anticipando así el concepto de *Abbau* que Husserl no hizo suyo sino hasta 1938 en su texto *Experiencia y juicio*. A diferencia del «poner entre paréntesis» husserliano, Heidegger, a través de la destrucción, no apunta ya a lograr las estructuras constituyentes de sentido de un ego trascendental, sino que se convierte en un medio para desprenderse de una tradición esclerosada y alcanzar luego la experiencia original del ser.

Tanto el *Abbau* y la destrucción, como la desconstrucción son en esencia movimientos positivos, nunca negativos, sin embargo, la noción de desconstrucción critica ambas operaciones. El desmontaje y la destrucción heideggeriana al criticar a la metafísica clásica, como se indicó anteriormente, lo que hacen no es sino cumplir el proyecto metafísico, pues se torna imposible la labor de criticar un concepto ingenuo o «vulgar» con los elementos que entrega el

mismo suelo donde crece esa noción ingenua o «vulgar». ¿Qué es lo que hace la desconstrucción entonces para escapar a esta poderosa trama?

Ya hemos visto que es imposible prescindir de la época logocéntrica, de sus nociones. Ellas resultan imprescindibles, «necesarias», «nada es pensable sin ellas», afirma Derrida. Por ello, la operación desconstruccionista no trabaja desde un afuera, desde un exterior, los cuales a su vez ya están determinados por la época logocéntrica.

« Tanto menos debemos renunciar a esos conceptos puesto que nos son indispensables para conmovir 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 »¹³.

La estrategia desconstruccionista opera, por así decirlo, en forma inmanente, interna, habitando las estructuras en las que actúa. «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»¹⁴. Cuando ocurre que Derrida destaca ciertos conceptos o palabras como *grama*, *suplemento* o *différance*, entre otros, no se trata justamente de «átomos», sino de focos: «focos de condensación económica», enclaves de tránsito obligados, los cuales una vez desconstruidos, se vuelven contra sí mismos y desencadenan efectos diferentes en el conjunto del texto¹⁵.

El ejercicio de la desconstrucción —afirma Derrida— está hoy muy extendido «y tendría que poder formalizarse sus reglas»¹⁶.

Resulta curioso el hecho de que Derrida plantee aquí la posibilidad de formalizar reglas sobre la desconstrucción, pues años más tarde manifiesta justamente sus reservas, si no su rechazo, a una tal formalización. Así durante una conferencia pronunciada en Cotonou (Benin) en la apertura de un Coloquio internacional que reunía a filósofos africanos francófonos y anglófonos en diciembre de 1978, Derrida afirma que

«la época de la desconstrucción —y sirviéndome de esta palabra, por economía no nombro ni un método (aunque sea crítico, porque la desconstrucción no es simplemente una crítica), ni una técnica, ni incluso un *discurso*, sea filosófico, metafilosófico o científico— sería la época donde, a través de todas las instancias clásicamente identificadas a título de lo histórico, de lo político, de lo económico, de lo psicológico, de lo lógico, de lo lingüístico, etc., vendría a vacilar la autoridad de la filosofía, su autoridad a la vez autocrítica y onto-enciclopédica»¹⁷.

Así también años más tarde, en 1985, en la *Carta a un amigo japonés*, sugiere que la desconstrucción «no puede reducirse a una mera instrumentalidad metodológica, a un conjunto de reglas y de procedimientos transportables»¹⁸. Allí mismo afirma que la desconstrucción no es —entre muchas otras cosas (ni análisis, ni crítica, ni acto, ni operación)— un método. Sin embargo, ya aquí muestra sus suspicacias y reservas respecto a hablar de una «época» de la desconstrucción o del ser-en-desconstrucción. El pensamiento de época (la «concentración del destino del ser, de la unidad de su destinación o de su dispensación»), dice Derrida, no da lugar a seguridad alguna.

Pero volvamos a lo que nos mantenía ocupados. La desconstrucción trabaja al interior de una conceptualidad destinada o desde ya sometida a deterioro. En este sentido habita al interior de lo que desconstruye.

Dejemos de lado por el momento la cuestión de si es posible o no formalizar reglas sobre la desconstrucción y veamos en qué consiste esta *estrategia* de la desconstrucción. Por lo menos Derrida sí habla de «estrategia», de «estrategia general de la desconstrucción».

« Lo que me interesaba en aquel momento —dice Derrida—, lo que trato de proseguir según otras vías ahora, es al mismo tiempo que una "economía general", una especie de *estrategia general de la desconstrucción*. Esta debería evitar a la vez *neutralizar* simplemente las oposiciones binarias de la metafísica y *residir* simplemente, confirmándolo, en el campo cerrado [clos] de estas oposiciones» ¹⁹.

Veamos en primer lugar cómo y por qué se puede y se debe evitar la simple «neutralización» de las oposiciones binarias de la metafísica.

La coexistencia de estas oposiciones no es precisamente una feliz coexistencia. Ellas están ordenadas de un modo jerárquico, por consiguiente, hay implicada en estas oposiciones una violencia. Entre los opuestos, hay uno de ellos que domina, que se impone al otro. Luego, la estructura de las oposiciones es «conflictual y subordinante». Para dejar más de manifiesto esta situación y esta estructura de las oposiciones, Derrida plantea que la desconstrucción debe pasar por una fase de *inversión [renversement]*. Se deben invertir las oposiciones.

«Olvidar esta fase de inversión es olvidar la estructura conflictual y subordinante de la oposición. Significa pasar demasiado aprisa, sin detenerse sobre la oposición anterior, a una *neutralización* que, *prácticamente*, dejaría el campo anterior en su estado y se privaría de todo medio de *intervenir* efectivamente» ²⁰.

Pero ésta es sólo una fase de la estrategia de la deconstrucción. Al permanecer sólo en ella, se opera aún en el sistema en deconstrucción. Veamos ahora, en segundo lugar, cómo y por qué evitar el simple «residir» en el ámbito clausurado de las oposiciones.

«También es necesario — afirma Derrida —, mediante esta escritura doble, marcar la separación entre la inversión que pone abajo lo que está arriba, desconstruye la genealogía sublimante o idealizante, y la emergencia irruptiva de un nuevo "concepto", concepto de lo que no se deja ya, no se ha dejado nunca, comprender en el régimen anterior»²¹.

Hay que marcar la separación y la emergencia del nuevo «concepto». Es el surgimiento de lo monstruoso. Derrida, refiriéndose al pensamiento de la escritura, nos dice que su «porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad.»²².

Este aparecer monstruoso, este entrever a través de la fisura de la estructura no es un simple residir, es ese habitar «de una cierta manera» a que se aludía anteriormente. En el caso preciso de la *Gramatología*, es el nuevo concepto de escritura el encargado de provocar la inversión de la jerarquía palabra/escritura, y a la vez, dislocarla mediante la activación de la escritura al interior de la palabra. Es lo que Derrida denominará una «escritura bífida»²³.

Mediante esta operación desconstruktiva, mediante este desvío sutil pero decisivo entre estas dos marcas de la escritura, se operaría lo que Derrida llama «una deconstrucción de desplazamiento positivo». No obstante, este desplazamiento positivo, es a su vez, un desplazamiento de transgresión. Esta es la segunda fase de la deconstrucción: su fase positiva y transgresiva²⁴.

Por supuesto, estas dos fases no se las debe entender en un sentido secuencial o cronológico, la estrategia deconstruccionista se vale de este doble gesto para evitar el peligro de la reapropiación, de la reintroducción del concepto que se pretende deconstruir. De lo que se trata entonces es de tomar en préstamo una vieja palabra de la filosofía para luego dislocarla.

«Por eso — dice Derrida — este trabajo no puede ser un trabajo puramente "teórico" o "conceptual" o "discursivo", quiero decir el de un discurso regulado enteramente por la esencia, el sentido, la verdad, el querer-decir, la conciencia, la idealidad, etc. Lo que yo llamo *texto* es también lo que inscribe y desborda "prácticamente" los límites de tal discurso. *Hay [ll y a]* tal texto general dondequiera que (es decir en cualquier parte) ese discurso y su orden (esencia, sentido, verdad, conciencia, idealidad, etc.) son *desbordados*, es decir donde su instancia se coloca en posición de *marca* en una cadena de la que es estructuralmente su ilusión quererla y crearla dirigir. Este texto general, naturalmente, no se limita, como ya se habr(i)a comprendido, a los escritos sobre la página»²⁵.

Ya en *De la gramatología* Derrida establecía una distinción entre el libro, la idea de libro, y el texto. La idea de libro implica una totalidad del significante dominada por una totalidad del significado. La idea de libro se inscribe dentro del logocentrismo. El texto aparece justamente como la «irrupción destructora de la escritura», es el desbordamiento del discurso entendido como representación²⁶.

Por último, el término «estrategia» no apunta de ningún modo a un análisis enmarcado en el horizonte teleo-escatológico. Más que a la organización de los medios para alcanzar un fin, el término «estrategia» apunta al *juego de la estratagema*, del ardid, de la astucia. En la conferencia *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas* (1966), Derrida se refería al juego como el campo de «sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito»²⁷ y como consecuencia de estas sustituciones infinitas, en *De la gramatología* (1967), Derrida llama *juego* a la ausencia de significado trascendental, es decir, ilimitación

del juego. Desde luego esta noción de juego solicita y conmueve el suelo del logocentrismo y de la metafísica de la presencia ²⁸.

Ahora bien, ¿en qué consiste la estratagema, el ardid, la astucia? Es lo que Derrida llama la *paleonimia* : conservar un viejo nombre para revestir un nuevo concepto. Esta operación tiene un doble procedimiento:

1. «La detracción de un rasgo predicativo reducido, mantenido en reserva, limitado en una estructura conceptual dada (limitado por motivaciones y relaciones de fuerza a analizar), *llamado X* ».

2. «La de-limitación, el injerto y la extensión regulada de ese predicado detraído, manteniéndose el nombre *X* a título de *palanca de intervención* y para conservar un apoyo sobre la organización anterior que se trata de transformar efectivamente»²⁹.

En suma, todos estos recursos estratégicos constituyen la estratagema de la desconstrucción. Pero además, Derrida afirma que todos estos rasgos: detracción, injerto y extensión, consolidan lo que él llama la escritura. Por consiguiente, es lícito decir que la escritura es ella misma una estrategia de desconstrucción.

Por último debo insistir en que la desconstrucción no constituye un sistema, sino un dispositivo estratégico abierto y no del todo formalizable en reglas, y que por lo menos en la época de publicación de *De la gramatología*, se propuso mostrar la devaluación de la escritura llevada a cabo por el logofonocentrismo — esto en la fase destructiva de inversión— a través del privilegio asignado a la escritura, la huella, etc. Sin embargo, este privilegio no supone una rehabilitación de la escritura en sentido corriente, sino una modificación del concepto de escritura y del concepto de huella. Es decir, se trata de la reconstrucción y generalización de estos conceptos —escritura y huella—, como aspecto positivo y transgresor.

Para que se dé la escritura devaluada, derivada, vicaria, etc., fue necesario que *no* haya existido el lenguaje «natural», «puro», «original», intocado por la escritura. Suena paradójico pero este lenguaje que se desea a sí mismo puro ha debido ser él mismo escritura. A esto es lo que Derrida llama «*archi-escritura* ». La *archi-escritura* se relaciona con la escritura en sentido vulgar del siguiente modo: para que se imponga esta noción de escritura ha sido necesaria la disimulación de la *archi-escritura*. El habla —por lo menos ese ha sido su deseo— ha expulsado su otro y ha tratado de reducir su diferencia. Por esto la escritura ha sido reprimida, pues ha llegado a constituirse en la «más temible de las diferencias» (G., p 73 y sigs.).

Ahora bien, ¿qué sucede con la noción de huella? Hemos dicho que la escritura es la más temible de las diferencias. Pues bien, la diferencia no puede pensarse sin la huella. Se podría pensar que la huella alude a una presencia previa que la ha producido, es decir, que la huella tendría un origen. Sin embargo, si así fuera, la huella sólo sería una marca empírica. Pero la huella no es sólo la desaparición del origen, sino que este origen nunca se ha constituido sino por un movimiento retroactivo [en retour] que constituye, justamente, la huella. De este modo paradójico, la huella llega a ser el origen del origen: huella originaria o *archi-huella* .

Dejemos hasta aquí el tema de la *archi-escritura* y de la *archi-huella*. Volveremos a ello más adelante, en el capítulo siguiente, a propósito de la borradura de los nombres propios.

Notas

¹ *Critique* , N° 223, diciembre de 1965, p. 1016-1042, y *Critique* , N° 224, enero de 1966, p. 23-53.

² *Posiciones* , p. 19-20. La entrevista fue publicada en las *Lettres françaises* N° 1211, 6-12 de diciembre de 1967. Publicada posteriormente en *Positions* (E. de Minuit, París,1972).

³ *Escritura y diferencia* , p 13. *Fuerza y significación* fue publicado primeramente en la revista *Critique* , 193-194, junio-julio de 1963.

⁴ *Posiciones* , p. 67.

⁵ *De la gramatología* , p. 17.

⁶ *Ibid .*, p. 18.

⁷ *Ibid .*, p. 114. Cf. además p. 19. También se alude a la metafísica de la presencia y su relación con el pensamiento heideggeriano en *Escritura y diferencia* , "Violencia y metafísica" (1964), trad. esp. p. 180.

⁸ *Márgenes de la filosofía* (1972), primera versión publicada en *L'endurance de la pensée* (recueil collectif, *Pour saluer Jean Beaufret*), Plon, París, 1968.

⁹ *Sein und Zeit* , p. 18 [trad. esp. p. 28].

¹⁰ *Ibid .*, en nota pags. 432-433 [trad. esp. pags. 465-466]) Citado in extenso por Derrida en *Ousia y gramme* , pags. 47-50 (trad. Marchant). Sin embargo, Derrida mantiene sus reservas en relación a que el concepto hegeliano del tiempo se limite a ser una simple paráfrasis de las nociones aristotélicas. Cf. al respecto p. 48 y siguientes de *Marges* , y nota 8 [tr. esp. p. 61 y sgtes., y nota 9].

¹¹ *Marges* , p. 53 (trad. esp. p. 67).

¹² Rodolphe Gasché, *The tain of the mirror. Derrida and the philosophy of reflexion*, Harvard University Press, 1986, pags. 109 y siguientes. Véase también Dominique Janicaud y Jean-François Mattéi, *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*, PUF, París, 1983, en especial el estudio de Janicaud: *Dépasser la métaphysique?*

¹³ *De la gramatología.*, p. 20.

¹⁴ *Ibid .*, pags. 32-33.

¹⁵ *Posiciones* , p. 53 y siguientes.

¹⁶ *De la gramatología*, p. 33.

¹⁷ La conferencia en cuestión llevaba por título *La crise de l'enseignement philosophique*. Publicada posteriormente en *Du droit à la philosophie*, Éditions Galilée, París,1990, p. 159.

¹⁸ Carta publicada en *Le Promeneur* , XLII, a mediados de octubre de 1985. Retomada en *Psyché. Invention de l'autre* , París, Galilée, 1987. Traducción de Cristina de Peretti, *Suplementos Anthropos* , 13, Barcelona, marzo de 1989, p. 87.

¹⁹ *Posiciones* , p. 54.

²⁰ *Ibid* . p. 54 y siguientes. Derrida manifiesta sus reservas respecto al término «fase». No se lo debe entender como una fase cronológica, de la que se espere pasar un día a otra cosa. Su necesidad es estructural e interminable, pues las oposiciones binarias tienden a reconstruirse.

²¹ *Ibid* .

²² *De la gramatología* , p. 10. Véase además lo anteriormente dicho sobre el monstruo en la nota 8 de nuestra *Introducción a la deriva*.

²³ *Posiciones* , p.56.

²⁴ *Ibid* ., p. 86.

²⁵ *Ibid* ., p. 79.

²⁶ *De la gramatología* , p. 25 y p. 133.

²⁷ *La escritura y la diferencia* , pags. 396-397.

²⁸ *De la gramatología.*, p. 64-65.

²⁹ *Posiciones* , p. 92-93.

PRIMER DERROTERO:

METAFORA / PROPIO

En este primer derrotero se pretende trazar algunas líneas sobre el cruce, o más bien, la oposición clásica entre lo metafórico y lo propio. El tropo

ocurre cuando una palabra se pone en lugar de otra y se la utiliza en el sentido y en el lugar de ésta. La palabra utilizada trópicamente no está emparentada semánticamente con la palabra desplazada. El tropo es, entonces, una impropiedad. Sólo la palabra desplazada es propia. En el corpus aristotélico el tropo es llamado *μεταφορα* , sólo después de Aristóteles se especializó este término para designar una clase de tropo. Así, pues, es presentada la oposición entre lo metafórico y lo propio ¹.

La preocupación de Derrida por lo «propio» es recurrente, e incluso llega a afirmar que hasta puede resultar una monótona recurrencia.

«Dondequiera que se imponían los valores de propiedad, de sentido propio, de proximidad a sí, de etimología, etc., a propósito del cuerpo, de la conciencia, del lenguaje, de la escritura, etc., he tratado de analizar el deseo y los presupuestos metafísicos que en él se encontraban operantes» ².

En este caso se tratará de la desconstrucción de la oposición metafórico/propio: analizar, pues, el deseo y los presupuestos metafísicos de esta oposición. Para esta travesía seguiremos, como se ha dicho en la Introducción, dos textos, a saber, *De la gramatología* (1967) y *La mitología blanca* (1971).

De la gramatología es tal vez el texto de más largo aliento y extensión de los escritos de Derrida. Este texto está dividido en dos grandes partes, la primera, como dice su *Advertencia* , esboza una matriz teórica, señala algunos puntos de referencia históricos y propone conceptos críticos. La segunda parte pone a prueba estos conceptos y ejemplifica mediante lo que él llama «la época de Rousseau» ³. El tema de este texto es desde luego acerca de la gramatología, acerca de las condiciones de posibilidad e imposibilidad de una ciencia general de la

escritura, ahora bien, cómo enmarcamos dentro de este extenso ensayo el motivo que aquí nos preocupa: la desconstrucción de la oposición metáfora/propio.

1. Lo enigmático.

Al interior de la época logocéntrica la escritura aparece como derivada, secundaria, vicaria y exterior respecto al sentido, el habla, la voz. El trabajo destructivo que realiza Derrida, como se indicó en el capítulo anterior, no es un desligarse o una superación de esta clausura epocal, por esto mismo, no se cae en un relativismo, pues la época logocéntrica es necesaria, nada es pensable sin ella. «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»⁴. La escritura es pues secundaria y exterior respecto al sentido el cual está relacionado inmediatamente con el logos; cuando parece suceder de otro modo es por una mediación metafórica y así, Derrida ejemplifica con el *Fedro* de Platón, donde se habla de la escritura de la verdad en el alma (escritura en sentido metafórico) como opuesta a la escritura en sentido corriente o «propio», esto es, la mala escritura.

Sin embargo, y a pesar de la apariencia de primariedad de un cierto tipo de escritura: la del alma, esta mediación metafórica lo que hace es confirmar la primacía del logos y del sentido, y además, cosa muy importante, funda el sentido «propio» de la escritura como mala escritura, signo externo a un sentido presente originariamente. La escritura inteligible es denominada metafóricamente y la escritura sensible es designada en sentido propio. No obstante, este sentido propio permanece impensado. Lo que aparentemente intenta hacer entonces Derrida no es

invertir el sentido propio y el metafórico, sino «determinar el sentido "propio" de la escritura como la metaforicidad en sí misma»⁵.

En cierto modo, el mismo Derrida afirma que la desconstrucción del motivo de lo propio, dentro de una determinada serie de nombres, es la intención última de *De la gramatología*. Leamos la cita:

«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»⁶.

Volver enigmático. Los tropos en general son lenguaje enigmático e incitan a su resolución y a la participación activa en la creación de la obra. En este sentido, «volver enigmático» lo que se entiende bajo el nombre de «propio», sería desapropiar lo propio, su inmediatez, y volverlo trópico. El enigma nombra y a la vez oculta, dice y disimula el problema, es un movimiento abismal, un movimiento que opera la transgresión de los límites sin borrarlos.

2. Lo propio como la metaforicidad misma.

Tal vez donde mejor se ve el problema de lo propio, o más bien de los nombres propios en *De la gramatología*, es en el capítulo consagrado a la *Leçon d'écriture* de Lévi-Strauss. Para ser más exactos, es al comentar Derrida el capítulo XXVI de *Tristes tropiques* titulado *Sur la ligne*. Las cuestiones que se plantean aquí son la relación de Lévi-Strauss y Rousseau.

En líneas generales, el problema planteado aquí es ¿hasta qué punto la pertenencia de Rousseau a la metafísica logocéntrica delimita el discurso científico de Lévi-Strauss, quien por lo demás se dice fiel discípulo rousseauiano?

Para la resolución de esta cuestión Derrida tratará el tema de la violencia y la elipsis de la escritura originaria. Como hemos visto en el capítulo anterior, la pretendida habla plena que somete a la escritura en sentido vulgar, requiere la «previa» inscripción originaria, la llamada archi-escritura. Ahora bien, ésta se constituye al borrarse: su mostrarse es su obliteración. Esta escritura originaria es violenta puesto que inscribe en una diferencia, en una clasificación. La violencia es «pensar lo único *dentro* del sistema, inscribirlo en él» (G. p. 147).

Vamos pues al relato de la estadía del etnólogo europeo entre los nambikwara. Nos situaremos en el comentario de Derrida a los incidentes descritos por Lévi-Strauss en *Sur la ligne*.

Ante una escena de violencia entre dos niñas nambikwara, la niña golpeada, a modo de represalia contra la otra, murmura al oído del extranjero palabras que éste no comprende y que le hace repetir una y otra vez hasta que éste puede pronunciarlas bien. La otra niña se da cuenta de la intriga y a su vez, como represalia, da otro nombre. Se trataba de sus «verdaderos nombres». Al darse

cuenta de esto, el etnólogo pudo conseguir los verdaderos nombres de los demás integrantes de la tribu sin mayores inconvenientes.

En realidad, no se trata de los «nombres propios», no se trata de una revelación de los nombres propios, sino del develamiento de una «designación de pertenencia y clasificación lingüístico-social», no es una revelación, sino un «rasgar el velo que oculta una clasificación y una pertenencia, la inscripción de un sistema de diferencias lingüístico-sociales»⁷.

No hay nombres propios, sólo clasificación. La producción del nombre propio es su borradura, su obliteración. Esta tachadura del nombre propio es indisociable de la aparición de la escritura: no hay escritura sin la tachadura del nombre propio dentro de un sistema. Ordenemos un poco los datos:

- Los nombres propios ya no son nombres propios.
- Su producción es su obliteración.
- La tachadura y la imposición de la letra son originarias y no le ocurren a una inscripción propia.
- El nombre propio es el mito de origen de una legibilidad transparente y presente bajo la obliteración.
- El nombre propio sólo ha sido posible funcionando dentro de un sistema de clasificación y de diferencias.

Ahora bien, hemos visto que no hay el nombre propio. La violencia originaria priva al nombre propio de su propiedad o más bien de su presunta propiedad. ¿Cómo engarzamos ahora esta propiedad en cierto modo impropia con lo que anteriormente había sido dicho respecto al sentido propio como la

metaforicidad en sí misma? ¿Se puede identificar sin más esta inscripción diferenciadora que sueña con el nombre propio, con la metaforicidad? ¿Se puede identificar sin más esta nominación «propia» con la metaforicidad? El problema se complica pues la metáfora se ha pensado siempre a partir de la oposición propio/metafórico. Habría que pensar lo metafórico en el más acá de su inserción en esta oposición retórico-metafísica, pues siempre se ha querido reducir teleológica o escatológicamente la metáfora al sentido. Así por ejemplo, cuando Rousseau atribuye un origen metafórico al lenguaje, siempre será en vistas a una reapropiación del sentido propio.

Por ahora proseguiremos nuestro examen a partir de un pequeño artículo de Derrida titulado *Mallarmé* (1974)⁸, con el fin de dilucidar el problema de la obliteración y la diseminación de lo propio. Se trata aquí de la doble operación de un texto —el de Mallarmé— que remitiendo sólo a sí mismo, pero simulando referirse a algo otro de sí, se queda sin un sentido. Pero ¿quedará por ello sin sentido? ¿sin un sentido «propio»?

El texto remite sólo a sí mismo. Incluso en desmedro, y no sólo como merma, sino como omisión y muerte del autor. El libro como piedra sepulcral. Pero vayamos al problema: al remitirse el texto sólo a sí mismo ¿cae por ello en la ausencia de sentido?

El momento de «crisis» al que nos lleva Mallarmé es el momento de la imposibilidad de la decisión entre vías opuestas. Imposibilidad del juicio para discernir el valor y el sentido. Pero es también una crisis de la retórica con todas sus implicaciones, entre ellas, el tema del sentido y del nombre. La retórica siempre ha operado a partir de un sentido, su dominio es un dominio semántico. Siempre tiene que darse un sentido, siempre un sentido debe ser determinable⁹. Sin embargo, la obra de Mallarmé opera de tal forma que su sentido permanece *indecidable*. De este

modo se detiene el transitado —y tal vez ilusorio— paso del decir al querer decir. Nos quedamos detenidos trabajosamente en el decir, o mejor dicho, en la escritura del texto.

No se trata de una riqueza polisémica. La polisemia siempre está enmarcada en un horizonte semántico dominable. En este caso se trata de los indecibles, « es decir, unidades de simulacro, "falsas" propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica (binaria) y que no obstante la habitan, la resisten, la desorganizan, pero sin constituir *nunca* un tercer término, sin dar lugar nunca a una solución en la forma de la dialéctica especulativa»¹⁰.

¿Qué hemos ganado con estos desvíos? Tenemos:

1. No hay nombre propio.
2. Diseminación del sentido propio en tanto determinable y dominable.

¿Se determina con esto el sentido propio de la escritura como la metafóricidad en sí misma? ¿Ayuda en algo a su esclarecimiento?

La posición crítica de Mallarmé se alza contra la perspectiva tradicional de la retórica —podríamos decir de la filosofía sin más—. Esta perspectiva es la de Aristóteles. En la *Poética* y en la *Retórica* hay al menos tres significaciones para lo «propio»: *prepon*, *kyrion* e *idion*. El *prepon* apunta no tanto a la forma del discurso, sino a la conveniencia entre la lexis y el tema en cuestión. Incluso una lexis metafórica puede ser apropiada (*prepon*), propia, en relación con el tema. Por su parte *kyrion* es el sentido dominante de un nombre, su sentido corriente. Se opone al nombre raro o idiomático y a la metáfora. En cuanto al *idion*,

participa de las dos significaciones anteriores, aunque con más precisión, se lo utiliza para evitar la perífrasis.

Para Derrida es este último valor, el de *idion*, quien sostiene toda la metaforología. Es el *idion* el que en los *Tópicos* está en el centro de una teoría de lo propio, de la esencia y del accidente. Y si la metáfora, como bien indica Derrida, conlleva, según Aristóteles, un efecto de conocimiento, debe ser referida a un saber de la definición, es decir, «sobre lo que es propiamente, esencialmente o accidentalmente, la cosa de la que hablamos [...] El espacio del lenguaje, el campo de sus desviaciones es precisamente abierto por la diferencia entre la esencia, lo propio y el accidente»¹¹. Sobre esta apertura de la diferencia, Derrida da tres puntos de referencia:

1. La univocidad. El nombre propio sólo tiene un sentido: es el ideal aristotélico de la univocidad como telos del lenguaje. Se admite la polisemia siempre que sea finita y con significaciones limitadas e identificables. Una diseminación no dominable pertenece a lo de fuera del lenguaje. De esta manera, las metáforas deberán ser unívocas.

2. La metáfora sólo es posible como transferencia de propiedades, no se compromete a la cosa misma, para ello esta cosa misma, su esencia, debe ser capaz de poseer varias propiedades, y estas propiedades ser intercambiables con la esencia. Lo propio no se confundiría entonces con la esencia.

3. El problema es aquí el de lo propio del sol sensible. Lo sensible, una vez que tiene lugar fuera de la sensación, se torna incierto¹².

El primer punto es uno de los lugares criticados por la escritura de Mallarmé: no una univocidad, sino una indecidibilidad; no una polisemia dominable, sino una diseminación.

En cuanto al punto dos, a partir de Mallarmé, el texto prescinde de referencias. Ya habíamos adelantado la prescindencia o la desaparición del autor. Sin embargo, en el texto tampoco existe referencia a la cosa misma, la sedicente «cosa misma» es diseminada por la indecidibilidad entre cualquier significación y su contraria. Es que «no hay nombre: la cosa misma es (la) ausente, nada es sencillamente nombrado»¹³.

En relación al punto tres, también en Mallarmé se marca el problema del sol en relación *aor*, el significante francés para "oro", «oro en cuanto que se convierte de sustancia natural en signo monetario, pero también el elemento lingüístico, *or*, como letras, sílaba, palabra [...] A partir de ahí se abre la crisis, en los lugares análogos de la economía política y del lenguaje o de la escritura literaria: *fantasmagóricas puestas de sol*. Todas las puestas de sol mallarmeanas son instantes de crisis, cuyo dorado es continuamente recordado en el texto por un polvo de destellos de oro —*or*— (*dehor s*, *fantasmagor iques*, *trésor*, *hor izon*, *major e*, *hor s*) hasta la desaparición del *or*»¹⁴.

Sin embargo, la ruptura de Mallarmé, afirma Derrida, sigue teniendo la forma de la «repetición», pues revelaría «la esencia de la literatura pasada como tal»¹⁵. Justamente esta doble operación marcaría la crisis como crisis de la crisis, es decir, crisis de la facultad de juzgar: la decisión queda en suspenso y se muestra lo indecidible.

Quedémonos por el momento con que esta doble operación de Mallarmé —ruptura-repetición— revelaría la esencia de la literatura como tal. Esto nos haría pensar que ya en la tradición esta crisis de la crisis estaría de algún modo presente. Volvamos nuevamente a esa tradición representada por el corpus aristotélico.

Ya en el mismo Aristóteles se entreveía este grave problema: la posibilidad inminente de una diseminación indomable, justamente lo enigmático.

En la *Poética* la metáfora es definida como «la transferencia a una cosa de un nombre que designa otra, transferencia del género a la especie o de la especie al género o de la especie a la especie o según la relación de analogía»¹⁶. Esta última, la relación de analogía, es la metáfora por excelencia, es la que más gusta, dice Aristóteles en la *Retórica* (cap. X). Y es en los ejemplos que da Aristóteles de este tipo de metáfora donde veremos cómo se enfrenta al problema de la diseminación o, para ser más exactos, el problema de una lexis completamente metafórica.

En la analogía se alude siempre, o casi siempre, a cuatro componentes cuyas relaciones y nombres son conocidos. Sin embargo, a veces falta uno de los términos, en este caso el giro es más genial. El ejemplo de esta analogía es el nombre que se le pueda dar a la acción de lanzar los rayos del sol. La relación analógica la encuentra Aristóteles en el nombre «sembrar» para la acción de lanzar los granos a la tierra¹⁷. Pero siempre se puede preguntar, como hace Derrida, «¿dónde se ha visto que haya la misma relación entre el sol y sus rayos que entre la siembra y la semilla?». A pesar de poder ser esto un enigma, los términos son siempre nombres propios, no son tropos: «el nombre propio es aquí el primer motor no metafórico de la metáfora, el padre de todas las figuras»¹⁸.

Vamos ahora al caso de una lexis completamente metafórica. Los términos del ejemplo son la «copa de Dioniso» y el «escudo de Ares». Así se puede nombrar la copa como el «escudo de Dioniso» o el escudo como la «copa de Ares». Pero también, por negación de una de sus cualidades se puede nombrar a la copa de Ares, «copa sin vino». «Pero este procedimiento», dice Derrida, «Aristóteles no lo dice, puede proseguirse y complicarse hasta el infinito. Al no ser ya propiamente

nombrada ninguna referencia en una metáfora semejante, la figura es llevada a la aventura de una larga frase implícita, de un relato secreto en el cual nada nos asegura que nos reconducirá al nombre propio»¹⁹.

Siendo la metáfora el momento del giro o del desvío en que el sentido se aventura desligado de la cosa a que alude, permite por consiguiente, al mismo tiempo, la errancia de lo semántico. Puede aparecer el sentido, pero se puede perder la verdad. Exacerbada la metáfora de este modo, llevaría a la ausencia del nombre propio (copa sin vino). Y hay que considerar que el nombre propio opera como el primer motor no metafórico de la metáfora. ¿Qué hace Aristóteles ante este enigma? El nombre propio se halla inscrito en un sistema de relaciones y diferencias como ya se vió a partir de la *Gramatología*. Pero para salvar esta dificultad y el peligro que esto conlleva para el valor de *aletheia*, Aristóteles no se compromete con esta consecuencia: la ausencia del nombre propio. Seguir este camino es salirse del lenguaje y por ende, de la humanidad. Se sería menos que un hombre: un sofista que no dice nada que se pueda resumir en un sentido o que ya no se es hombre sino un vegetal, ni siquiera una planta metafórica. Pero como puede leerse hacia el final del *Mallarmé* de Derrida, éste es el sofista visto en el espejo del filósofo ²⁰.

Pero aquí es preciso tener presente que la metáfora es la que se vuelve enigmática: un paso más (anteriormente era lo propio lo que debía volverse enigmático). Si lo propio era la metaforicidad en sí misma, ahora se dice que la metáfora se vuelve enigmática: éste es el sentido de decir que se trata de volver enigmático lo propio, es decir, volver enigmático también lo metafórico. De este modo se abre el paso de la primera autodestrucción de lo metafórico a una segunda otra auto-destrucción. De ellas se habla al final de *La mitología blanca*. Veamos de inmediato de qué tratan ambas autodestrucciones.

La metáfora ha sido pensada siempre como determinada por la semántica, de este modo se asegura la legibilidad de lo propio. No obstante, lo metafórico requiere de la sintaxis, sólo allí puede disponer de sus desviaciones y abismarse como ocurre a partir de la «copa sin vino». Porque lo metafórico no reduce la sintaxis es por lo que se arrebatada a sí mismo, se constituye borrándose y lleva a cabo su autodestrucción. Pero esta autodestrucción, nos dice Derrida, puede seguir dos trayectos.

«Uno de estos trayectos sigue la línea de una resistencia a la diseminación de lo metafórico en una sintáctica que comporta en alguna parte e inicialmente una pérdida irreductible del sentido: es el relevo metafísico de la metáfora en el sentido propio del ser. La generalización de la metáfora puede significar esta parousia. La metáfora es entonces comprendida por la metafísica como aquello que debe retirarse en el horizonte o en el fondo propio y acabar por reencontrar allí el origen de su verdad»²¹. De lo que se trata aquí es de la reapropiación del sentido, de dominar la desviación metafórica. La metáfora es sólo una pérdida provisoria de sentido que apunta a la reapropiación de un lenguaje pleno y sin sintaxis, o más bien, con una sintaxis que conlleva inicialmente una pérdida del sentido. Sin embargo, esta pérdida inicial de sentido que implica la metáfora es enfocada como «una esencia rigurosamente independiente de lo que la transfiere». Esta independencia y originalidad del sentido es la «*única tesis* de la filosofía»²², es la tesis que constituye el concepto de metáfora y la oposición de lo propio y de lo no-propio.

«La *otra* auto-destrucción de la metáfora se *parecería* hasta el punto de confundirse con la filosófica. Pasaría, pues, esta vez, atravesando y doblando la primera, por un suplemento de resistencia sintáctica, por todo lo que (por ejemplo, en la lingüística moderna) desbarata la oposición de lo semántico y de

lo sintáctico y sobre todo la jerarquía filosófica que somete esto a aquello. Esta auto-destrucción tendría todavía la forma de una generalización, pero esta vez no se trataría de extender y de confirmar un filosofema; más bien, desplegándolo sin límite, de arrancarle los lindes de propiedad. Y por consiguiente de hacer saltar la oposición tranquilizadora de lo metafórico y de lo propio en la que uno y otro no hacían más que reflejarse y remitirse su resplandor»²³.

Esta destrucción de lo mismo, pero otra, es la labor desconstruccionista. Opera al interior de la autodestrucción filosófica, incluso mantiene su forma: la de una generalización de la metáfora. Sin embargo, esta vez ya no se trata de una generalización que permite la aparición del sentido propio, sino que ahora se desbarata la «tranquilizadora» oposición metafórico/propio. Hemos visto en cierto modo cómo lo propio se vuelve enigmático en tanto se convierte en la metaforicidad en sí misma y cómo, luego, también lo metafórico se abisma: la oposición metafórico/propio, por cierto, se desvanece o se disemina. Hemos visto cómo un gesto de transgresión o más bien de ruptura, como lo es el texto mallarmeano, implica también un gesto de repetición: generalización transgresora pero que se mantiene en el «como tal». Difícil «lugar» el de esta auto-destrucción. Tal vez sea el mentado «más allá», ese monstruoso más allá desde el cual, en este caso preciso, se podría dar cuenta de los efectos de propiedad y de no-propiedad, de lo propio y de lo metafórico.

Por último, hay que decir algo sobre el *suplemento* .

3. La suplementariedad trópica.

En la *Gramatología*, la experiencia rousseauiana con la escritura aparece marcada por un gesto doble, contradictorio y problemático. Veamos en qué consiste. A pesar de la desconfianza ante la escritura, y paradójicamente ligada a ella, hay una desconfianza al habla plena y pretendidamente presente. Esta habla plena no se presenta más que como un deseo, como lo que habría debido ser. Se nos sustrae su presencia cuando intentamos apoderarnos de ella. Siendo así el lenguaje, Rousseau intenta su reapropiación a través de la escritura, sin embargo, como afirma Derrida, Rousseau está «más apurado por conjurarla que por asumir su necesidad [la de la escritura]»²⁴. Es decir, frente a la desposesión del habla plena, Rousseau valoriza a la escritura, pues promete la reapropiación del habla, pero también la estigmatiza como instancia secundaria y como enfermedad del habla.

La escritura aparece entonces organizada dentro de una «economía de los signos», es decir, el escribir funcionando como el reapropiar el habla que se rehúsa cuando se da. Pero esto es la *decepción* misma, la imposible captura, la no captura de la presa, en este caso, la no captura de la presencia del habla.

La situación de Rousseau es entonces la siguiente: por una parte, la experiencia de la escritura asume a ésta como una reapropiación de la presencia; por otra parte, la teoría de la escritura aparece como reproche contra la negatividad de la letra.

Ahora bien, ante esta división rousseauiana es precisamente la palabra *suplemento* la que da cuenta de esta extraña unidad de los dos gestos. El concepto de suplemento conlleva por lo menos dos significaciones.

Por una parte «el suplemento se añade, es un excedente, una plenitud que enriquece otra plenitud, el *colmo* de la presencia. Colma y acumula la presencia». Pero, por otra parte, «el suplemento suple. No se añade más que para reemplazar. Interviene y se insinúa *en-lugar-de* ; si colma, es como se colma un vacío. Si representa y da una imagen, es por la falta anterior de una presencia. Suplente y vicario, el suplemento es un adjunto, una instancia subalterna que *hace-las-veces-de* . En tanto sustituto, no se añade simplemente a la positividad de una presencia, no produce ningún relieve, su sitio está asegurado en la estructura por la marca de un vacío»²⁵. La escritura, en tanto suplemento, entonces se muestra como colmo de una presencia, pero también como colmo de un vacío.

Más tarde, en la conferencia *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas* que data de la misma fecha de redacción de la *Gramatología* , Derrida hacía alusión a la suplementariedad y curiosamente ahora en relación a Lévi-Strauss²⁶. En este caso el problema es el del límite de una totalización y nuevamente hay dos maneras de pensar esta totalización y nuevamente esas dos maneras coexisten en el discurso del autor —aquí, el discurso de Lévi-Strauss—.

Ambas determinaciones de la totalización la juzgan imposible. Una de ellas es la imposibilidad de totalización en sentido clásico: a un sujeto o discurso finito le es imposible dominar una totalidad infinita. El concepto clave es aquí el de la finitud. En cambio para la otra imposibilidad de totalización, el concepto determinante es el de *juego* . Aquí no se trata de un campo infinito, sino por el contrario de un campo finito (es el campo del lenguaje). Pero al interior de este campo finito, las sustituciones son infinitas. Es justamente este juego de las sustituciones el que permite la no-totalización.

Ahora bien, ¿por qué el campo es finito? ¿qué hace que de este campo finito puedan surgir infinitas sustituciones? El campo es finito porque le falta algo, carece de un centro que sea capaz no sólo de fundar el juego de las sustituciones, sino que también pueda detener la fuga de ese juego. Centro como origen y como telos que en cierto modo se emparenta con el gesto asegurador de Aristóteles ante la irrupción de una lexis totalmente metafórica. Pues bien, tal centro falta, tal centro está ausente.

La falta de centro, entonces, permite el movimiento del juego y a este movimiento Derrida lo llama movimiento de la *suplementariedad*. «No se puede determinar el centro y agotar la totalización puesto que el signo que reemplaza al centro, que lo *suple*, que ocupa su lugar en su ausencia, ese signo se añade, viene por añadidura, como *suplemento*. El movimiento de la significación añade algo, es lo que hace que haya siempre «más», pero esa adición es flotante porque viene a ejercer una función vicaria, a suplir una falta por el lado del significado»²⁷. El suplemento, entonces, como hemos visto en los casos de Rousseau y Lévi-Strauss, opera con el más de la añadidura y con el menos de la falta a suplir.

Lo mismo ocurre en *La mitología blanca* cuando se trata de la suplementariedad trópica. *La mitología blanca* está planteada como un intento de reconocer la condición de imposibilidad de una metafórica, entendiendo por ésta el desciframiento de la metáfora en el texto filosófico. En su forma más abstracta, más pobre, dice Derrida, esta condición de imposibilidad se esbozaría del siguiente modo: la metáfora no puede dejar de ser un concepto filosófico resultante de una red de filosofemas, los cuales a su vez son tropos «institutores» o «primeros». Ahora bien, este estrato de tropos institutores no se deja dominar por aquello que ha producido. «Se irrita, pues, cada vez que uno de sus productos —aquí, el concepto

de metáfora— intenta en vano comprender bajo su ley la totalidad del campo al que pertenece»²⁸.

Nuevamente nos encontramos con el caso de una imposibilidad de totalización. Ahora se trata del intento de uno de los productos de un campo por dominarlo, por convertirse tal vez en un centro organizador del campo que lo produce. Y otra vez la razón por la cual no se puede llevar a cabo una tal metafórica, con sus pretensiones de dominio y organización, es la suplementariedad. La suplementariedad trópica.

Cualquier intento taxonómico de las metáforas filosóficas se toparía siempre con que al menos una metáfora quedaría excluída, fuera del sistema. Sería la metáfora de metáfora. Pero esta metáfora de metáfora aún siendo externa, y tal vez por ello mismo, abriría el campo, es decir, esta metáfora de más, sería también una metáfora de menos. Esto hace imposible una metafórica, una taxonomía totalizante de las metáforas en el texto filosófico.

Pero hay otras consecuencias. No se puede dominar la metafórica filosófica desde el exterior, pues el concepto de metáfora sigue siendo un filosofema. Pero entonces ¿será posible ese dominio desde el interior? ¿La filosofía puede dominar sus recursos trópicos? La respuesta de Derrida es un tanto enigmática, o por lo menos, condensada y elíptica: «la filosofía se priva de lo que se da. Perteneciendo sus instrumentos a su campo, es impotente para dominar su tropología y su metafórica generales. Ella no la percibiría sino alrededor de una mancha ciega [tache aveugle] o de un foco de sordera [foyer de surdité]. El concepto de metáfora describiría este contorno pero no es siquiera seguro que circunscriba así un centro organizador; y esta ley formal vale para todo filosofema»²⁹.

La filosofía no puede retornar a aquello que se ha dado a sí misma. El don no puede ingresar al círculo del intercambio, o más bien, en este caso, no puede haber retorno dominado del don ³⁰. De este modo el don que se hace la filosofía, su tropología, le es irretornable en la forma del dominio. El único modo de percepción de este don es la «mancha ciega» o el «foco de sordera». Y es la metáfora quien describe el contorno de ese foco de sordera o de esa mancha ciega. Por esto mismo ella, la metáfora, no constituye un centro organizador, sino que describe el contorno de ese vacío, de esa mancha ciega que da la luz, pero sin poder verla. En la *Gramatología* Derrida se refiere a la mancha ciega como «lo no-visto que abre y limita la visibilidad» (p. 208). La metáfora describe también el foco de sordera que permite oír, pero que es sordo a su vez. El oír, y más específicamente el tímpano, como es sabido, es el tema con que se abre *Los márgenes de la filosofía* .

La noción de suplemento, con su doble carácter de añadidura que colma y de suplencia de una falta o de un vacío, sería también el movimiento de la «otra auto-destrucción». El movimiento de auto-destrucción metafórico sería, entonces, el despliegue sin límites del filosofema «metáfora». Con esto se colapsaría la oposición de lo metafórico y de lo propio «en la que», dice Derrida, «uno y otro no hacían más que reflejarse y remitirse su resplandor».

Notas

¹ V. Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria* , Edit. Gredos, Madrid, 1983, § 552 y sgtes.

² *Posiciones*, p. 71-72

³ *De la gramatología* , p. 3.

⁴ *Ibid* ., p. 20.

⁵ *Ibid* ., p. 22.

⁶ *Ibid.* , p. 91.

⁷ *Ibid.* , p. 146.

⁸ *Mallarmé* , capítulo de *Tableau de la littérature française* , vol. III. pp. 368-379, Gallimard, París, 1974 (Trad. esp. en *Suplementos Anthropos* , 13, Barcelona, 1989, págs, 30-35).

⁹ *Ibid.*, p. 31 de la trad. esp: «¿Se ha interesado alguna vez la retórica por algo que no fuese el sentido de un texto, es decir, por su contenido? Las substituciones que la retórica define son siempre de sentido pleno a sentido pleno;... *determinable* en él.»

¹⁰ *Posiciones* , p. 56.

¹¹ Para lo que sigue en cuanto a la perspectiva aristotélica de la metáfora, nos referiremos a los capítulos titulados «L'elipse...» y «Les fleurs de la rhétorique: l'héliotrope» de *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, publicada por primera vez en *Poétique* 5 (1971). Recopilada luego en *Marges de la philosophie* , Les Editions de Minuit, París, 1972.

¹² Según una serie de textos de Derrida, el sol ocupando el lugar de lo más propio, tendría sin embargo, como fuente un cierto enceguecimiento. «El corazón de la luz es negro», afirma Derrida, remitiendo en nota *La Tierra y los ensueños del reposo* de Gastón Bachelard (Cf. *Escritura y diferencia*, p. 117 de la trad. esp.). También en *Survivre* hay referencias. Allí dice: «La visibilidad debería no ser visible. Según una vieja y todopoderosa lógica que reina desde Platón, lo que asegura la vista debería permanecer invisible: negro, enceguecedor» (v. *Parages*, ed. Galilée, París, 1986, p. 137). Entonces, el sol en tanto paradigma de lo más propio, remitiría a un enceguecimiento, a la noche, a lo negro. Y esto cohabitando con la tradición que establece el paralelo entre el Bien y el sol, o con el sol como el ejemplo más «ilustre» para la metáfora por analogía.

¹³ *Mallarmé* , p. 35.

¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶ Aristóteles, *Poética* , 1457 b.

¹⁷ *Ibid.* , loc. cit.

¹⁸ *Márgenes de la filosofía* , p. 282-283.

¹⁹ *Ibid.*, p. 283.

²⁰ «No ha faltado razón al relacionar este intento con el de los grandes retóricos. Mallarmé comparte sin duda más complicidades históricas con ellos que con muchos de sus "contemporáneos", e incluso más que con sus "sucesores". Pero ello es así, precisamente por haber roto con las saludables reglas de la retórica, es decir, con la juiciosa y filosófica representación clásica que ha dado de sí misma la tradición retórica, desde Platón y Aristóteles. Su texto escapa al control de esta representación, demuestra prácticamente su no-pertenencia. Si, por el contrario, llamamos retor no ya al que somete su discurso a las buenas reglas del sentido, de la filosofía, de la dialéctica filosófica, de la verdad, ni, en suma, al que acepta la retórica filosófica prescribiéndole sus reglas de buen gusto, sino, por el contrario, al que Platón —en su momento excedido— quería expulsar de la ciudad como un sofista o como un antifilósofo, entonces quizá Mallarmé sea un gran retórico; un sofista, sin duda, pero un sofista que no se deja todavía atrapar por la imagen que la filosofía ha querido dejarnos de él captándolo en un *speculum* platónico y, al mismo tiempo, lo que en modo alguno es contradictorio, situándolo fuera de la ley. Sabemos que, como tantos lectores de Mallarmé, Platón redoblaba su activo desconocimiento con una manifiesta admiración» (*Mallarmé* , p. 35).

²¹ *Márgenes de la filosofía* , p. 308.

²² *Ibid.*, p. 269.

²³ *Ibid.*, p. 310.

²⁴ *De la gramatología* , p. 181-182.

²⁵ *Ibid.*, p. 185.

²⁶ *Escritura y diferencia*, págs. 396 y siguientes. La conferencia a la que nos referimos fue leída en el Coloquio internacional de la Universidad Johns Hopkins (Baltimore) sobre *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre* , el 21 de octubre de 1966.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ *Márgenes de la filosofía* , p. 259.

²⁹ *Ibid.* , p. 268.

³⁰ Para el tema del don, v. *Donner le temps. I. La fausse monnaie* , Editions Galilée, París, 1991 (Trad. esp. de Cristina de Peretti, *Dar (el) tiempo* , Paidós, Barcelona, 1995).

SEGUNDO DERROTERO:

METAFORA / SER

De la prolífica obra reunida bajo la firma de Derrida hay por lo menos dos textos que ostentan en sus títulos el tema de la metáfora —no obstante, como se ha visto, hay muchos otros que lo tratan de un modo u otro— uno de ellos, ya mencionado en el capítulo anterior, es *La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico* , y el otro, *La retirada de la metáfora* ¹. Ambos textos son de una extremada complejidad, la cual no permite seguir una secuencia cronológica, aunque siempre es preciso tener en consideración la data de publicación. Para esta segunda serie de problemas examinaremos el segundo de los textos, pero antes lo

abordaremos a partir de algunas indicaciones de *La escritura y la diferencia*, en particular de los artículos *Fuerza y significación* (1963) y *Violencia y metafísica* (1964).

1. Metáfora y caída (Fuerza y significación. 1963).

Fuerza y significación es una lectura de *Forma y significación* de Jean Rousset. En este artículo se problematiza la inserción del estructuralismo en la historia. Según Derrida, el estructuralismo puede ser considerado como una «relajación» en la atención a la fuerza y una fascinación por la forma cuando no se tiene ya la fuerza para crear. Pero también es reflexión sobre lo realizado, sobre lo «construido». Una reflexión catastrófica, «desestructuradora». (Objetivo del escrito de Derrida: liberar una inquietud sorda —nuevamente el tema de la sordera, como en el capítulo anterior: foco de sordera— a partir de la lectura del libro de Rousset). Derrida muestra en el estructuralismo la ligazón indisociable entre estructura y forma, sin embargo, el aspecto teleológico del estructuralismo libera el tiempo, pero para encerrar el devenir, es decir, hace callar la fuerza bajo la forma (de ahí el título del ensayo). Este es un problema o una falencia del lenguaje. El lenguaje surge como crepúsculo de la fuerza.

Derrida afirma, como de pasada, siguiendo a J. Rousset, que la metáfora es producida por la imaginación. Pero añade entre guiones: «la metáfora —es decir, todo en el lenguaje, excepto el verbo *ser* —». Excepto el verbo *ser*, es decir, parecería que el verbo *ser* estaría puesto fuera [*hormis*] del dominio de la metáfora, fuera del ámbito del lenguaje². Como veremos más adelante, el horizonte silencioso del ser comprenderá a la metáfora, si esto es así, podría aventurarse la

hipótesis de que el ser estaría puesto fuera como excepción, como horizonte compresor y silencioso de la metáfora, es decir, de todo el lenguaje. Pero evitemos las precipitaciones y sigamos el texto en cuestión.

Más adelante, refiriéndose a la metáfora de la sombra y de la luz, del mostrarse y del ocultarse, dice que ésta es la metáfora fundadora de la filosofía occidental, no en tanto metáfora fotológica, sino que ya en tanto que metáfora:

« la metáfora en general, paso de un ente a otro, o de un significado a otro, autorizado por la *sumisión* inicial y por el desplazamiento *analógico* del ser bajo el ente, ...

Pues bien, ahora la metáfora aparece como paso autorizado [passage autorisé]. Autorizado nada menos que por el sometimiento del ser bajo el ente. El paso o movimiento metafórico autorizado por la metafísica. Autorizado por una sumisión del ser. Como más adelante dirá Derrida en *Mitología blanca* citando a Heidegger: «lo metafórico no existe más que al interior de la metafísica». Sigamos con la cita:

«...es la pesantez esencial que retiene y reprime irremediabilmente el discurso en la metafísica...

La metáfora es la *pesanteur*, la pesantez, la gravedad, como la terrestre, pero en este caso, la gravedad solar —si es que es posible hacer estas distinciones—. Es decir, no sólo lo metafórico existiría al interior de la metafísica, sino que la metafísica encontraría en la metáfora su centro de gravedad. La metáfora existe al interior de la metafísica como la pesantez retensiva y represora. La metáfora ¿será por esto un centro organizador? Desde luego, pero dentro de la metafísica. De ahí la ambivalencia de la actitud derrideana ante la metáfora: 1.

Cierto apego hacia los tropos. 2. Cierta rechazo destructor. Apego, pues allí hay un punto central. Y rechazo por ser un importante bastión metafísico. En otras palabras lo que une ambas actitudes es la estrategia desconstruccionista.

«... Destino que sería tonto considerar como el lamentable y provisional accidente de una "historia"; como un lapsus, una falta [faute] del pensamiento *en* la historia (in historia). Es, *in historiam*, la caída [chute] del pensamiento en la filosofía, por lo que la historia es *encentada*. Baste decir que la metáfora de la "caída" merece sus comillas...

La retención y represión del discurso en la metafísica a través de la metáfora — de su fuerza de gravedad, de su pesantez — es un destino, *destinée*, pero no un destino accidental del pensamiento³. Más adelante veremos que a la filosofía no le queda otra cosa que pensar la metáfora. El nexo entre metáfora y lenguaje es esencial y congénito. Aquí se da un paso más: este destino metafórico es el acceso de la filosofía a la historia (*in historiam*).

El paso autorizado por la determinación metafísica, por la sumisión del ser bajo el ente, toma aquí una expresión muy precisa: la caída, *chute*. Pero esta palabra hay que tomarla con las pinzas de las comillas; no se trata de una caída del paraíso, de una caída en relación a un estado de inocencia. Tampoco es un lapsus, un resbalamiento, un colapso. Es una secuencia de la metáfora de la pesantez, de la gravedad. La caída es debida a la gravedad, la *pesanteur*. Caída del pensamiento en la filosofía por la fuerza de gravedad de la metáfora. Dentro de esta fuerza gravitatoria, el sol o la luz, mantiene el lugar central dentro del sistema. Por ello, en la línea siguiente de nuestra cita, Derrida habla de metafísica heliocéntrica.

«...En esta metafísica heliocéntrica, la fuerza, que cede el sitio al eidos (es decir, a la forma visible para el ojo metafórico), ha sido separada

ya de *su sentido* de fuerza, como la cualidad de la música está separada de sí en la acústica. ¿Cómo comprender la fuerza o la debilidad en términos de claridad y de oscuridad?»⁴.

Aquí ocurre el relevo de la fuerza por la forma. Pero, continuemos la parábola solar.

El sol viene a dar a la tierra, y de esta conjunción surge la escritura. En este sentido, en *Violencia y metafísica* se lee: «Lenguaje, hijo de la tierra y del sol: escritura»⁵. Ya en el texto anterior, *Fuerza y significación*, en la nota 17, luego de una cita de Feuerbach en que éste afirma que el elemento de la palabra es el aire, Derrida se refiere a la necesidad del elemento etéreo de reposar sobre la tierra. La tierra se muestra como pesada, grave y dura, como «la tierra que se trabaja, que se araña, sobre la que se escribe. Elemento no menos universal [respecto a lo etéreo] en el que se graba el sentido para que dure». La pesantez corresponde a la tierra donde se mantiene la duración del sentido a través de la inscripción.

También en *Violencia y metafísica* dice Derrida que el lenguaje se despierta como caída, *chute*, en la luz. Así, el lenguaje, hijo de la tierra y del sol, es llamado a comparecer por la *pesanteur*, la pesantez de la metáfora. De este modo, la fuerza de gravedad es terrestre y solar. Unas líneas más adelante dice que la caída y la elevación se aúnan como metáforas del lenguaje⁶. Así, el lenguaje es caída en la luz o levantamiento con el sol. Es decir, lo que relaciona la caída y la elevación es la luz solar. Caída y elevación serían más bien metáforas del lenguaje. Por pertenecer el lenguaje filosófico a un sistema de lenguas, y por ende, descender de una cierta equivocidad propia del lenguaje civil, natural o histórico, requiere que su metáfora sea equívoca: caída-elevación⁷. Luz y sol, metáforas ¿de qué? ¿del ser? Dejemos por el momento estas cuestiones y continuemos con esta escritura terrestre y su relación con la metáfora.

« La escritura es el desenlace [issue], como descenso [descente] fuera de sí en sí, del sentido: metáfora-para-otro-con-vistas-a-otro-aquí-abajo, metáfora como posibilidad de otro aquí-abajo, metáfora como metafísica donde el ser debe ocultarse si se quiere que aparezca lo otro. » ⁸

La escritura aparece aquí como salida descendente, pero inmanente, del sentido. Y esta salida descendente es la metáfora. Salida dominada por la caída, por la pesantez metafórica, proyectada como posibilidad del «otro aquí-abajo». Pero para que todo esto ocurra es necesario que el ser deba ocultarse para que aparezca lo otro. Es el pasaje autorizado del que hablábamos más arriba.

Recogiendo lo anterior, tenemos entonces que la metáfora de la caída para referirse a la encentadura o inauguración de la filosofía es una metáfora de la metáfora, pero esta comprensión de la metáfora aunque constituya la encentadura de la filosofía, sigue siendo, no obstante, un filosofema. Un paso autorizado por el sometimiento y el desplazamiento del ser bajo el ente. La metáfora como pesantez implica siempre la búsqueda de un centro, es decir, aunque el concepto de metáfora conlleve una posible dispersión, siempre será una dispersión que busca la unidad. Su dispersión siempre debe ser reapropiable a través de la polisemia (recordemos lo que decíamos respecto a la autodestrucción filosófica de la metáfora). Trataremos a continuación de complicar la mirada de esta relación entre el concepto filosófico de metáfora y el ser.

2. Metáfora y ser silencioso (Violencia y metafísica. 1964).

La metáfora es, entonces, todo en el lenguaje, con la gran excepción, poniendo fuera [*hormis*], el verbo ser. No deja de ser un sitio «fundamental» el de la metáfora al interior de la metafísica, esto es, de la sumisión del ser bajo el ente, pero ¿cuál es la relación entre el concepto metafísico de la metáfora y el ser? ¿Se puede considerar al ser fuera del lenguaje? ¿Cuál es esta insólita relación entre el concepto de metáfora y el ser? El ser no es nada fuera del lenguaje y aquí todo se torna, por decirlo así, paradójico. Derrida afirma, siguiendo a Heidegger, que el sentido del ser no es la palabra ser, ni el concepto de ser, pero este sentido del ser no es nada fuera del lenguaje de palabras. Sin embargo, el sentido del ser está ligado a la posibilidad de la palabra en general ⁹. Comencemos poniendo en el tapete una cita de *Violencia y metafísica* :

« Antes de ser un procedimiento retórico en el lenguaje, la metáfora sería el surgimiento del lenguaje mismo. Y la filosofía no es más que ese lenguaje; no puede otra cosa, en el mejor de los casos, y en un sentido insólito de la expresión, que *hablarlo*, decir la metáfora *misma*, y esto consiste en *pensar* la en el horizonte silencioso de la no-metáfora: el Ser.» ¹⁰

Las relaciones que aquí se muestran entre metáfora, lenguaje y filosofía, por una parte, y entre hablar, decir, pensar y ser son sorprendentes.

La metáfora es, en primer lugar, sustraída de su carácter meramente retórico, es retraída, inscrita en un antes en el que opera como surgimiento del lenguaje. El contexto de esta cita es el problema de tener que servirse de palabras para intentar designar lo contrario de lo que ellas significan, la necesidad de instalarse en la conceptualidad tradicional para destruirla ¹¹. El inevitable uso de raídos trajes de la tradición, el que haya que habitar la metáfora en ruinas, quiere decir que el logos filosófico debe «expatriarse», «deportarse» hacia la metáfora espacial y la estructura del dentro-fuera. Es porque la *metáfora* es «congénita» del

logos filosófico por lo que es sustraída de su carácter retórico. Y esta vez «metáfora» aparece en itálicas. Esta metáfora va aunada con el logos filosófico desde su nacimiento, desde su «origen inscrito», si se quiere, dando a esta expresión el sentido de origen no-puro o de origen no desde un vacío puro, no desde una tábula rasa. El origen inscrito es siempre un origen *de* algo, pero «que no tiene ningún sentido antes del *de* » ¹², que no puede ser separado de lo que engendra. Por ello la metáfora es congénita del logos filosófico y a la vez surgimiento del lenguaje.

Ahora bien, la filosofía «no es más que ese lenguaje», es decir, sólo es ese lenguaje surgido de la metáfora, sólo puede limitarse a hablar ese lenguaje y decir la metáfora, pero *insólitamente*, este hablar y este decir consiste en pensar la metáfora en «el horizonte silencioso de la no-metáfora: el Ser». La metáfora es pues relevada de su ocupación de mero procedimiento retórico por y para mostrarse como surgimiento del lenguaje y ser congénita del logos filosófico, sin embargo, ella está, por así decirlo, envuelta, comprendida dentro del horizonte silencioso del Ser. No dejan de percibirse las resonancias heideggerianas.

La preocupación de Heidegger sobre las relaciones entre el lenguaje y el ser, es una preocupación determinante y constante. De ello da testimonio, por ejemplo, lo que dice en *De camino al habla* : «Sólo sé una cosa: la meditación acerca del habla [*Sprache*] y del ser determina desde el comienzo mi camino de pensamiento» ¹³. Ya en el párrafo 34 de *Ser y tiempo* se refería al habla, *Rede*, en este caso, como posibilitadora ontológica del lenguaje, *Sprache*. Y una de las posibilidades del habla es justamente el callar [*das Schweigen*], pero para poder callar hay que estar ya en el hablar. Sólo en un genuino hablar, dice Heidegger, es posible un apropiado callar. Este genuino hablar requiere que el ser-ahí disponga ya

de un estado de abierto de sí mismo. Desde luego, todo lo que Heidegger esboza en este párrafo se halla inscrito al interior del proyecto de una analítica del ser-ahí.

La posibilidad del *Schweigen* viene dada por la *Rede* : porque hay *Rede* puede haber *Schweigen* . Pero en *De camino al habla* , en el diálogo con el japonés, y precisamente refiriéndose al diálogo, y en especial sobre este diálogo ya no *sobre* el habla, *Sprache* , sino *de* el habla, Heidegger plantea que no importa si el diálogo es escrito o hablado, sino que se mantenga en él el constante venir del habla. Por consiguiente, en este diálogo habría más silencio, *geschwiegen* , que conversación, *geredet*.¹⁴ Y mantener silencio sobre el silencio sería el apropiado decir, *das eigentliche Sagen*. El silencio o el callar adquiere otro matiz cuando se trata de pensar el apropiado decir. Más aún, al final de la tercera conferencia sobre *La esencia del lenguaje* , Heidegger afirma: «Un "es" se da donde se rompe la palabra»¹⁵, y esta ruptura quiere decir la vuelta de la palabra resonante a lo insonoro, hacia su fuente que es el «son del silencio», *das Geläut der Stille* . Es decir, cuando la palabra se rompe, cuando el lenguaje vuelve al silencio, es posible la donación del «es», la donación del ser.

La situación del pensamiento heideggeriano se presenta en una situación de ambigüedad. Esto ya lo había advertido Derrida en la *Gramatología* . Allí dice que en Heidegger el pensamiento del ser reestablecería la instancia del logos y de la verdad del ser como un sentido implicado por todas las significaciones y, a la vez, permaneciendo irreductible a las determinaciones epocales, pero abriendo la posibilidad de éstas. Además, habría una obediencia a la voz del ser. El pensamiento del ser se manifestaría por excelencia en la voz, sin embargo, como muy bien señala Derrida citando a Heidegger, esta voz del ser es silenciosa, muda, sin palabra, sin sonido (*die lautlose Stimme*)¹⁶. «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; 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».

La sustracción de la metáfora del ámbito retórico nos ponía frente a una posición fundamental de la metáfora: como surgimiento del lenguaje mismo. La filosofía sólo consistía en pensar la metáfora en el horizonte silencioso de lo no-metafórico, es decir, el ser. Ahora bien, el ser sólo se lo piensa oyendo su voz, sin embargo, esta voz es á-fona, es silenciosa. Debemos poner atención ahora que lo que se está confirmando es una metáfora (la voz del ser), una metáfora que Derrida califica de fundamental por toda la connotación logofonocéntrica, pero a la vez se está denunciando el desplazamiento metafórico mismo.

Es decir, si la metáfora está excluida del ser, si sólo existe al interior de la metafísica, en el momento de su dislocación, de su luxación, de su ponerla fuera de lugar, la metáfora, o su simulacro, puede hacernos señas hacia ese no-lugar que anteriormente hemos llamado *mancha ciega*, ese contorno. Veamos si a continuación podemos dar ese paso o ese salto.

3. La cuasi metáfora (La retirada de la metáfora. 1978).

La metáfora domina todo, todo ocurre con la metáfora, nada prescinde, nada puede prescindir de la metáfora afirma Derrida al comenzar la *Retirada de la metáfora*. La metáfora, el uso de la metáfora, aparece al interior de

esta conferencia privilegiando el texto heideggeriano. Y al parecer, acentuando el *trazo* de un contorno. Pero no sólo eso, Derrida pone la atención en la palabra trazo, rasgadura, escisión, en la lengua alemana: *Riss*. «Trazo como encentadura [entame] que rasga la lengua». Trazo inaugurante de la lengua. Nuevamente la relación congénita de metáfora como trazo inaugurante de la lengua. Volveremos a la atención del *Riss* al final de este capítulo.

Sin embargo, Derrida — dentro del ajuste de cuentas respecto a la lectura de Ricoeur de *La mitología blanca*¹⁷— afirma precisamente que *La mitología blanca* «pone en cuestión constantemente la interpretación corriente y corrientemente filosófica (incluida en Heidegger) de la metáfora como transferencia de lo sensible a lo inteligible, como también el privilegio atribuido a este tropo (incluido por parte de Heidegger) en la desconstrucción de la retórica metafísica»¹⁸.

¿Cuál es el sentido del concepto metafísico de la metáfora? ¿qué está en juego en la frase de Heidegger: *Lo metafórico sólo existe al interior de la metafísica*? La interpretación al tratamiento de Heidegger en cuanto a la metáfora se ha centrado en dos textos: *Der Satz vom Grund* y *Unterwegs zur Sprache*¹⁹. Sin embargo, se señala que el texto heideggeriano es más elocuente que esas dos citas, que tiene más potencia metafórica de lo que enuncia escueta y temáticamente sobre la metáfora. No obstante, Heidegger pretende que su texto no es metafórico, intenta prescindir de la metáfora. Ahora bien, ¿cómo es posible esto? ¿cómo puede entenderse esta aparente potencia metafórica de los textos y el deseo heideggeriano de prescindir de la metáfora? ¿Es posible prescindir de la metáfora? ¿del concepto metafísico de metáfora?

Recomencemos con nuestra pregunta: ¿Cómo se relaciona el concepto de metáfora con el ser? Ya habíamos adelantado algo anteriormente: la metáfora estaba autorizada por el gesto metafísico, es decir, por la sumisión del ser

bajo el ente. No sólo esto, sino que también el ser, en tanto horizonte silencioso, permitía pensar y decir la metáfora. Esta temática es relanzada en *La retirada de la metáfora* (1978).

«El concepto llamado «metafísico» de la metáfora pertenecería a la metafísica en cuanto que ésta corresponde, en la epocalidad de sus épocas, a una *epoché*, dicho de otro modo, a una retirada que deja en suspenso el ser, a lo que se traduce frecuentemente por retirada, reserva, abrigo, ya se trate de *Verborgenheit* (estar-oculto), de disimulación o de velamiento (*Verhüllung*). El ser se retiene, se esquivo, se sustrae, *se retira (sich entzieht)* en ese movimiento de retirada que es indisociable, según Heidegger, del movimiento de la presencia o de la verdad»²⁰.

Excelente y condensado texto. Esta es la «primera respuesta esquemática» que propone Derrida. Aquí se resumen, aquí confluyen todos los tópicos o las cuestiones planteadas anteriormente respecto a *Fuerza y significación y Violencia y metafísica*. La metafísica corresponde en su epocalidad a un movimiento de retirada del ser. Movimiento que permite la presencia y la verdad, aún cuando este retiro, este replegarse, sea justamente velamiento. Paradójico movimiento que permite su mostración en el velamiento, que no aparece sino disimulándose. Ahora bien, dentro de ese movimiento, o más bien, perteneciendo a ese movimiento, el concepto de metáfora es metafísico.

Pero hay más. Cuando el ser se retira, se repliega, bajo la forma del *eidos*, por ejemplo, o bajo cualquier forma óptica, el ser «se somete ya [...] a un desplazamiento metafórico-metonímico»²¹. Extraño modo de pertenencia de la metáfora a la metafísica. Su modo de pertenencia es esencial. Algo de esto ya se anunciaba cuando veíamos anteriormente que la metáfora era la pesantez que retiene el discurso en la metafísica, el centro de gravedad de la metafísica que permite su caída en la historia.

Extraño modo de pertenencia pues por una parte la metáfora participa de la metafísica, y por otra parte, la metáfora aparentemente participa del movimiento de retirada o repliegue del ser. Movimiento, éste, que permite la posibilidad de la metafísica. Es decir, por una parte lo metafórico sólo existe al interior de la metafísica, pero además, el desplazamiento o retirada que posibilita la metafísica es ya un desplazamiento metafórico. Es decir, una vez más, la metafísica produce el concepto de metáfora, pero aquella, la metafísica, se halla en situación trópica respecto al ser.

Sin embargo, es preciso estar atentos a la grafía del texto derrideano. Cada vez que habla — en este contexto — de la metafísica y del concepto de la metáfora, lo hace utilizando itálicas o comillas para los artículos *la*, *el*. Así se lee: *la* o «*la*» metafísica, *el* concepto, *la* metáfora. ¿A qué estas precauciones y tomas de distancia? Derrida parece siempre cuidarse del uso de estos artículos determinados singulares. Así dice: «no se trata para mí de considerar «*la*» metafísica como una unidad homogénea de un conjunto. No he creído nunca en la existencia o en la consistencia de algo así como *la* metafísica [...] Si me ha podido ocurrir, al tener en cuenta tal o cual frase demostrativa o tal situación contextual, que llegue a decir «*la*» metafísica, o «*la*» clausura de «*la*» metafísica [...], también he propuesto muy a menudo [...] la proposición según la cual no habría nunca «*la*» metafísica, no siendo aquí la «clausura» el límite circular que bordea un campo homogéneo sino una estructura más torcida, estaría tentado de decir actualmente según otra figura: «invaginada». La representación de una clausura lineal y circular rodeando un espacio homogéneo es justamente —y este es el tema en el que más insisto— una autorrepresentación de la filosofía en su lógica ontoenciclopédica» ²².

La situación contextual es aquí el texto heideggeriano. Es preciso tener esto presente. Según Derrida la posición de Heidegger con respecto a la metafísica de la presencia y al logocentrismo presenta cierta ambigüedad, pero esta ambigüedad indica que se está en tránsito, pero no sólo eso, sino que el movimiento desestructurador o destructivo no opera desde un afuera, sino que lo hace al interior mismo de la estructura sobre la que se está desconstruyendo. Esta vacilación se refiere a todo discurso destructivo, Nietzsche por ejemplo ²³.

Por consiguiente, cuando Derrida se refiere a *la* metafísica está hablando en el contexto heideggeriano, es decir, aquello que corresponde a una retirada del ser. Ahora bien, este discurso metafísico que comprende en sí el concepto de metáfora se encuentra en una relación insólita respecto al ser. *Casi* podría llamársela *metafórica* si no fuera esta calificación, en cierto sentido, extemporánea. Justamente para Derrida esta relación es «cuasi metafórica». ¿Qué quiere decir con «cuasi metafórica»? Es un «por así decirlo». Al interior de la metafísica nada prescinde de la metáfora, pero en la relación entre metafísica y ser no puede ya hablarse simplemente de una relación metafórica. Del mismo modo, tampoco puede hablarse de una relación literal, pues la oposición metafórico/literal es una oposición metafísica: «como el ser no es nada, como no es un ente, no podrá decirse o nombrarse *more metaphorico*. Y en consecuencia no tiene, dentro de este contexto del uso metafísico dominante de la palabra «metáfora», un sentido propio o literal que pudiera ser enfocado metafóricamente por la metafísica» ²⁴.

Por consiguiente, si el ser no puede ser nombrado ni metafórica ni literalmente, del ser se hablará siempre «cuasi metafóricamente». Esta retirada del ser será un simulacro de metáfora, una metáfora de metáfora, un suplemento que repite y desplaza la metáfora metafísica. Para pensar el ser es preciso entonces una cuasi metáfora, y puesto que es un abuso respecto al sentido metafísico del

concepto de metáfora, este abuso, esta violencia, es a su vez una cuasi catácrisis. Si se llega a hablar de esta retirada como si fuera una metáfora, sería ésta una metáfora casi catastrófica, trastornadora, que desbordaría a la metáfora en su concepto metafísico. Ante esta catástrofe, Derrida plantea como alternativa lo siguiente:

1. Tal catástrofe produciría un «deterioro general, una desestructuración del discurso».

2. Tal catástrofe produciría una «simple conversión del sentido, que repetiría en su profundidad la circulación del círculo hermenéutico» ²⁵.

Derrida no puede responder a esta cuestión no sólo por razones de la brevedad del tiempo de una conferencia, sino por la complejidad del texto heideggeriano que atraviesa ambas alternativas.

Ya habíamos mencionado anteriormente la situación, para Derrida, ambigua de Heidegger. Y en verdad Derrida duda que aquélla sea una alternativa, pues la complejidad del texto heideggeriano es tal que años más tarde Derrida afirma que nunca critica a Heidegger sin recordar que se lo puede abordar desde otros lugares de su texto. El texto de Heidegger no es homogéneo y «está escrito a dos manos, por lo menos» ²⁶.

La cuestión de la metáfora y su relación con el ser queda, pues, enmarcada en esta situación equívoca, ambigua, errática. El desborde de lo metafórico no es una simple inversión al interior de las oposiciones, las cuales ya pertenecen a la apertura abierta por la estructura trópica. El desborde es la mayor extensión de lo metafórico, pero a la vez, es la retirada de lo metafórico. En el momento en que la metáfora se retira ensanchando sus límites, se da siempre una

metáfora de más: nuevamente accedemos a la suplementariedad, una suplementariedad cuasi trópica.

Sin embargo, en la conclusión de *La retirada de la metáfora*, Derrida esboza una posibilidad en cierto modo inquietante. Y lo hace en la forma de una pregunta, pero de una pregunta que exige una respuesta afirmativa. La cuestión es: «¿No habría en última instancia, detrás de todo este discurso [el discurso heideggeriano], sosteniéndolo más o menos discretamente, retiradamente, una metáfora de la retirada que autorizaría a hablar de la diferencia ontológica y, a partir de ésta, de la retirada de la metáfora?»²⁷.

La metáfora de la retirada, *retrait*, la ve Derrida en el cruce de dos familias de palabras de la lengua alemana en el texto heideggeriano: la de *Ziehen* y la de *Reissen*. Más precisamente en el trazo, *Riss*, al interior del texto de Heidegger *La esencia del lenguaje*. El trazo que relaciona y que señala la separación entre *Dichten* y *Denken*, el trazo común y diferencial. Es el origen compartido y el sello de la alianza de aquello que recorta, «pero un trazo [que], si bien abre el paso de una separación diferencial, no es ni plenamente originario y autónomo, ni, en cuanto que abre paso, puramente derivado. Y en la medida en que un tal trazo abre el paso de la posibilidad de nombrar en la lengua (escrita o hablada, en el sentido corriente de estas palabras), él mismo no es nombrable en cuanto que separación, ni literalmente, ni propiamente ni metafóricamente»²⁸.

A pesar de la alteridad irreductible entre *Dichten* y *Denken*, ellos no están carentes de relación. Entre ellos se da la tracción, *Zug*, de un trazo, y este trazo es el *Aufriss* que Derrida traduce por *entame*, encentadura, el recorte inaugurante que se abre paso²⁹. El trazo de la encentadura es el que avecina, el que aproxima *Dichten* y *Denken*. Pero esta aproximación no quiere decir que ellos estén antes por sí mismos y que, luego se dejarían atraer. El trazo de la

encontrada es el acontecimiento de apropiación, el *Ereignis* . Esto no significa que el trazo anteceda aquello que aproxima, no es originario en este sentido, «como no es nada, ni aparece en sí mismo, ni tiene fenomenalidad alguna propia e independiente, y como no se muestra, se retira, está estructuralmente en retirada, como separación, apertura, diferenciabilidad, huella, reborde, tracción, fractura, etc. Desde el momento en que se retira saliéndose, el trazo es *a priori* retirada, inapariencia, señal que se borra en su encontrada» (p. 69).

Esta metáfora (o cuasi metáfora) de la retirada, presenta la misma configuración, la misma estructura, la misma escena que la huella o la *différance* : no ocurre más que al borrarse. En efecto, ya en 1967, en *De la gramatología* , Derrida planteaba ciertas inquietudes que bosquejaban este desarrollo. Pero antes de ver esto, debemos decir algo de esta palabra o concepto (que no es palabra ni concepto) que es la *différance* .

En una nota de *Freud y la escena de la escritura* , Derrida afirma que los conceptos de «*différance*» y de «retardo» originarios se le impusieron a partir de una lectura del *Origen de la geometría* de Husserl ³⁰. Aunque con más exactitud el término «*différance*» aparece en *La voz y el fenómeno* (1967), es en la conferencia *La Différance* (1968), donde se explica este concepto.

Pero establezcamos algunos puntos de referencia. En primer lugar, es una falta de ortografía, una *a* en lugar de una *e* , *différance* en lugar de *différence*. Una diferencia que se escribe o se lee, pero que no se oye. La *différance* como sustantivo se forma a partir del participio presente del verbo diferir, en este sentido, la *différance* será el diferir por delegación y con retraso, una demora, un dejar para más tarde. No estaría precedida por una unidad originaria y presente que se aplazaría, sino que ese diferir se configura como aquello a partir de lo cual la presencia es anunciada. La *différance* es también la productora de las diferencias o

de las oposiciones que constituyen el lenguaje. Y no sólo es la productora de estas diferencias, sino que es el elemento en el que estas diferencias se anuncian.

Ahora bien, ¿qué acontece entre la *différance* y la conceptualidad clásica y, en especial, con la ontología y la cuestión del ser? Según Derrida, la *différance* le proporcionaría las premisas a la ontología, le otorga la encentadura que inaugura la alienación, pero con ello se inaugura igualmente la reapropiación³¹. Derrida afirma en la *Gramatología* que «si se reconoce la *différance* como el origen obliterado de la ausencia y la presencia [...], quedaría por saber si el ser, antes de su determinación en ausencia o presencia ya está implicado dentro del pensamiento de la *différance*. Y si la *différance* como proyecto de dominio del ente debe ser comprendida a partir del ser, ¿no se puede pensar a la inversa?»³². La *différance* pone en cuestión el ser como presencia, pero esta puesta en cuestión es abierta por la diferencia ontológica, por la diferencia entre ser y ente. La *différance* no es, no es un ente, ni siquiera un ente trascendental. La *différance* tiene por lo menos dos caras. Una de éstas se pliega a la diferencia ontológica, marca el movimiento del despliegue historial y epocal del ser. Es decir, por una parte la *différance* no es más que este despliegue, pero por otra parte, sin embargo, se puede pensar que este despliegue de la *différance* no es sólo un efecto intrametafísico, sino que la historia del ser se inscribe en una época del *diapherein*, es decir, del diferir como retraso y del diferir productor de las diferencias. «No habiendo tenido nunca "sentido" el ser, no habiendo sido pensado o dicho como tal más que disimulándose en el ente, la *différance* de una cierta y muy extraña manera, (es) más "vieja" que la diferencia ontológica o que la verdad del ser. A esta edad se la puede llamar juego de la huella. De una huella que no pertenece ya al horizonte del ser sino cuyo juego lleva y cerca el sentido del ser: juego de la huella o de la *différance* que no tiene sentido y que no es. Que no pertenece. Ningún mantenimiento, pero ninguna profundidad para este tablero de ajedrez [échiquier] sin fondo donde el ser se pone en juego»³³.

La *différance* aparece entonces como más vieja que la diferencia ontológica, y esta edad es el juego. Parece ser el juego del ajedrez en que el tablero es la *différance*, pero un tablero sin fondo, sin profundidad. El ajedrez (*échec*) es el fracaso (*échec*) y la muerte del rey, del dinasta, el objetivo del ajedrez es el jaque mate al rey, el *échec et mat*, el *échec au roi*, del persa *châh mât*, el rey está muerto. La *différance* será la «economía de la muerte», la *a* de la *différance*, dice Derrida, permanece silenciosa, secreta y discreta como una tumba que señala la muerte del dinasta.

Este extraño tablero sin fondo que es la *différance* nunca puede estar presente, antes bien, es quien hace posible la presentación de lo presente y por ello mismo, la *différance* no puede aparecer. Su aparecer, incluso en la forma de la disimulación, sería su desaparecer. Esta inaudita escena, esta irrepresentable escena de la *différance* y de la huella de no poder manifestarse más que al borrarse, podemos advertirla del mismo modo en la metáfora de la retirada del ser. La puesta en abismo de la metáfora de la retirada se inscribe así en la estrategia general de la desconstrucción y de los «conceptos» que le son anexos como la *différance*, la huella, la diseminación, entre otros.

Ahora bien, podría pensarse que esto es sólo producto de lo que hemos llamado, o de lo que se ha llamado la estrategia de la desconstrucción, que sólo es producto de los malabarismos interpretativos de Jacques Derrida, pero esto sería no ser capaces de percibir las inauditas consecuencias de estas re-puestas en escena de la filosofía. En efecto, no se puede dejar de tener en cuenta que el lenguaje filosófico está esencialmente ligado con las lenguas históricas: «El lenguaje filosófico pertenece a un sistema de lengua(s). Lo que viene a ser así importado en la especulación a través de esa ascendencia no-especulativa es siempre una cierta equivocidad. En la medida en que ésta es originaria e irreductible, es necesario

quizás que la filosofía asuma esta equivocidad, la piense y se piense en ella, que acoja la duplicidad y la diferencia en la especulación, en la pureza misma del sentido filosófico»³⁴. Esta asunción de la equivocidad por parte del pensar y del lenguaje filosófico es, en cierto modo, parte de lo que hemos seguido en este derrotero de la oposición metáfora/ser, y también puede ser ligada a la recomendación que hacía Heidegger en 1957: «recién cuando nos volvamos pensando a lo ya pensado, serviremos para lo que aún está por pensar»³⁵.

Notas

¹ Conferencia pronunciada el 1 de junio de 1978 en la Universidad de Ginebra durante el coloquio *Philosophie et Métaphore*. Primera versión publicada en *Po&sie*, 7, 1978. Retomada en *Psyché. Invention del'autre*, Ed. Galilée, París, 1987.

² *Escritura y diferencia*, p. 16. Respecto al problema de la imaginación v. p. 15-16. Al parecer, uno de los proyectos de Rousset, según Derrida, es tematizar la imaginación, convertir el concepto operatorio de imaginación en un concepto temático.

³ En este mismo texto Derrida dice que el destino de lo que se llama el pensamiento occidental «consiste todo él en extender su reino a medida que Occidente repliega el suyo» (p. 10-11).

⁴ *Escritura y diferencia*, p. 42-43

⁵ *Ibid.*, p. 152.

⁶ ¿Al igual que en *Glas*? Allí habla de caída y erección: col. dr. *Fall; phalus*. En la col. izq. de Hegel: columna, falo, élève y en general la *Aufhebung*. Allí en la col izq. p. 16 dice Derrida que hay que considerar la teoría del lenguaje y la procesión de la negación en Hegel de tal modo que ya no se tiene entonces oposición que mantener, ya no se tiene que elegir entre lengua natural y lengua formal, la lengua

natural lleva en sí misma el signo de su muerte, «pertenece a su cuerpo el resonar, y haciéndolo, elevar su cadáver natural a la altura del concepto, universalizarlo y racionalizarlo en el momento mismo de su descomposición» (*Glas*, Ed. Galilée, París, 1974). Aquí se aprecia del mismo modo la juntura de la caída (muerte, cadáver) y de la elevación (al concepto), aunque aquí la caída y la elevación tienen que ver con la lengua natural..

⁷ *Escritura y diferencia*, p. 152-153.

⁸ *Ibid.*, p. 49; en la trad. esp. p. 46 falta una frase: «metáfora como posibilidad de otro aquí-abajo».

⁹ *De la gramatología*, p. 28.

¹⁰ *Escritura y diferencia*, p.151.

¹¹ En este caso particular, es con la palabra «exterioridad» que Levinas pretende mostrar la verdadera exterioridad como no espacial, cuando el mismo Levinas dice que la exterioridad es una propiedad del espacio, y por lo tanto, del lugar de lo Mismo. Levinas pretende mostrar que la verdadera exterioridad, la exterioridad absoluta es la de lo Otro. El problema de la espacialidad, por lo demás, está muy ligado al de la metáfora y al del lenguaje. En *Fuerza y significación*, por ejemplo, refiriéndose a la metáfora de la estructura se pregunta «¿cómo es posible esta historia de la metáfora [de la estructura]? ¿Basta el hecho de que el lenguaje sólo determine en tanto espacializa para explicar que deba espacializarse retroactivamente desde el momento en que se designa y se reflexiona? Es esta una cuestión que se plantea en general para todo lenguaje y para toda metáfora» (ED, p. 26 y siguientes).

¹² *Ibid.*, p. 154 y siguientes.

¹³ *De camino al habla.*, "De un diálogo acerca del habla", trad. esp. por Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987, p. 86.

¹⁴ *Ibid.*, p. 138.

¹⁵ *Ibid.*, p. 194.

¹⁶ Citado en *De la gramatología*, p. 30. Corresponde al Postfacio de *¿Qué es metafísica?*

¹⁷ La lectura que hace Ricoeur de *La mitología blanca* plantea por lo menos dos rasgos. El primero es la dependencia y continuidad del texto derrideano respecto a la posición de Heidegger. Esto es, habría un núcleo teórico común: la estrecha relación entre la pareja metafórico/propio y la pareja visible/invisible o sensible/no-sensible. Ante este primer rasgo, Derrida afirma que *La mitología blanca* es justamente la desconstrucción del concepto filosófico de metáfora y también, entre

otras, de la pareja metafísica sensible/no-sensible. Respecto al segundo rasgo, Ricoeur asume que Derrida entiende el proceso de metafóricidad como la *usura* (*usure*, en francés tiene dos significados: usura como desgaste por el uso; y usura como producción de plusvalía), pero usura sólo en tanto desgaste. Y nuevamente, ante esta lectura, Derrida afirma que su referencia al esquema de uso, es parte de la estrategia deconstructiva del concepto filosófico de metáfora. En suma, la queja de Derrida respecto a la lectura ricoeuriana es la atribución de proposiciones que Derrida no está asumiendo o acreditando, sino que está tratando de un modo deconstructivo: «con frecuencia es porque suscribo ciertas proposiciones de Ricoeur por lo que estoy tentado de protestar cuando veo que me las contraponen como si no fuesen ya legibles en lo que he escrito». Cf. *La retirada de la metáfora*, p. 41-50.

¹⁸ *La retirada de la metáfora*, p.44-45.

¹⁹ En la "Lección sexta" de *El principio del fundamento* (Trad. esp. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991), y en "La esencia del lenguaje" de *De camino al habla*. En cuanto a las interpretaciones sobre la metáfora en Heidegger, cf. además de *La mitología blanca* de Jacques Derrida (1971), el artículo de Jean Greisch *Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 57 (1973) págs. 443-456; cf. también el "Estudio Octavo" de *La metáfora viva* (1975) de Paul Ricoeur (Trad. esp. de Agustín Neira en Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980).

²⁰ *La retirada de la metáfora*, p. 56.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 47. Cf. también páginas 56, 57, 58. Respecto a la *invaginación* dice Derrida en *Parages* lo siguiente: «La *invaginación* es el repliegue interno de la vaina, la reuplicación invertida del borde externo al interior de una forma donde el afuera abre entonces un bolsillo. Tal invaginación es posible desde la primera huella» (Esta cita corresponde a *Survivre*, texto aparecido en inglés en 1979, y que fue recogido posteriormente en versión francesa en *Parages*, Editions Galilée, París, 1986. La página de la cita es la 143).

²³ Cf. *De la gramatología*, p. 25 y siguientes.

²⁴ *La retirada de la metáfora*, p. 57.

²⁵ *Ibid.*, p. 60-61.

²⁶ *Psyché*, en *La main de Heidegger*, p. 447.

²⁷ *La retirada de la metáfora*, p. 65.

²⁸ *Ibid.*, p. 67.

²⁹ Habría que citar in extenso el final de *La retirada de la metáfora* , donde localiza sus tres observaciones sobre el léxico de esas dos familias de palabras alemanas (*Ziehen* y *Reissen*). Las observaciones apuntan a delimitar «el trazo o la tracción diferencial como posibilidad del lenguaje, del *logos* , de la lengua y de la *lexis* en general, de la inscripción hablada tanto como de la escrita», pero bajo la reserva de una investigación más sistemática por realizar. Para esto remitimos a las páginas 65 a 75 de la traducción española (*Psyché. Invention de l'autre* , p. 86- 93).

³⁰ Cf. pags. 170-171 de la *Introducción* a la traducción francesa de *L'Origine de la géométrie* de Edmund Husserl (Presses Universitaires de France, París, 1962, trad. fr. e introducción de Jacques Derrida). Allí Derrida aún no habla de *différance*, sino de retardo (*retard*): «el retardo es aquí el absoluto filosófico, porque el comienzo de la reflexión metódica no puede ser más que la conciencia de la implicación de otro origen absoluto, anterior y posible en general. Esta alteridad del origen absoluto que aparece estructuralmente en *mi Presente Viviente* y que no puede aparecer y ser reconocida más que en la originariedad de algo como *mi Presente Viviente* , esto significa la autenticidad del retardo y de la limitación fenomenológicas. Bajo la gris apariencia de una técnica, la Reducción no es más que el pensamiento puro de ese retardo, el pensamiento puro en tanto que él toma conciencia de sí como retardo en una filosofía » (p. 170). En cuanto a la nota de *Freud y la escena de la escritura* , véase *La escritura y la diferencia* , p. 280, nota 2.

³¹ Esto en el contexto de la posición de Rousseau respecto al problema de la escritura. Rousseau condena y valoriza a la escritura: la condena como destructora de la presencia y como parasitaria del habla, es decir, como alienación; pero la valoriza como medio de guardar el habla, como reapropiación. De este modo, tanto el trabajo de la escritura como la economía de la *différance* estarían a la base de esta escena rousseauiana. Cf. el capítulo segundo de la segunda parte de *De la gramatología* .

³² *De la gramatología* , p. 183-184.

³³ *Márgenes de la filosofía* , p. 57 (Trad. ligeramente modificada).

³⁴ *Escritura y diferencia* , p. 153.

³⁵ *Identidad y diferencia* , p. 93 trad. Rev fil.

PARA NO CONCLUIR

«Atacar, combatir, aquí, ya no se reduce a la práctica de un discurso, a una crítica conceptual que, preocupada por la «verdad», arbitra entre varias tesis. El ataque está dirigido contra el orden mismo del concepto y debería dejar sus puntas móviles y sus barrenas hundidas en el espesor parietal de lo semántico: para operar una fractura hacia aquello que la metafísica llamaría lo «real» (a la vez opuesto y homogéneo con respecto al concepto), pero que nosotros no podemos designar de este modo precisamente porque dicha homogeneidad no tiene aquí ya nada que hacer. Esta perforación que reinscribe, desplaza consigo el orden mismo de lo teórico, implica no poder ser

resumida en tesis filosóficas. Renunciemos a ello desde el primer momento. »

Jacques Derrida, *Tener oído para la filosofía*.

Derrida describía, al comenzar *La retirada de la metáfora*, la «escena occidental» de un drama: la aparición de un sujeto o tema (*sujet*) tan viejo que vuelve a ocupar dicha escena, la escena actual de Occidente. Se trata, desde luego, del tema de la metáfora. La bibliografía de artículos y coloquios, continúa Derrida, es enorme y ello, de algún modo, es sintomático y muestra esta recurrente aparición.

La metáfora es «un viejo tema». En un reciente artículo ¹, Patricio Peñalver hace referencia a este hecho: la acogida contemporánea y sin dificultad de la hipótesis borgiana que conjetura que la historia universal sólo es, quizás, la historia de unas cuantas metáforas ². Acogida sin dificultad y sin resistencia. Peñalver insiste en este *sin* y lo interpreta como «fenómeno o señal de una resistencia más profunda», que en cierto modo la desconstrucción derrideana ha

desvelado. La pregunta que plantea a continuación Peñalver es la siguiente: «¿en qué, y en qué medida, la acogida sin resistencia de la metafóricidad universal por parte de una parte significativa del pensamiento contemporáneo significa a su vez una ceguera, y más precisamente una continuación ciega de la tradición clásica, más o menos consciente metafísica o idealista?» (p. 129). La tradición clásica, según el esbozo de Peñalver, reduce toda trópica a un rol secundario y parasitario respecto al concepto (incluido el concepto de metáfora); por su parte, el pensamiento contemporáneo no sólo ubica a la metáfora como centro, sino que la sitúa por todas partes. Sin embargo, no se trata aquí de una ruptura, sino de una «continuidad impensada», de un «tradicionalismo inconsciente».

Planteadas así las cosas, Peñalver prosigue con un escueto recorrido por las principales corrientes del pensamiento contemporáneo sobre la metáfora. Comienza con la neorretórica ligada al estructuralismo (Jakobson, Barthes, Genette, Todorov). Esta identifica la metáfora como un mecanismo interno de la lengua ya sea como cambio de sentido por sustitución entre miembros de un paradigma ligados por una relación de semejanza, ya sea como relación de contigüidad o combinación sintagmáticas. Si embargo, mantiene el esquema conceptual aristotélico de la metáfora como transferencia de un nombre a otro en virtud de una relación ontológico-categorial o analógica. Por consiguiente, este concepto de metáfora está inscrito en el sometimiento de la metáfora al concepto.

Luego la metáfora considerada como instrumento cognitivo por el construccionismo epistemológico³. La llamada «historia de las ideas» aparece como una historia de conglomerados complejos, heterogéneos e inestables y se trataría de captar las transferencias entre el ámbito de la filosofía, la ciencia, el arte, etc. No obstante el lugar privilegiado de la metáfora para esta labor, ella aparecería sólo

para explicar las transferencias y transformaciones del pensamiento, por ende, la metáfora estaría subordinada al concepto.

Respecto a *La metáfora viva* de Paul Ricoeur, Peñalver la presenta como la más importante sistematización de los problemas sobre la metáfora, sin embargo, la reduce a una cita: «[la metáfora] es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescubrir la realidad» (p. 15). De este modo, la metáfora no aparecería como un mero ornamento, ahora actuaría sobre la realidad, o más bien sobre el referente, sería una referencia de segundo grado. La metáfora estaría ligada entonces a la cópula del verbo ser, la referencia desdoblada o de segundo orden llegaría a su cúspide gracias a que el ser-como de la metáfora significaría ser y no ser, y con ello se practicaría un regreso a la ontología clásica aristotélica.

Por último, la obra de Hans Blumenberg. Este pensador postulaba una metaforología, es decir, pensar las leyes y los desplazamientos históricos de los conceptos a partir del flujo histórico de un conjunto determinado de metáforas absolutas u originarias, esto es, no deductibles por traslación. Sin embargo, estas metáforas originarias aunque se bosquejen al interior de una teoría del sin-concepto o de la inconceptualidad, y por ello mismo, están sometidas a la lógica oposicional metafísica de concepto y metáfora.

Sólo al final, en el último párrafo de su artículo, Peñalver se refiere al pensamiento derrideano de la escritura y lo presenta como la «solución» del problema de la metáfora. «Solución» que hace ver el presupuesto dogmático metafísico inscrito en el concepto filosófico de metáfora como tal. Peñalver distingue tres momentos para esta «solución»:

1. Repetición de la hipótesis borgiana de la generalización de la metáfora en la hipótesis gramatológica. Secundarizar la escritura equivale a prohibir la metáfora. La escritura cuestiona lo propio.

2. Inversión de la oposición metáfora/concepto, figurado/propio. Inversión de conocido/desconocido en la relación metafórica.

3. La paleonimia: inestabilidad de la inversión anterior. Se utiliza una palabra vieja para exponer algo nuevo, o más viejo que lo viejo. Autodestrucción de la metáfora.

El artículo de Peñalver, aunque breve, es sustancioso y en ciertos puntos hay concordancia con los derroteros seguidos en esta travesía, pero también hay ausencias que se hacen notar, como por ejemplo la desconstrucción de la oposición o distinción entre la metáfora y el ser. Intentemos, por consiguiente, luego de las notas del profesor Peñalver, recopilar lo hasta aquí recorrido.

¿Qué hemos alcanzado tras la prosecución de estos derroteros?
¿Qué hemos vislumbrado tras estas rupturas? ¿Qué ha ocurrido?

Habría un primer momento en que lo propio es, por así decirlo, sometido a lo metafórico. Lo propio como la metaforicidad en sí misma; volver enigmático lo propio, es decir, volverlo trópico. Esto podría llevarnos a pensar que Derrida se inclinaría del lado retórico en la medida que parecería que lo trópico invadiría todo, incluso el concepto sería una metáfora desgastada por el uso, sin embargo, éste es sólo un momento, pues hay que pensar la metáfora en su más acá de la oposición retórico-metafísica de lo propio y de lo figurado. Podríamos decir que es el momento de la inversión dentro de la estrategia desconstruccionista. Hay que tener presente que, luego, lo metafórico es llevado al abismo, es exacerbado, y no solamente desde el estudio del texto de Mallarmé en que el sentido propio se torna

indecidible, el referente y el autor desaparecen, sino que esto ya se podía entrever en la tradición aristotélica donde la lexis metafórica se aventura en un relato interminable. Sólo que aquí, esta posibilidad de aventura es abortada por violentar el deseo de la verdad.

Pero, segundo momento, segundo derrotero, la oposición de lo metafórico y el ser mostraría que la metáfora sólo existe al interior de la metafísica logocéntrica. Sin embargo, al igual que la misma metafísica logocéntrica es necesaria pues «nada es pensable sin ella», la metáfora tendría su extraño lugar en aquella retirada del ser que encanta a la metafísica. Este es el paso a la cuasi-metáfora, y con ello se daría una nueva puesta en abismo de lo metafórico: la cuasi-metáfora de la retirada del ser abriría el ámbito de la metafísica, ámbito al interior del cual existiría lo metafórico. Es decir, un «movimiento» cuasi-metafórico, el de la retirada del ser, abriría el ámbito a partir del cual es posible lo metafórico.

¿A dónde conducen estas puestas en abismo de lo metafórico? Por de pronto, la metáfora o más bien el concepto metafísico de metáfora no alcanzaría a conformar un centro organizador desde el punto de vista de la desconstrucción, pero sí revelaría el contorno o la clausura de la metafísica.

Pero ¿qué se logra con revelar la clausura de la metafísica? ¿Se la supera acaso? De la clausura Derrida dice lo siguiente: « Y si se quiere intentar, a través del discurso filosófico del que es imposible desprenderse totalmente, una penetración hacia su más allá, no hay oportunidad de conseguirlo *dentro del lenguaje* [...] más que planteando *formalmente y temáticamente el problema de las relaciones entre la pertenencia y la abertura (percée)* , el *problema de la clausura* . Formalmente, es decir, lo más actualmente posible y de la manera más formal, la más formalizada: no en una *lógica* , dicho de otro modo en una filosofía, sino en una descripción inscrita, en una inscripción de las relaciones entre lo filosófico y lo no-

filosófico, en una especie de *gráfica* inaudita, dentro de la cual la conceptualidad filosófica no tendría ya más que una *función* »⁴. Lo que hemos vislumbrado en la secuencia de estos derroteros es precisamente una «descripción inscrita» de las relaciones de la metáfora ya sea con lo propio, ya sea con el ser. Y no se trata de una superación, o de un relevo dialéctico, sino de una re-puesta en escena.

La metáfora como parte de la conceptualidad filosófica no alcanza a dar cuenta de ciertos efectos, sin embargo, a través de la labor deconstruccionista, esta limitación nos hace vislumbrar una abismal profundidad, una sollicitación provocada por el mismo entramado de la conceptualidad filosófica (el caso de Aristóteles y la posibilidad de una lexis totalmente metafórica; el caso de Heidegger y la metáfora como un concepto intrametafísico y, sin embargo, la posibilidad de la metafísica a partir de una cuasi-metáfora).

En este tránsito dentro de la clausura, del recinto, del dominio de la tradición metafísica, hemos visto cómo la estrategia deconstruccionista desplaza dicha clausura al injertar y dislocar las oposiciones jerarquizantes. La deconstrucción de la oposición metáfora-propio nos ha hecho exceder el ámbito retórico-filosófico en que habitaba esta oposición. Por su parte, la deconstrucción de la oposición metáfora-ser, nos ha hecho entrever la desmarcación del ámbito ontológico. El trabajo deconstruccionista podría ser visto del siguiente modo: «Desde el momento en que el círculo da vueltas, que el volumen se enrolla sobre sí mismo, que el libro se repite, su identidad consigo acoge una imperceptible diferencia, que nos permite salir eficazmente, rigurosamente, es decir, discretamente, de la clausura. Al redoblar la clausura del libro, se la desdobla. Escapamos de ella furtivamente, entre dos pasos por el mismo libro, por la misma línea, según el mismo bucle»⁵. Acaso sea éste el sentido de una salida de la clausura.

La salida de la clausura, la salida de la captura, el escape es operado, entonces, desde dentro como una dislocación: redoble y desdoble. El escape como redoble y desdoblamiento, pero no hacia lo «real», sino hacia lo monstruoso, hacia ese modo de aparecer a contrapelo del mostrarse. Ya no opera como un trabajo de reapropiación, o si se quiere aún hablar en estos términos, es una reapropiación operada como una despropiación, sería una a-propiación con toda la ambigüedad que esta palabra conlleva.

El trabajo derrideano sobre el concepto filosófico de metáfora funciona, entonces, como otro acontecimiento dentro de la estrategia deconstruccionista. Esta parece no tener un fin, una finalidad, un telos, un punto o un puerto de arribo. Todo parece apuntar hacia lo monstruoso, la inquietud de la deconstrucción, su fascinación, parece ser su irreductibilidad, su no saturación, su inacabamiento. Sin embargo, a partir de fines de los años 80, parece ocurrir algo inesperado en el derrotero derrideano.

En *Fuerza de ley: el «fundamento místico de la autoridad»*⁶, Derrida establece como hipótesis que la *justicia* es la que hace posible la deconstrucción, y no sólo eso, sino que es ella misma indeconstruccionable. Parece ocurrir aquí un giro fundamental en los trabajos de Derrida. Por una parte, ¿qué ocurre aquí con la necesidad ineluctable de mantenerse dentro de la clausura metafísica para realizar la labor deconstruccionista? ¿Se rebasa con esta hipótesis dicha clausura, o por el contrario, se está en ella del modo más radical e impensado? Por otra parte, ¿por qué Derrida no ha realizado un exhaustivo trabajo de paleonimia con el concepto de *justicia* como sí lo hizo, por ejemplo, con el concepto de *différance*? La problemática que se plantea con todo esto es, sin duda, ineludible y urgente. Y lo es aún más desde el momento en que Derrida no ha

dejado de insistir, en algunos de los textos publicados en los noventa, sobre la indestructibilidad de la justicia ⁷.

Derrida distingue entre justicia y derecho. Este último tiene una historia construida por capas textuales susceptibles de transformación e interpretación, sin embargo, su fundamento último no está fundado, sino que surge de la violencia de un golpe de fuerza. La justicia, en cambio, tiene la figura de la promesa, de aquello por-venir, sin embargo, no se trata de un porvenir calculado o determinado teleológicamente. Derrida llama a esto «la experiencia de la aporía», compleja y paradójica expresión pues la experiencia indica un tránsito, un paso hacia un destino, en cambio la aporía es precisamente, la imposibilidad del paso. De este modo, la justicia sería aquella experiencia de lo que no se puede tener experiencia, sin embargo, es la compulsión a esa inaudita experiencia.

La justicia es entonces la indestructible posibilidad de la desconstrucción, pero a la vez, se confunde con ésta. La experiencia de la aporía, propia de la justicia, es la «experiencia de lo imposible» que corresponde a la desconstrucción. Así, en un texto anterior a *Fuerza de ley*, Derrida afirma que la *posibilidad* es un peligro para la desconstrucción, y que el interés, la fuerza y el deseo de la desconstrucción radican en una «cierta experiencia de lo imposible» ⁸. Y en *Espectros de Marx*, texto posterior a *Fuerza de ley*, vincula la experiencia de lo imposible con «una experiencia radical del *puede ser [peut-être]*» ⁹. Y además, en este mismo texto (p.42), aparece un nuevo intento de denominación para esta experiencia (en verdad, no es una denominación, sino más bien un alias, un sobrenombre [*surnommer*]): *lo mesiánico*: «la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante *como justicia* ». No se trata de una escatología mesiánica, sino de otra forma de acercamiento a esta experiencia de la aporía, a esta experiencia de lo imposible. «Pues bien, lo que sigue siendo tan

irreductible a toda desconstrucción, lo que permanece tan indesestructible como la posibilidad misma de la desconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de la justicia —que distinguimos siempre del derecho e incluso de los derechos humanos— y de una idea de la democracia —que distinguimos de su concepto actual y de sus predicados tal y como hoy en día están determinados—» (p. 73).

Con todo lo dicho, y excusándose por la brevedad de tan complejas implicaciones, es atinada, para intentar desaferrarse de esta «tesis», esa frase de Derrida sobre Heidegger: no se trata de asegurar certezas, sino de remitirlas a su propia profundidad (Gram., p. 30). De este modo, hemos intentado mostrar el acontecimiento en que se dislocan las oposiciones jerarquizantes y tranquilizadoras de la tradición. ¿En vista a qué?... Es el despliegue de la interrogante, el redoblamiento de la escena de la filosofía, escena todopoderosa que casi imposibilita pensar de otra manera. Pero precisamente en el despliegue de esta escena y de su interrogación, se produce cierto remezón, cierta dislocación, cierto desplazamiento, cierta modalidad distinta de hospitalidad.

Heidegger recomendaba en 1957 que «recién cuando nos volvamos pensando a lo ya pensado, serviremos para lo que aún está por pensar»¹⁰. Y en los textos de Derrida hay ese constante ir de desconstrucción en desconstrucción que podría ser apodado «un mesianismo desesperante»: «A ese "mesianismo" que se desespera, algunos —de entre los cuales no me excluyo— le encontrarán un sabor de muerte. Es cierto que ese sabor es ante todo un sabor, un sabor antes del sabor y, por esencia, es curioso. Siente curiosidad por aquello mismo que conjura —y que deja mucho que desear»¹¹

La deriva o el *dérápaje* continúa... o recién comienza.

Lo fantasmático como aquello que desestructura el presente y la presencia, el presente vivo, la muerte. El reaparecido. El fantasma, lo mesiánico sin mesianismo, la indestructible justicia, los tres temas como sucesión o relevo del monstruo en tanto

Todo esto para vislumbrar un par de cambios: de la desconstrucción infinita a la justicia como la indestructible condición de posibilidad de la desconstrucción; segundo, de lo monstruoso a lo fantasmático, ambos eso sí, como alternativas y puestas en abismo de la presencia. Lo mesiánico relacionado con la promesa y con la experiencia de lo imposible

Notas

¹ Jacques Derrida. *El pensamiento de la escritura y la cuestión de la metáfora*, Patricio Peñalver, en «Suplementos Anthropos», Barcelona, Nro. 32, mayo de 1992, ps. 128-132.

² Cf. Jorge Luis Borges, *Obras completas*, Emecé Editorial, Bs. As., 1989, tomo I, p. 636. Se trata de «La esfera de Pascal», en *Otras inquisiciones*, publicada en 1952.

³ Para el construccionismo, Peñalver remite a A. Ortony (ed.), *Metaphor and thought*, Cambridge U. P., 1979, y a Arthur Lovejoy, *La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria, 1983, p. 23-34.

⁴ *Escritura y diferencia*, "Violencia y metafísica", p. 149.

⁵ *Ibid*, "Elipsis", p. 403-404.

⁶ Traducción española de Adolfo Barberá y Antonio Peñalver en revista *Doxa*, Alicante, N° 11, 1992, págs. 129-191. El texto francés apareció en *Deconstruction and the possibility of justice*, *Cardozo law Review*, Nueva York, en octubre de 1990.

⁷ Cf. *Espectros de Marx*, tr. esp. C. de Peretti y J. Alarcón, Madrid, Ed. Trotta, 1995.

⁸ Cf. «Psyché. Invention de l'autre», en *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987. El texto corresponde a dos conferencias de 1984 y 1986.

⁹ *Espectros de Marx*, p. 48. En relación al *peut-être*, cf. el capítulo 2, «Aimer d'amitié: peut-être — le nom et l'adverbe», de *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

¹⁰ *Identidad y diferencia*, p. 93 trad. Rev. fil.

¹¹ *Espectros de Marx*, p. 189.

BIBLIOGRAFIA

De Jacques Derrida

L'écriture et la différence, Paris, Le Seuil, 1967 (trad. esp. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989).

La voix et le phénomène, Paris, PUF, 1967 (trad. esp. P. Peñalver, Valencia, Pretextos, 1981).

De la grammatologie, Paris, Minuit, 1967 (trad. esp. O. del Barco y C. Ceretti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971).

La dissémination, Paris, Le Seuil, 1972 (trad. esp. J. Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1975).

Marges — de la philosophie, Paris, Minuit, 1972 (trad. esp., Madrid, Cátedra, 1988).

Positions, Paris, Minuit, 1972 (trad. esp. M. Arranz, Valencia, Pretextos, 1977).

La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà, Paris, Aubier-Flammarion, 1980 (trad. esp. T. Segovia, México/Madrid, Siglo XXI, 1986).

Psyché. Invention de l'autre, Paris, Galilée, 1987.

Donner le temps, 1. La fausse monnaie, Paris, 1991 (trad. esp. C. de Peretti, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995).

Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale, Paris, Galilée, 1993 (trad. esp. C. de Peretti y José Miguel Alarcón, Madrid, Trotta, 1995).

Mal d'archive. Une impression freudienne, Paris, Galilée, 1995 (trad. esp. Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 1997).

Sobre Jacques Derrida.

Gasché, Rodolphe, *The tain of the mirror. Derrida and the Philosophy of Reflexion*, Londres, Harvard University Press, 1986.

Peretti, Cristina de, *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, Prólogo de J. Derrida, Barcelona, Anthropos, 1989.

Peñalver, Patricio, «El deseo de idioma», en revista *Anthropos*, N° 93 (monográfico dedicado a Derrida), Barcelona, febrero de 1989, págs. 31-37.

Peñalver, Patricio, *Deconstrucción. Escritura y filosofía*, Barcelona, Montesinos, 1990.

AA. VV., en revista *La Balsa de la Medusa*, Nros. 15-16-17, Madrid, 1991 (Número especial dedicado a la metáfora).

Peñalver, Patricio, «El pensamiento de la escritura y la cuestión de la metáfora», en revista *Anthropos*, «Suplementos» N° 32, Barcelona, mayo de 1992, págs. 128-132.

Ferro, Roberto, *Escritura y desconstrucción. Lectura (h)errada con Jacques Derrida*, Buenos Aires, Biblos, 1992.

Santiago Guervos, Luis E. de, «J. Derrida: Hacia una transformación de la conceptualidad filosófica», en *Estudios Filosóficos*, 119, 1993, págs. 101-122.

Bennington, Geoffrey, «Derridabase», en G. Bennington y Derrida, *Jacques Derrida*, trad. esp. M^a Luisa Rodríguez, Madrid, Cátedra, 1994.

Sobre la metáfora.

Aristóteles, *Poética*,

Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 3^a edición, 1985, trad. esp. Antonio Tovar.

Lausberg, Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München, Max Hueber, 1960 (trad. esp. José Pérez Riesco, Madrid, Gredos, 1983, bajo el título *Manual de retórica literaria*, tres tomos).

Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975 (trad. esp. Agustín Neira, Madrid, Cristiandad, 1980).

Rovatti, Pier Aldo, *Il declino della luce*, Génova, Marietti, 1988 (trad. esp. Carlos Catropi, Barcelona, 1990, bajo el título *Como la luz tenue. Metáfora y saber*).

Ferraris, Maurizio, «Metafora, metafisica, mito ecc.», en *Postille a Derrida*, Torino, ed. Rosenberg & Sellier, 1990, págs. 173-189.

Bustos Guadaño, Eduardo de, «La metáfora y la filosofía contemporánea del lenguaje», en revista *Anthropos*, N^o 129, Barcelona, págs. 37-42.

Otros

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1986, 16ª ed. (trad. esp. José Gaos, México, 1962, 2ª ed.).

Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957 (trad. esp. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991).

Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Günther Neske, 1959 (trad. esp. Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987).

Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*

Canguilhem, Georges, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1971 (trad. esp. Felipe Cid, Barcelona, Anagrama, 1976).

Janicaud, D. y Mattéi, J.-F., *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*, Paris, PUF, 1983.