



01058
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

LA INTERPRETACION EN FILOSOFIA:
UNA LECTURA NEOESTRUCTURALISTA
(UN ENFOQUE DEL PROBLEMA DESDE EL
PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA)

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFIA

PRESENTA:

LIC. ANA MARIA DE LAS MERCEDES
MARTINEZ DE LA ESCALERA LORENZO

MEXICO, D. F.

1996



**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

1

**LA INTERPRETACION EN FILOSOFIA: UN ENFOQUE DEL PROBLEMA
DESDE EL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA**

INDICE

INTRODUCCION	1
<i>Presentación, pág.1; Ubicación de los problemas:la tercera secularización de la palabra,pág.1.</i>	
CAPITULO 1 NOTA SOBRE LOS PENSADORES DE LA DIFERENCIA.....	18
<i>1.1 La deuda con el estructuralismo,pág.19;1.2 El pensamiento de la diferencia,pág.23.</i>	
CAPITULO 2 LA INTERPRETACION COMO PROBLEMA FILOSOFICO.....	36
<i>2.1 La profesionalización del problema,pág.36; 2.2 ¿Una filosofía sin supuestos?,pág.53; 2.3 La escritura:una crítica del cratilismo del lenguaje,pág.57; 2.4 La escritura:una crítica de la distinción entre lo sensible y lo inteligible,pág.58; 2.5 La sospecha sobre la lengua,pág.59; 2.6 Los límites filosóficos de la deconstrucción,pág.62.</i>	
CAPITULO 3 LOS LIMITES DEL TEXTO Y LA CLAUSURA DE LA INTERPRETACION	69
<i>3.1 La contextualidad vista desde la escritura,pág.70; 3.2 La comunicabilidad vista desde la escritura,pág.75; 3.3 La legibilidad vista desde la escritura,pág.80;3.4 La escritura en general,pág.83; 3.5 La actualidad del acto verbal,pág.87; 3.6 La incertidumbre de los límites:la contingencia del texto, pág.89; 3.7 La paradoxología de la escritura,pág.91; 3.8 La problematización de la eventualidad del acto verbal,pág.92; 3.9 La crítica nietzscheana a la teoría metafísica de la interpretación. La puesta en cuestión de los límites,pág.94.</i>	
CAPITULO 4 LAS ESTRATEGIAS INTERPRETATIVAS: LA DECONSTRUCCION DEL TEXTO	112
<i>4.1 ¿Qué es el texto a deconstruir?,pág.112; 4.2 Sobre las estrategias deconstructivas,pág.118; 4.3 Pérdida de la centralidad del sujeto,pág.124; 4.4 Las estrategias singulares: ejemplos a favor,pág.128; 4.5 La deconstrucción en general:la insuficiencia,pág.135; 4.6 La deconstrucción en general:la imposibilidad de la interpretación,pág.136; 4.7 La deconstrucción en general:la homogeneidad,pág.138; 4.8 La deconstrucción en general:el concepto que no lo es tanto pág.141; 4.9 La deconstrucción pertenece al texto y a la lectura, pág.152; 4.10 Sobre la crisis del lenguaje y la crítica del mismo,pág.155.</i>	
CAPITULO 5 HACIA UNA TEORIA GENERAL DE LA INTERPRETACION..	159
<i>5.1 Hacia una teoría general de la interpretación,pág.159;5.2 La interpretación está inscrita en la materialidad del</i>	

discurso, pág.163; 5.3 De la generalidad de la escritura a la generalidad de la teoría, pág.167; 5.4 El texto siempre falla, pág.168; 5.5 la falla en la interpretación, pág.171; 5.6 La interpretación y la crítica, pág.178; 5.7 Lo general en la teoría general de la interpretación, pág.190; 5.8 El rigor de la diferencia, pág.197; 5.9 El gesto crítico de la diferencia, pág.197; 5.10 Formas de problematizar, pág.198; 5.10.1 La retoricidad, pág.199; 5.10.2 La calculabilidad, pág.204; 5.10.3 La diferencia, pág.208; 5.10.4 La traductibilidad pág.211; 5.11 ¿Una nueva generalidad?, pág.216

CONCLUSION 222

BIBLIOGRAFIA i

**INTRODUCCION:
Presentación y ubicación de los problemas.**

1. Presentación.

La pretensión de estas páginas es tratar el problema de la *interpretación en general* como un problema filosófico y la *interpretación en filosofía* como uno de sus casos. Primero, se ubica el tema en tanto materia filosófica, así como a los autores -pensadores de la diferencia- y a su deuda con la reflexión estructuralista. A continuación se muestran y critican las modalidades bajo las cuales lo que se llama nuestra *tradición* presupone (interpreta) la actividad interpretante, suponiéndole límites epistemológicos, políticos y éticos muy precisos.¹ Para terminar, se discute la pertinencia y/o la conveniencia, tras la desestructuración de los supuestos implícitos del formalismo y la hermenéutica, de elaborar una nueva teoría de la interpretación.

2. Ubicación de los problemas: La tercera secularización de la palabra.

Entre el siglo VIII a.c. y el siglo VI a.c. en Grecia se consolidó un acontecimiento que -sin ser más decisivo que cualquier comienzo: inicio de una genealogía de órdenes discursivos- marcó en la historia de occidente una diferencia. Este acontecimiento recortó un dominio particular de objetos para la interrogación y esbozó los trazos u

¹ Por *tradición* me refiero a una cierta pedagogía y economía filosóficas mediante las cuales se regula la relación con la historia de la filosofía, los contenidos y las formas de conservación y distribución de la reflexión.

orientaciones de lo que sería la trama general de nuestra cultura. Me refiero a la *secularización de la palabra*. Esta impuso las distinciones concomitantes entre el pensamiento y la lengua, y entre las palabras y las cosas, cuyos efectos, circularon a través de todo el mundo griego -reordenándolo²- sintiéndose con particular fuerza en *las maneras de decir y de escribir*.

Las palabras, luego de haber sido tan similares en poder y dignidad al mundo de las intervenciones divinas y las técnicas humanas se vieron reducidas a simples instrumentos de la acción y de la verdad.³ La pérdida de su situación anterior, sin embargo, no representaría una amenaza al decir y al escribir humanos ni convocaría a la nostalgia. Ni tan siquiera los poetas parecen haberse sentido amenazados por la secularización; más bien fueron ellos, primitivos maestros en sofística y retórica, quienes advirtieron las potencialidades epistémicas, éticas y ontológicas abiertas con tal ocasión. Estos mismos poetas habrían de ser los primeros en anunciar las fuerzas indoblegables -¿performatividad?- de la lengua; mientras la filosofía del logos, nuestra antepasada, no supo -o no quiso- prestar oídos a estas sabias noticias. Esto, obviamente, le reportó a ella y a nosotros, sus herederos por adopción, consecuencias muy determinadas. Me refiero en

² Tanto la práctica como el lenguaje de la política (la democracia ateniense), la lengua de los poetas y los pintores, la organización militar y el pre-derecho griegos fueron afectados seriamente.

³ Véase Detienne Marcel, Los maestros de verdad en la Grecia arcaica, en particular págs. 87-108.

particular a un progresivo extravío de la retórica, a una fractura en lo que ligaba la lengua al pensamiento, y ambos al mundo, coetánea de la partición que aisló el tropo del discurso verdadero. En la actualidad no será una de las tareas menores reconsiderar la cualidad epistémica de la retórica, el pensamiento que asoció, desde el amanecer de occidente, un *arte del decir*, una *enseñanza*, un *saber* (campo de observación de ciertos fenómenos, de ciertos efectos del lenguaje, clasificación de estos efectos, una operación sobre el lenguaje considerado como objeto), una *moral*⁴ (en tanto cuerpo de prescripciones, animadas por una finalidad práctica, que tratan de vigilar -permitir y limitar- los "desvíos" del lenguaje), y una *práctica social privilegiada*.⁵

La historia muestra que al acontecimiento singular que llamamos *la primera secularización de la exégesis* corresponde un tipo reconocible de desdivinización de la *imagen* de las palabras y del mundo, así como de reducción de la *ambigüedad* de la actividad reflexiva que une a este último con aquellas, y a ambos con el pensamiento. Fue un *acontecimiento secular* en la medida en que implicó la reconsideración de las

⁴ No se trata de una política porque esta hablaría de poderes y contrapoderes, y aquí precisamente se trata tan sólo de un código que prescribe y distingue, por su fuerza, a los actos de discurso y a los hablantes. Tampoco por tanto podría hablarse de una ética de esta antigua retórica, ya que implicaría la responsabilidad del sujeto, cosa que requiere una suerte de teoría previa que explicara las relaciones entre la lengua y hablante, cosa que la propia retórica no hace por no estar interesada en ello, sino también poder recurrir a una teoría de la subjetividad, con lo cual se nos obligaría a plantear las relaciones entre estas teorías y la retórica.

⁵ Ver: Barthes Roland, La antigua retórica.

relaciones entre sentido e historia (del pensamiento y la razón), a la vez que redujo la interpretación a una serie de técnicas específicas de control del lenguaje. La secularización proclamaba el control humano (aunque no subjetivo ⁶) como la regla del uso, la eficacia y la verdad del lenguaje. Aún hoy, después de casi tres mil años de acontecida la secularización primitiva, ciertas filosofías del lenguaje, toman el gesto y el momento secularizador como progenitores de la historia occidental de la reflexión.

Pasó el tiempo que se dice originario y el humanismo renacentista, alrededor de los siglos XIII y XIV, ofreció una segunda secularización de la actividad interpretante. Ella introdujo, en la partición entre el pensamiento y el lenguaje, la interminabilidad (producción incesante) de la interpretación, bajo las figuras alegóricas, de las semejanzas y las analogías. Esta vez, el orden de la interpretación pertenecía, más que a lo humano, a esa falla en la historia divina o en la providencia, marca también de lo humano. La interpretación adoptó a los clásicos - traduciéndolos, ampliándolos, discutiendo con ellos- y desde luego, importó supuestos y técnicas hermenéuticas por igual de la cábala hebrea.⁷

⁶ Heidegger sostiene que la subjetivización de la individualidad ocurre después, con Descartes y la época moderna. Ver: "La época de la imagen del mundo" en Holzwege.

⁷ Véase, para un uso muy adecuado de esta idea Cohen Esther, La palabra inconclusa, y a Huizinga Johann, El otoño de la Edad Media, Merlino Mario, El Medievo cristiano, Le Goff Jacques, La civilización del Occidente medieval.

Hará falta considerar aún un tercer retorno. Su cercanía dificulta la *epoché* (suspensión de la modalidad histórica que afecta la credibilidad) que la reflexión filosófica nos exige toda vez que su objeto es ella misma. De ese regreso es preciso insistir en su contingencia; es decir, que no pertenece a la continuidad progresiva del pensamiento ni a su teleología, ni tan siquiera puede ser considerado un regreso natural, inscrito en los fines de la modernidad, o un signo de los tiempos.

A la fecha, después de casi dos siglos de supervivencia de esta experiencia secularizada de la lengua, poco se sabe sobre el camino que habrá de tomar la reflexión al respecto. Se echa a faltar una genealogía invertida, a futuro, que pueda anunciarnos el futuro de la relación entre el lenguaje y el pensamiento. Aún es temprano para poder anticipar los efectos sobre la estructura de los saberes. Incluso demasiado pronto para conjeturar sobre el fin de esta secularización.

Michel Foucault observó en Las palabras y las cosas que el acontecimiento del nuevo regreso de la pregunta por el ser del lenguaje, viene marcado, en esta ocasión, por la experiencia moderna de lo lingüístico, la que determina modos de uso, formas individuales de relación (acceso) al lenguaje y al pensamiento, preñadas de normas y modalidades disciplinarias.

Por cierto que la modernidad que marca este retorno, no es ni anterior ni exterior al problema, ya sea que la entendamos como simple ubicación cronológica o a la manera de

un potente Zeitgeist. Más bien, lo moderno es el efecto que produce en aquellos que lo experimentan.

Su modernidad se refiere igualmente a la crisis del proyecto cartesiano de invención del sujeto (subjetivización de la figura del individuo y de la identidad), y su continuación kantiana, que **lingüístizó** el yo -volviéndolo un objeto de autoconsciencia en la medida en que es lenguaje en general, que es la marca de la secularización contemporánea. En efecto, la pedagogía filosófica llama moderno a este gesto crítico a través del cual, cuanto más se intenta purificar la representación, más acaba ésta por presentar una imagen impura: si no es la historia, la política, será el deseo y las pasiones humanas lo que empañe el supuesto claro rostro de la razón.

El siglo XVII supuso que las experiencias de lo humano - *lo demasiado humano*- se introducían al conocimiento mediante el lenguaje, por ser éste quizás lo más cercano al sujeto, a su interioridad. Lo que no se supo percibir sino hasta el XIX, es que el lenguaje interviene la representación con su propia materialidad (ese espesor del lenguaje al que Foucault hace referencia y que no debe confundirse con el sonido de las palabras, el cual no es sino empírico o fenomenal⁴). Empero, el descubrimiento de este espesor no se da sino por y mediante una crisis del sentido: crisis de la referencia y demanda de referencialidad, crisis de la consciencia (intencionalidad) y demanda de la responsabilidad personal,

⁴ Foucault Michel, Las palabras y las cosas.

crisis de identidad (tanto del sujeto como del mundo y del lenguaje) y demanda de nuevas garantías para la verdad y, por ende, como crítica. Ya que la crítica sólo se hace practicable como demanda de una nueva forma de verdad y de nuevas formas de pensar las paradojas que circunstancialmente se han presentado, la crisis y la crítica del sentido, entonces, son rasgos inextricables de la misma modernidad.

La experiencia moderna mediante la cual se libera al lenguaje del sentido originario ⁹, multiplica las funciones y usos de la lengua en su propia autorreflexividad. Exceptuando una oscura enigmaticidad ("resistencia a la teoría", según Paul de Man¹⁰) que permanece tras la partición entre sentido y lenguaje, ya sea porque la lengua posee algo que va más allá del primero, situado en su propia materialidad, ya porque jamás alcance el sentido (se trate del mundo o del sujeto), el lenguaje se torna el objeto de un asombro constante, que aún hoy nos posee. Sin embargo, este asombro que dispara la imaginación y el afán emprendedor de conocimientos, no es sino una *figura irónica*.¹¹ Se entiende que esta ironía no es un gesto de la "sensibilidad"; más bien se trata de una operación retórica por la cual se invierte el

⁹ La liberación del sentido no equivale a una emancipación del significado: todo lo contrario. El sentido se refiere aquí a la idea de que la significación de las palabras es un asunto que liga la lengua a una realidad extralingüística y por tanto reclama una teoría que explique las relaciones entre el lenguaje y lo que él no es. El significado, por el contrario es una actividad intralingüística.

¹⁰ de Man Paul, La resistencia a la teoría.

¹¹ Nietzsche F., "Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral".

sentido de los supuestos sobre los que descansa este sano escepticismo teórico.

* * *

A partir de esta oscuridad, que al parecer casi todo enfoque filosófico reconoce en el lenguaje: ¿cómo reencontrar la relación entre las representaciones, las identidades, los órdenes normativos, los deseos y los intereses? ¿Cómo pensar el vínculo entre razón, pasiones y lenguaje? Y, tras la inquietud que despertara en el siglo XIX el ser del lenguaje: ¿cómo -insisto- integrarlo en un pensamiento, que aunque no minimiza su importancia, trata de sofocar su propia naturaleza enigmática, bajo el pretexto de no adecuarse a los criterios de la razón, la verdad o la comunicabilidad (a costa, indudablemente, de la propia materialidad de las tres)? ¿Habrá manera de pensar la lengua sin recurrir al formalismo o a la hermenéutica, temerosas ambas de este espesor (que bien podría ser la amenaza agazapada en el sinsentido o el delirio del retorno sin fin al origen del sentido)?

Pero el delirio y el sinsentido sólo son figuras literarias o retóricas; esto es, posibles en la medida en que derivamos la *epoché* (que llamamos gesto irónico unas líneas más atrás) hacia una pérdida de la función referencial de la lengua, hasta el punto en que ésta deja de ser absolutamente confiable para hablar del mundo y de nosotros.

Al principio del siglo XIX la reflexión sobre el lenguaje recuperó el ser que durante el período de auge de la teoría clásica cognoscitiva había sido menoscabado por la

representación como modelo privilegiado del conocimiento, erigida sobre la correspondencia entre gramática y lógica (ley de los enunciados constativos y por tanto del pensamiento ordenado) y orden de lo existente (enunciados fenoménicos).¹²

Disminuído o desperdiciado, el lenguaje se refugia en la literatura haciendo proliferar las narraciones, hablando y chanceándose de sí mismo (en el Quijote y en El Viaje sentimental de L. Sterne, por ejemplo). Pero la devolución efectuada en el siglo pasado no permitió un reencuentro con un pasado glorioso. La lengua jamás será ensalzada, como lo fue en el Renacimiento mediante la Retórica; ésta permanece inaccesible, en un sentido muy determinado, para nosotros.¹³ Estas páginas intentan abrirse a la retórica. Así, postular - como Derrida - la interminabilidad de la interpretación, significa problematizar retóricamente la demanda formal (metafísica) de clausura del sentido. Las lecturas que desde o en nombre de esta retórica convertida en tropología, en máquina de ficciones (materialidad de la lengua), se

¹² Como cuando Descartes escribe en las Meditaciones Metafísicas que "siempre que digo, Yo soy, yo existo, necesariamente ha de ser verdad", por cuanto lo que es dicho es, en el sentido de existir y poder decirse. Véase en la pág. 56.

¹³ En efecto, si bien lo inaccesible o ilegible de los saberes es ante todo un problema propiamente retórico, y por ende indecible, o bien se corre el riesgo de afirmar la extravagancia de que la retórica renacentista, por ejemplo, la cual debe leerse para poder decir algo a su respecto, es ilegible sin embargo, para nosotros, esta inaccesibilidad de la retórica renacentista es doblemente retórica y problemática. Y por lo consiguiente sólo puede ser filosófica.

realicen, serán fuente de un sano escepticismo. Habremos entonces aprendido a desconfiar del sentido literal de las palabras y los discursos; por lo demás, nunca como antes, podremos descubrir las fuerzas ajenas (el poder, el deseo, el cuerpo, las pasiones, el sinsentido, etc) que se ponen en juego en las palabras. La suma de estas fuerzas no es sino la metafóricidad del lenguaje.

Hablar de metáfora es, se dirá, presuponer una suerte de límite del lenguaje (lenguaje ordinario/lenguaje metafórico). ¿Acaso ello no atenta contra el escepticismo y la suspensión de los supuestos que reclamábamos hace unas líneas? No, si no perdemos de vista que la lectura retórica tiene por tarea analizar los límites, aunque éstos sean los supuestos sobre los que la hacen practicable. Lo importante es tener presente que el pensamiento de la diferencia, que pone el marcha la máquina retórica, entiende por límites el ejercicio del lenguaje según múltiples modos de ser, cuya unidad, sin embargo, no puede serle restituída como esencia. Por ende, ¿no es la posibilidad de esos límites -aquella que los gobierna- la que debe pensarse nuevamente?

Antes que al pensamiento de la diferencia, le debemos a Nietzsche la introducción de la determinación lingüística (tiranía de la gramática) del discurso como problema al ámbito filosófico.¹⁴ Lo cual sólo posee la radicalidad de un

¹⁴ En realidad la introducción al campo filosófico de la Retórica, gran hazaña si consideramos que, después de una existencia de 2700 años, desde Gorgias hasta el filósofo alemán, estas prácticas habían sido sistemáticamente censuradas.

supuesto de trabajo para las páginas siguientes. Nietzsche propone considerar el lenguaje como **medium** (entendida no como ámbito sino de forma similar a cuando decimos que el óleo o el acrílico es un medio pictórico) de figuras (tropos) y gobernado por leyes de la sustitución que en apariencia no proceden ni de la voluntad de los individuos ni del sentido de las cosas (siendo ambas, más bien, un efecto de estas leyes).

A causa de las aportaciones nietzscheanas al pensamiento de la diferencia, debido a su propuesta genealógica y retórica a la vez, podemos ser capaces de entroncar con la historia de la secularización de la palabra. Viendo en ella no una matriz de nuestro pensamiento, sino aquello que debe ser leído nuevamente. Leído y a la vez desplazado, restándole el valor de acontecimiento decisivo que suele tener según la tradición escolar. Entonces, podríamos ubicar estos problemas como el regreso de una interpretación de la interpretación.

Este regreso, considerado desde la inquietud y zozobra que la pregunta nietzscheana: ¿quién habla? introdujera en su estructura problemática, parece asestar nuevamente un fuerte golpe al narcisismo de la cultura occidental. Zozobra porque la pregunta no ha tenido respuesta definitiva o decisiva ni en función del hablante ni de la estructura global de lo lingüístico. Empero, esta indecisión ha conseguido poner de manifiesto que la dificultad reside más bien en -y para occidente al menos esta situación se ha prolongado casi por 3000 años- la propia definición de lo que caracteriza a lo

verbal. Resulta altamente preocupante en los modelos aducidos para explicar la naturaleza de la lengua (la expresión, la referencialidad o la comunicación) que lo que se llama el lenguaje sea el efecto de una decisión o interpretación que opera una reducción sobre la multiplicidad y heterogeneidad de sus usos posibles, seleccionando uno (en general la comunicabilidad) para representar la esencia de lo lingüístico en general. Mostrar esta inconsecuencia fue tarea del pensamiento de la diferencia.

Nuestra época no ha podido librarse aún de las obligaciones de responder la pregunta por quién habla: ¿El lenguaje? ¿Los hombres? ¿La historia? Cualquier decisión que no haga primeramente una investigación completa sobre la pregunta misma corre el riesgo ya sea de platonizar el problema, ya sea de "etizarlo" innecesariamente. Esta ha sido también tarea de la diferencia, por la cual se consideró que la pregunta nietzscheana presuponía que las actividades realizadas en y mediante el lenguaje, son actividades con escasa fiabilidad para hablar de otra cosa que no sea la lengua. Es decir, el objeto dicho es siempre un efecto, no un punto de partida empírico. El resultado de la diferencia parece ser altamente paradójico al igual que su objeto de lectura.

Sin embargo, el hecho de que el lenguaje sea una actividad sin garantía, no nos condena ni a una banal paradología ni al relativismo. Propone y anuncia nuevas lecturas de todas estas entidades bajo el supuesto inaugural

que su capacidad descriptiva le pertenece al discurso donde se engarzan antes que a una esencia (concepto) propia.

Con el fin de abordar estos problemas recurriremos a la naturaleza deconstructiva de la retoricidad implícita en las lecturas desde la diferencia (como concepto problematizador) y en los textos que aparecen como su medium. Tras esta introducción se situó una breve pero indispensable nota sobre lo que en este trabajo se llamarán **los pensadores de la diferencia**. Se los ubica en la reflexión que se extiende de los años sesenta hasta nuestros días. No se intenta disculpar su presencia "fuera de tiempo"; hemos de aprovechar esta distancia, esta inadecuación temporal que convocan con sus preocupaciones (no sólo porque la actualidad filosófica parece estar cargada de prejuicios y fantasmas que es preciso poner en cuestión), para problematizar las evidencias de la interpretación contemporánea, tras formalismos cada vez más sofisticados y posmodernismos de toda índole. El capítulo 2 indica de qué manera esta forma de problematizar sobre los vínculos entre el pensamiento y la lengua pertenecen al orden filosófico. El siguiente capítulo pone en cuestión las evidencias que reclama el objeto **texto** a eso que se llama **sentido común**, y a la escolaridad que nos enseña a confiar en sus intuiciones. El cuarto trata de las estrategias de lectura que, si bien nos hemos dejado de usar desde la misma introducción, exigen una pronta clarificación. Y el último capítulo, que al igual que el anterior precisa lo que, sin embargo, se ha ido instrumentando a lo largo de toda la

investigación, presenta de un sólo golpe las modalidades de una lectura que problematiza las relaciones entre el pensamiento y la lengua, desde la conflictividad que la condición retórica y la traductibilidad introducen al tema.

Particularmente, en el capítulo 4 se verá al pensamiento de la diferencia en acción: poniendo en evidencia los límites mismos de la interpretación, cuestionando la comunicación y la pregunta por el origen del sentido que presuponen. Ahora bien, cuestionar en el contexto de la diferencia no implica desplazarse del problema, sin antes hacer la historia del mismo, porque es en ella que reside la explicación, es decir la practicabilidad o posibilidad del problema como tal. Dejamos para el final, capítulo 5, la reflexión sobre la pregunta nietzscheana por quién habla, con la seguridad que ella se formula desde una "responsabilidad irónica".¹⁵

Desde luego que no debemos conformarnos con decir que la pregunta que inquiere por el ser del lenguaje, es filosófica, de ahí que el capítulo 3 se dedique a trazar el escenario donde esta cuestión se volvió no sólo posible sino, sobretodo, verdadera.

¹⁵ La introducción de la *Retórica* (como saber) al ámbito del pensamiento sancionado por las instituciones, implicó una cierta moral: un sistema de reglas impregnado de la ambigüedad de la palabra. Recetas, animadas por una finalidad práctica y un código, un cuerpo de prescripciones morales cuyo rol es vigilar (permitir y limitar) los desvíos del lenguaje pasional. Con respecto a este código, nuestra responsabilidad sólo puede ser irónica. Recuérdese que implica una *epoché*, una cierta *suspensión* de la credulidad, una suspensión momentánea del *imaginario*.

Según cómo la labor de las páginas siguientes se presente quedaremos ubicados en el movimiento que desde el siglo XVIII se consumó con Kant y que llegó a sustituir la teoría del conocimiento por una lingüística filosófica, o bien podemos, al preguntarnos por las dispersiones en los modos de uso y de manifestación del lenguaje, romper con ese pasado; es decir, reconocer la crisis del lenguaje, y al trazar sus juegos, la economía de estos juegos, enlazarnos con una forma de pensar la lengua como promesa (Derrida), la cual se anuncia ya, en la obra nietzscheana, tal vez como mera insuficiencia del lenguaje mismo. Insuficiencia que hace referencia a una propiedad del lenguaje en movimiento, del lenguaje a través del despliegue en todos sus usos; que aparece como fuerza, no como necesidad, esencia o naturaleza; sino, en tanto contingencia. Condición del lenguaje que sólo en momentos de crisis (pérdida del sentido como esencia humana, aquello que anuda razón y pasión, desubjetivización del individuo, etc) sale a relucir, como posibilidad de crítica.

Este trabajo que a continuación se ofrece ansía tomar con seriedad el hecho enigmático de que la lengua es insuficiente para hablar de la lengua misma y que es esperable y deseable ejercer un poco de violencia contra ella si queremos obligarla a hablar. Por otra parte, esta violencia será solamente filosófica. Ya que, como quiera que intentemos ubicar las preguntas -desde el fundamento de un giro lingüístico, retorno del lenguaje o vínculo entre crisis y crítica- el problema de la interpretación pertenece a lo

filosófico. Aún cuando sólo sea porque pensar esta pertenencia -según se indica en el capítulo 1- implica un determinado juego filosófico, fuera del cual la interpretación, en tanto problema, ya no es practicable.

La interpretación se juega, y se ha jugado en la filosofía en el sentido de aquello que, desplegándose en el interior de un aparato, de un mecanismo o de ciertas técnicas, permite movimientos y articulaciones muy determinadas, llámense a esos despliegues **retórica** (la más antigua forma de pensar las relaciones entre la lengua y aquello que ella no es), gramática, lógica o demás contribuciones formales, o bien procedimientos exegéticos, tanto generativos como hermenéuticos de todo tipo. Ello exige hacer la historia de esos despliegues, de esos órdenes del discurso filosófico. Hemos tenido que realizar este esfuerzo sin la ayuda de esta historia. Sin embargo, es imprescindible. Tal vez sus resultados no modificarían sustantivamente la tiranía de la gramática (metafísica) y sus obligaciones, pero hubiéramos sabido interponer una distancia irónicamente saludable entre sus efectos (los usos que no quisiéramos ver aparecer en nuestros discursos) y lo que desearíamos poder decir (aún sin conseguirlo). Ciertamente, a pesar de las fallas, estas lecturas que aquí se presentan confirman las palabras demanianas acerca de que después de Nietzsche ya no podremos interpretar tranquilamente, sin que la ironía de la retórica deshaga las

certezas respecto a su posibilidad. Este es el meollo de la paradójica responsabilidad de esta intervención.

CAPITULO 1

BREVE NOTA SOBRE LOS PENSADORES DE LA DIFERENCIA.

En estas páginas que se extienden a continuación se abordan las propuestas teóricas de un grupo de pensadores —en su mayoría franceses—, respecto a los vínculos del discurso filosófico con el discurso en general, y de ambos, con el lenguaje. De ahora en adelante, estas propuestas se conocerán bajo la denominación de *problemas de interpretación*.

Estas propuestas están en deuda con la filosofía en general; es decir, están en deuda con el orden de las razones y con las prácticas de verdad que han sido gobernadas por la modalidad pedagógica (escolar) de la filosofía reciente. En esta modalidad, el problema de la interpretación, entendido como el que se plantea entre la lengua y el pensamiento, es considerado inteligible, cuando no pertinente.

No se pretende utilizar la terminología que singulariza a cada autor; por el contrario, se hace uso de un vocabulario de recambio y traducción que recurre a la lengua castellana para traducir —del español al español—, lo que los pensadores sostienen. Si se escogió el nombre común de *pensadores de la diferencia* no fue con el fin de hacer de esta última expresión el fundamento (operativo u ontológico) de la investigación. Más bien fue con el objeto de establecer la muy peculiar deuda que Jacques Derrida, Paul de Man, Gilles Deleuze, e incluso Michel Foucault han contraído con su propia tradición o herencia teórica.

1.1 La deuda con el estructuralismo.

Una filiación teórica simple pero exacta de Paul de Man y Jacques Derrida los ubica como herederos del "estructuralismo" francés. Corriente de reflexión que pretendió abordar problemas generales de la cultura y la civilización. Derrida la describe como una "aventura de la mirada, una conversión en la manera de cuestionar todo objeto".¹

Pero esta corriente llegó a ser algo más que un vuelco en la imaginación, en la sensibilidad y la moda de este siglo. El estructuralismo compartió con otros formalismos la expectativa decimonónica de dar un orden a la cultura, mediante su reducción a una ley general, clara e inteligible. Esta ley se buscó en el lenguaje, después de que el sujeto trascendental kantiano se mostró insuficiente para la tarea de dar orden al mundo de las experiencias humanas.

El estructuralismo se interesó en el *lenguaje en tanto sistema o estructura*, sin sujeto, sin homogeneidad y sin centro; quizás en la medida que esta sistematicidad era pensada, ella misma, con este carácter de centralidad. La estructura era atravesada por una lógica de la diferencia que otorgaba sentido y valor a todo el sistema, y además poseía la cualidad de ser autogeneradora. Se trataba de un sistema que controlaba el despliegue de las diferencias, como elementos del orden. La unidad inteligible era la relación

¹ Derrida J., La escritura y la diferencia, pág. 9.

diferencial, no ya el elemento o entidad que soportaba ese vínculo.

La ventaja de la noción de estructura fue su simplicidad: había que dar cuenta de una sola lógica -la de la diferencia- que se desplegaba por todo el universo conceptual, y que lograba reducir la multiplicidad y el azar de la experiencia, discursiva o no discursiva, a una única forma. Las contingencias o avatares de la diferencia, los errores de cálculo, lo negativo, lo que siempre se había visto como lo exterior a la racionalidad, pasaban a formar parte de la misma estructura de sentido. Para la estructura de la diferencia ya no existía el afuera ni el otro; con estas ausencias se perdía la posibilidad del disentimiento.

El estructuralismo gozó de un éxito inmerecido: se vió exportado, transportado, metaforizado en, y a, otros ámbitos disciplinares. Esta ola extensiva hizo lo posible por olvidar la especificidad de su propia emergencia crítica: su polémica contra el pensamiento histórico-genético que lo precediera. También padeció otro inconveniente mayor, transportó "tal cual" el vocabulario técnico (lingüístico) y sus vínculos semánticos con el dominio de la lengua. Nadie se preocupó en esos primeros tiempos de auge estructuralista por hacer una historia del movimiento, ni tampoco por hacer una genealogía de la herencia terminológica, o por precisar la ley que había controlado esa masiva metaforización de la lingüística. El resultado no fue sólo que las experiencias de lo humano se entendieran como formas de dar sentido y valor; todas estas

experiencias se hicieron dependientes de un sistema conceptual lingüístico cuyo núcleo era la noción de signo. Regidos por el valor político del signo, el mundo y el pensamiento se mezclaron en una gran semiótica de alcances pretendidamente universales.

El éxito neoestructuralista que trajo como consecuencia la eventual "lingüistización" de los estudios humanísticos y en ciencias sociales¹ no convenció a todos los teóricos. Por el contrario, este éxito fácil despertó antipatías; pero también ocasionó preocupación por el fin (clausura tanto como muerte) de la teoría y del proyecto ilustrado que decía representar.

Es a la zaga de esta preocupación que se ubican los pensadores de la diferencia; jóvenes todos ellos en las postrimerías de los años cincuenta. Desde entonces Jacques Derrida se interesaba por "deslingüistizar" la terminología proveniente del estructuralismo, dentro del cual, no obstante, se había formado. Intentaba combatir ciertos supuestos básicos así como los efectos teóricos producto del uso abusivo de su terminología.

Para el joven Derrida -como para el filósofo ya maduro- lo que pesaba al estructuralismo, como a todo proyecto formalista que se sintiera llamado a poner orden en la

¹ En el sentido que el concepto de estructura, al ser importado a otra disciplina, arrastra supuestos muy determinados consigo. Pero también lingüistizar se usa aquí para indicar como esta importación hace aparecer objetos teóricos no percibidos con anterioridad al retorno del lenguaje.

cultura, era un exceso de filosofía y una ausencia de historia. Esta última entendida, más bien, a la manera de una genealogía que a la de un causalismo genético. Su contribución a la preocupación, contemporánea suya, por el fin de la filosofía (se temía por el avance del irracionalismo; temor producto, sin duda, de la divulgación de los horrores del holocausto), fue novedosa. Él reclamó, a diferencia de sus contemporáneos, no una mayor racionalidad, sino una limitación de la misma. Esta limitación a la desmesura filosófica consistió en puntualizar, mediante lecturas muy rigurosas de la escritura filosófica, los puntos ciegos o paradójicos del lenguaje filosófico. Los situó no como efectos de lenguaje sin más, sino como efectos filosóficos; es decir, productos de una modalidad (práctica) discursiva muy determinada, cuyos testimonios parecían romper las barreras tradicionales del tiempo, tal y como era descrito por la historia oficial de la filosofía (orientada por una secuencialidad genética). A la vez que esta modalidad discursiva sería explicada por Derrida (contribuyendo a su gran deuda con el pensamiento nietzscheano), como un juego de lenguaje.² Había dado comienzo una nueva forma de problematizar la filosofía: esta vez desde los vínculos con el lenguaje que la soporta (según el racionalismo, que no distingue entre orden gramatical y orden epistémico) o que le impone límites (según la antigua retórica, antecedente genealógico, si bien no lógico, del pensamiento derridiano).

² Tel Quel, Teoría de conjunto.

Otros también desconfiarían del éxito neoestructuralista: Paul de Man y Roland Barthes -este último tras su abandono del formalismo, acaecido en 1970 con ocasión de su entrada al Colegio de Francia.

1.2 El pensamiento de la diferencia.

La crítica al proyecto estructuralista, proyecto académico-político tanto como científico, no tomó la forma de un abandono absoluto de la teoría. Más bien implicó muchos años de discusión que giraron en torno a la necesidad o la conveniencia de declarar al estructuralismo en quiebra, como si se tratara de un gran fraude teórico; o bien desplazarse estratégicamente de su proyecto pero no así de sus asertos; o bien contentarse con una puesta en cuestión, cuidándose de no desbordar el marco de referencia general.³

Los teóricos reunidos en torno al proyecto editorial de la revista *Tel Quel*, entre los que se contaban Jacques Derrida y Roland Barthes-, igualmente insatisfechos con el proyecto como con la deuda terminológica contraída con el estructuralismo⁴, se resuelven por una estrategia compleja: impugnarán el proyecto estructuralista en las marcas que éste haya dejado sobre el vocabulario y sus juegos de lenguaje; y lo que sería mucho más determinante, pondrían en cuestión una

³ Ver: El concepto de estructura y génesis; en él se aborda una de tantas polémicas sesiones sobre este problema.

⁴ Casi a punto de terminar este trabajo llegó a mis manos Espectros de Marx, texto derridiano producto del pensamiento de 1993. En él Derrida sostiene que el deconstructivismo francés se hizo posible a la zaga del marxismo. Visto así, el abandono de la deuda con el estructuralismo parece haber sido posible al contraer una nueva deuda con el marxismo. Derrida, Espectros de Marx, pág.100 y ss.

herencia de vocabulario filosófico que deja sus propias marcas semánticas en el discurso, mediante la forma de un proyecto pedagógico y político. Se proponían, por ende, realizar una genealogía del pensamiento estructural desde el estructuralismo. Esta tarea les llevó tiempo -buena parte de los años sesenta- y derivó, con todo el poder que las contingencias saben imponer en los proyectos intelectuales, en otra cosa. Esa otra cosa es el pensamiento de la diferencia; que es a la vez una deuda con el estructuralismo, con el pensamiento estructural, y también, con otros juegos de lenguaje que, a lo largo de estas páginas se irán precisando.

Una deuda nos habla, en cierta manera, de algo que se recibe y de algo que obliga. Sólo así, en esta doble relación, debe entenderse lo que a continuación sigue.

Los pensadores de la diferencia, estudiosos de los derechos y deberes impuestos por los juegos de lenguaje y las prácticas discursivas, se resuelven a adoptar, pero con reservas, algunos elementos básicos de la teoría de la estructura. Por ejemplo:

1. *Una caracterización del lenguaje*, en abandono de la costumbre, instaurada por el pensamiento clásico de los siglos XVII al XVIII, de preguntar por los orígenes del mismo.

Caracterización de la lengua como un *sistema de producción del significado*, esta vez en franca oposición a la idea dieciochesca de que la lengua es un sistema de

comunicación o señalización *natural*. Estos últimos serán, a ese respecto, considerados como casos particulares del lenguaje, o funciones secundarias de la lengua.

Esta sustitución del origen por la caracterización de la lengua acarrea consecuencias de variada importancia: una, que se trata de una caracterización sistémica del lenguaje y el sentido, que desplaza el problema del sujeto hablante como centro ordenador, o fin último del lenguaje, y hace de éste, *una estructura sin sujeto*⁵, y del individuo hablante un soporte o agente de estructuras que lo anteceden lógicamente y temporalmente; la segunda, que el lenguaje y el sentido tienen el mismo origen, a saber, el sistema, y no se encuentran en un "exterior" que no es sino algo nombrado por la estructura. Esta tercera consecuencia está ligada a la anterior: si no hay nada fuera del sistema, la materia o sustancia significativa no es sino el propio comportamiento del sistema, y ya no habría expresión de la interioridad, en

⁵ La empresa estructuralista pretendía retener del ente hablante en general aquello que lo hace soporte de un calculable, pensándolo como un punto sin división ni extensión, sin pasado ni porvenir, sin cuerpo, sin historia y sin otro deseo que el enunciar: pura enunciación. El pensamiento de la diferencia cuestiona esa entidad absurda reconociendo sin embargo que su problematización permite plantear el problema del sujeto hablante en relación con una lengua que si bien significa, no lo hace bajo la modalidad de una intención subjetiva. No retener de los hablantes sino lo que es necesario para constituir un real calculable como lengua: dos polos, el emisor y el receptor, simétricos y dotados de las mismas propiedades. Este modelo comunicacional hizo presa del estructuralismo tanto como de otros formalismos; en cambio, de su puesta en cuestión, se nutrió el pensamiento de la diferencia. A la larga, lo que se puso en evidencia fue que, en asuntos de lengua, la formalización "puede fallar". Ver, entre otros, a Milner, El amor por la lengua.

lo que al lenguaje se refiere. Una cuarta consecuencia, tal vez un poco menos directa que las anteriores, es la revaloración de la artificialidad (no necesidad) del sistema frente a la naturalidad (naturalidad) de la experiencia comunicante.⁶

2. *Una nueva determinación del estatuto político y pedagógico de la teoría:* siendo el objeto y el medio la propia lengua se considera pertinente distinguir entre lo real y la realidad. Así, la teoría tiene como objeto lo real, que según la distinción, ya clásica dentro del estructuralismo, es un orden o registro que se *demuestra*⁷ o bien que se calcula, mientras que la *realidad* es aquello que se muestra⁸. De ahí el estructuralismo infiere que la teoría (formal) debe constituir la lengua como un real representable para el cálculo, como un real que puede ser sustituido por la

⁶ En el caso de la naturaleza natural de la comunicación, el error de comunicación era visto como una falla del sistema; en el caso de la artificialidad del sistema, las fallas o errores son parte integral del sistema de transformaciones y diferencias que organiza la máquina significante.

⁷ Se trata de que lo real es lo *constituído* o lo *regulado* (donde la deuda con Kant se hace evidente), de tal suerte que la lengua y no solamente la significación debe ser constituida: haciendo a la lengua causa de sí misma, rechazando cualquier causa que no sea perteneciente a su propio orden, y no haciéndolo causa sino de su propio orden. De esa suerte lo real es el límite o la clausura del lenguaje. Y este real de la lengua pertenece a lo calculable. Ver: Milner J-C., El amor por la lengua, pág. 9 y ss.

⁸ La distinción entre lo real y la realidad merece por sí sola un capítulo aparte que lamentablemente requeriría demasiado espacio. Debe insistirse que la idea de que algo "se muestra" no hace referencia a un sujeto- centro de la observación- sino a una condición de apertura del mundo a sí. Si bien se ha sustituido la figura de la consciencia, la idea de presencia del mundo -característicamente metafísica- sigue imponiendo su gobierno.

formalización. El proyecto de semiotización del mundo en general tiene aquí su fundamento. Implica, además, una reorganización pedagógica de las ciencias sociales, fundada en una supuesta formalización global que sustituiría toda antropologización (irracional) de lo humano.

3. *Una revalorización del viejo concepto griego de signo*, que sustituye las resemantizaciones teológicas del vocablo acaecidas durante el medioevo. Sus consecuencias son evidentes: una secularización de la noción de signo: en el signo se reunía lo sensible y lo inteligible, el pensamiento y el lenguaje, la lengua y el habla, en nombre de la base física del signo (el sonido). Acompañaba a esta secularización una revalorización de su dimensión distintiva y diferencial. Cada signo puede ser representado de manera unívoca y es analizable: identidad por identidad, diferencia por diferencia.

Será necesario que los pensadores de la diferencia *intervengan esta secularización*, suspendiendo la confianza en la caracterización del signo como unidad, como homogenizador universal de la experiencia y la razón, de lo sensible y lo inteligible, del mundo y el cielo, del verbo y la carne, para mostrar como la secularización no es sino una nueva ontologización.

El signo secularizado que actúa como centro de identidad, como suplencia y suplemento, base de la referencialidad y la representación, posibilidad última de la adecuación entre el mundo y el sujeto humano, es una entidad ontologizada. El

signo en tanto fundamento de verdad de las operaciones epistémicas, instaura una nueva centralidad, y curiosamente, contradice el abandono de la teoría kantiana del sujeto del que es deudor. Ello confirmaría que el abandono de una noción (sujeto kantiano) y su sustitución por otra (el lenguaje como sistema), sin detenerse a problematizar qué rige esta sustitución y qué relaciones se establecen entre lo sustituido y lo que lo sustituye, es un trabajo inútil.

Habría que aguardar a que los pensadores de la diferencia problematicen el pensamiento de la identidad (del signo), desde sus propias entrañas, desde lo que en la identidad hay de irreductible y contingente, y que marca la sustitución en general: es decir, que problematicen la estructura desde la diferencia (valor diferencial que pesa sobre toda cosa sustituida).

4. *La diferencia como rasgo*: en el Curso de lingüística general, de Ferdinand de Saussure, el orden diferencial del lenguaje (diferencia de identidad fonética entre los fonemas o sonidos elementales que componen la lengua hablada), describe simplemente una experiencia de orden fenoménico: en la "escucha" (acto de escuchar) los sonidos se identifican por su oposición o diferencia (el valor de "a" es no ser "e", por ejemplo). Esta "escucha" no revela el origen del sentido sino una condición paradójica del mismo: que la unidad de elementos "a-significantes" (los fonemas, los valores diferenciales) forma unidades sistémicas elementales (las palabras), con sentido propio.

En el Curso no se cuestiona este valor paradigmático de la experiencia de la "escucha", pero tampoco se exagera esta característica fenomenal del lenguaje. Sin embargo, el estructuralismo profesional convirtió este rasgo distintivo que caracteriza la base fónica del lenguaje, en un valor del sistema. ¿Qué autorizó esta transformación tan peculiar de un rasgo fenoménico en una característica sistémica? O, bien, ¿qué ley general gobernó este paso de la realidad a lo real del lenguaje?

La introducción del valor de la diferencia a la estructura comportó una ontologización de la misma: de ser un rasgo, una relación, pasó a ser una entidad, el fundamento de la identidad y la lógica que gobernaba las transformaciones del sistema. A través de su intervención se explicaba mucho de lo paradójico del lenguaje. Pero, el paso que presidía la transformación de lo fenoménico en lo estructural, jamás fue explicado. Esta ausencia parecía carecer de importancia en un momento en que se trataba de poner en cuestión el modelo dialéctico-generativo para caracterizar el lenguaje. El recurso a la materialidad fónica, parte del proceso de secularización de la concepción de la lengua, parecía suficiente para acabar con la ontologización del lenguaje. Tras la lectura crítica que los pensadores de la diferencia hicieron del problema de la interpretación (relación entre el pensamiento y el lenguaje), se dirá que tal puesta en cuestión fué insuficiente, y a la vez, asombrosamente excesiva. *¿Por qué habrá de valorarse negativamente toda*

ontología del lenguaje? ¿Y no, por ejemplo, una política, o una poética de la lengua?;Cuál es la historia (detrás) de la valoración?

5. La historia como marca diferencial de la estructura: el pensamiento de la estructura logró conjurar la presencia de la historia que el romanticismo, mediante su teoría genética del lenguaje, había proyectado, introduciendo la historia al sistema. Por ejemplo, como marca de identidad de la estructura, ya que ésta se distribuye en el tiempo a la vez que a través de los espacios geográficos de lo humano; bajo la forma de una historicidad no lineal, sino diferencial, selectiva y distributiva, en oposición a la historia concebida como una secuencia de progenitores y progenie. Después al introducir la historia como un orden artificial, como aquello que el discurso crea y no como el contexto general de lo humano. Finalmente, el tiempo histórico aparecía como un efecto de la estructura, no una condición exterior imponiéndose sobre el lenguaje: no habrá tiempo, ni historia, sino por la presencia de la lengua. Esto hace de lo histórico una parte más de lo que de Saussure llamaba "el tesoro de la lengua", en oposición a la historicidad que caracterizaba las actualizaciones de la misma ⁹. Se consideraba que había tanta historia en la lengua, aún a riesgo de parecer sustancializada ¹⁰, como había

⁹ Determinante en los trabajos de Levi-Strauss sobre los mitos. Ver: Levi-Strauss C., Antropología estructural.

¹⁰ V. Rorty R., Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, págs. 79-99 y 169-182.

historicidad en los actos de habla. La ley de esta diferencia, de aquello que permite que se reconozca la historia en la lengua a la vez que se identifique la historicidad del habla, tampoco se llegaría a precisar.

Los puntos anteriores deben ser considerados parte de un horizonte teórico, problemático, conflictivo y no resuelto, que, como su nombre indica, no actúa de forma constrictiva, sino que por el contrario se aleja, en perspectiva, cada vez que avanzamos un paso en cualquier dirección, y que está llamándonos, apelando a nuestra sed de aventuras. Horizonte es también la marca problemática de aquello que relaciona la teoría de la estructura con el estructuralismo, entendido como una pedagogía determinada y como una política particular de la verdad. Entrar en relación con este horizonte histórico de usos políticos de la teoría y relaciones con la verdad, de procedimientos discursivos, de supuestos a defender y a combatir, de vocabularios y de formas de argumentar, permitió a los pensadores de la diferencia¹¹, las siguientes **consideraciones críticas:**

6. Desustancialización del lenguaje: El lenguaje no se definía, ni se determinaba: sólo era *materia problematizable*. Lo que llamamos lenguaje es una serie distintiva de

¹¹ ¿Se trata de la misma noción de diferencia que de Saussure usara en su *Cours*? O bien, tiene semejanza con aquella usada por Levi-Strauss en su mitología? Y si contestamos afirmativamente, ello obliga a trabajar sobre esas semejanzas, a preguntarnos qué cosa las hace posibles internamente al discurso y en las formas de producción no verbal de la sociedad (políticas, éticas, culturales, etc.).

comportamientos de discurso, que las formas de problematizar (lectura e interpretación) singularizan. Esta argumentación pertenece a un cierto límite, es decir, siempre existe el riesgo de una eventual ontologización de la pareja pensamiento/lengua.

7. Lo que llamamos lenguaje es una actividad¹² compleja y diferencial (siempre distinta y a la vez siempre repitiéndose -ley de la iterabilidad); esta afirmación pone en entredicho la disyunción tradicional entre el mundo de la acción y el mundo del intelecto. El mismo pensamiento de la diferencia se conformó como y mediante el ejercicio de una actividad crítica, distintiva, frente al estructuralismo.

8. El lenguaje se analiza como el ejercicio discursivo que singulariza, es decir que discrimina, selecciona y distribuye a los hablantes. Singularizar es una actividad diferencial o gobernada por la diferencia.

9. El lenguaje es un ejercicio singular que, a la vez que singulariza su sujeto, se singulariza (distingue) en su fin, objetivo o telos. Ello implica la entrada, a través de la operación de la diferencia, de la noción de acontecimiento singular al dominio general de la teoría.

¹² Actividad no es "acto". Esta negativa no cuestiona la realidad de la acción sino la del "acto de pensar" o de hablar, homogéneo y unitario. Se deben tomar precauciones críticas indispensables contra la "evidente" implicación (dialéctica) del acto y el sujeto performante (principio de intencionalidad). Todo acto, sostiene Derrida no puede separarse del intento de entender e interpretar que lo acompaña "y lo falsifica". Es importante que la actividad de interpretación no sea simplemente el acto. Ver: Derrida J., "Contexto, evento, firma", en Márgenes de la filosofía.

10. La relación entre el pensamiento y el lenguaje se problematiza desde la noción desestructurante de escritura, que implica: 10.1 una *puesta en cuestión del fonocentrismo*, al logocentrismo y a la dialéctica entre el significante y el significado en todas sus formas; 10.2 una *problematización desde los valores de la diferencialidad (différance)*.

11. Introducción estratégica del valor desestructurante (ni estructural, ni ontológico, ni fenomenal) de la diferencialidad, en las formas de problematizar el discurso. La diferencia entonces: a. actúa como forma de problematizar; b. reinterpreta la ontología platonizante que dió lugar a la disyunción entre pensamiento y lengua; c. provoca un desvío de la referencia (esencia comunicante de la lengua) hacia la diferencia (distinción, diferición del sentido, suspensión de los valores empíricos asociados con la idea de mundo, cosa, u objeto referencial y suspensión de los valores metafísicos asociados a la noción de sujeto hablante), como característica fundamental de la lengua; d. singulariza la actividad del discurso y la actividad crítica sobre el discurso; e. obliga a replantear la ley que gobierna lo singular y lo universal (iterabilidad), es decir la aparición de lo singular (actos del discurso), su legibilidad, su repetibilidad, y las formas de su re-contextualización; y finalmente, f. establece la necesidad de replantear las relaciones entre el pensamiento de la diferencia y otras formas de la misma a lo largo de la historia; esto es, redistribuye la historia del pensamiento occidental. Por

ejemplo, considerando una filiación con el pensamiento nietzscheano o el concepto heideggeriano de diferencia.¹³

12. Introduce una economía de las fuerzas diferenciales a la problematización sobre el lenguaje y el pensamiento (interpretación): se replantean las relaciones entre la lengua, la verdad y el poder.

13. Aportación a la discusión acerca de una *teoría general de la interpretación*. Proyecto enigmático que apunta a proponer una ley (lo universal), cuyas relaciones con el acontecimiento (el texto), no son, siempre y necesariamente, universalizables. Lo enigmático afecta también los límites del objeto mismo (texto) de la teoría general, su relación con la lengua natural, en la cual está escrito e inscripto, sus vínculos con el afuera del discurso: con la sociedad, la historia, la política, la naturaleza, la sensibilidad y el placer, y demás *figuras de lo otro*.

14. Finalmente, la revalorización de un cierto principio de realidad: ¿es que, acaso, tras la invasión de la teoría ya no es posible "ingenuamente"?

Se diría que los puntos 13 y 14 apuntan hacia la necesidad de una cierta ética de la teoría. Seguramente no debe entenderse como una serie de reglas y valores que normarían el desempeño profesional; se trata, más bien, de

¹³ V. Derrida J., Memorias para Paul de Man, págs.110-135; acerca de la noción de técnica, de ciencia y de literatura. Y por supuesto la noción de *epoché* (suspensión temporal del imaginario), en Heidegger M., "La época de la imagen del mundo", en Holzwege. Acerca de la interpretación derridiana a Heidegger. Ver: Derrida J., Del espíritu.

interrogarnos, respecto a la interpretación como práctica de libertad, de preguntarnos por la forma que damos a la relación que se establece, institucionalmente, con las estrategias de lectura y la economía de las fuerzas diferenciales del lenguaje ¹⁴. Hablamos de una forma de responsabilidad tanto como de una relación con la verdad.

Es a partir de esta deuda con el pensamiento estructuralista -deuda no obstante crítica- en relación con las relaciones entre el pensamiento y la lengua, y con su operación fundamental (la diferencia) que Derrida instrumentará la deconstrucción. La adopción del pensamiento nietzscheano para problematizar tanto la deuda anterior como *el tema de la interpretación en filosofía (las relaciones entre el pensamiento y la lengua)*, lo veremos en acción en el capítulo tercero. Antes, un pequeño alto en el desarrollo de la investigación, permitirá fijar lo específicamente filosófico del problema.

¹⁴ Se habla de *fuerzas* para no reducir la deconstrucción a un ejercicio voluntario, controlado y organizado por una intencionalidad crítica, vigilante, muy lejos de la ingenuidad (como prefiere sostener Gadamer). El motivo de la fuerza es inseparable del motivo de la diferencia y por tanto receptivo a las paradojas que transforman esas fuerzas en las debilidades que los otros leen en nosotros. Ver: Derrida J., "Force et signification", "Violence et metaphisique" y "Cogito e historia de la locura", todos ellos en La escritura y la diferencia.

CAPITULO 2

LA INTERPRETACION COMO PROBLEMA FILOSOFICO

Un hábito amorosamente preservado por los filósofos occidentales, no importa cuáles sean sus autores, libros y temas preferidos, su forma de argumentar y enseñar a sus discípulos, es suspender momentáneamente esa fuerza que lleva a responder una pregunta, antes de haberla considerado con seriedad. Se experimenta como darse un "respiro" ante la embestida de la gramática. No apurarse antes de haber considerado juiciosamente el problema, los términos en los que figura y aquello que lo abre a la reflexión. La modalidad que adopta esta suspensión de la tiranía de la gramática también varía. No obstante, se convendrá que la cualidad "filosófica" de la materia tratada es de suma importancia. Ya se trate de un asunto a legitimar o simplemente a presentar como efecto de una cierta historia del pensamiento, lo filosófico del problema en cuestión no es tomado a la ligera. La disyuntiva habla evidentemente de dos opciones teóricas muy determinadas: una ontologizante, que se criticará en las páginas que siguen, y otra genealógica (nietzscheana y foucaultiana, a la vez), que será defendida todo a lo largo de esta tesis. La opción genealógica nos abre a la siguiente historia del tema de la interpretación:

2.1 La profesionalización del problema.

Interpretar es una actividad cotidiana que sólo parece compleja y altamente problemática bajo ciertas presuposiciones. Estas últimas, producto de largas jornadas

escolares de asimilación, sumadas a las evidencias del sentido común, ganaron en número cuando el estructuralismo sustituyó el primado de la referencia por el del signo. A raíz de este giro lingüístico se consolidó un nuevo estilo de pensamiento, que sería fijado en un vocabulario técnico y en estrategias argumentativas muy determinadas. Aquí hemos de repasar brevemente, por ahora, algunas de estas presuposiciones fijadas por una terminología, reforzada por las formas institucionales (una pedagogía y una política del saber) que adoptara la filosofía en años recientes.

Muchos de los presupuestos que se explican en función de la profesionalización del quehacer filosófico en el siglo XIX, no parecen tener sentido a 100 años del éxito de la empresa. Permanecen, sin embargo, como marcas de la historia institucional de la filosofía y, en la actualidad nos preguntamos qué sentido tiene conservar la preocupación por destruir a la metafísica (preocupación kantiana), cuando en realidad esta tarea no parece ser la nuestra. Este es el caso del problema pensamiento/lenguaje.

La reflexión sobre el estatuto filosófico del problema pareciera estar aún, presidida por el mismo tipo de inquietud kantiana (cuando menos del Kant de los manuales escolares). Para esta preocupación peculiar, lo filosófico representa la la derrota de la metafísica y la ubicación de la reflexión sobre la interpretación, en el dominio de las razones.

Sin embargo, ¿qué hay de practicable en ello? ¿Qué sentido tiene legitimar el problema de la interpretación

mediante esta crítica a la (mala) metafísica que aparece como tarea propia de nuestra filosofía actual? ¿Qué sentido tiene legitimar sin más esta ubicación filosófica?

Si de estas preguntas no podemos ofrecer una respuesta definitiva, al menos es posible describir someramente lo que la legitimación, bajo la modalidad kantiana, logró en relación al lenguaje. Hizo posible pensar el proyecto universal de una filosofía del lenguaje. Su universalidad se hizo descansar en su formalidad: se trataba de pensar un proyecto para formalizar todo acto posible de lenguaje, reduciéndolo a un sistema de signos de recambio (metalenguaje). La filosofía analítica y el estructuralismo intentaron la realización de este magno proyecto, desde sus muy peculiares tradiciones (lengua natural e historia institucional).

Hubieron discrepancias a este proyecto formal: entre ellas la que surgió desde el pensamiento hermenéutico. Los límites que cada orientación señaló en la contraria no deben tomarse a la ligera; sin embargo pecan de un mal muy generalizado en la historia de la filosofía: ambas intentaron derrotar al adversario mostrando sus contradicciones internas, suponiendo que vencido el contrincante, el valor de su doctrina se destacaría por sí solo. Si esta reducción de la verdad del otro, por la contradicción interna de sus tesis, no se manifiesta como un funcionamiento adecuado a las virtudes filosóficas de la tolerancia y el diálogo, eso merece una discusión aparte; mientras tanto, el pensamiento

de occidente parece relacionarse estupendamente con esta imagen agonística del debate y la polémica.

Pospongamos el enigma que antecede; lo cierto es que ambos estilos de pensamiento, el formalista y el hermenéutico, pretenden legitimar sus contribuciones al debate respecto de las relaciones entre el pensamiento y la lengua, proponiendo teorías generales sobre la lengua y la interpretación. Y pretenden fundamentar la generalidad en una crítica contra la (cierta) metafísica.

Esto es, la legitimación teórica de los problemas empieza por una analítica crítica de (y contra) las pretensiones (metafísicas) de universalidad de la teoría (ajena), en general. Con el fin de mostrar que toda analítica (crítica, pragmática, hermenéutica o diferencial) parte de supuestos filosóficos (por pertenecer a la historia de la filosofía) tácitos, no declarados, arriesgaremos lo siguiente:

- a. que toda búsqueda de generalidad teórica presupone, bajo la figura de sus supuestos, un principio de unidad y homogeneidad,
- b. y que, tanto la hermenéutica como la formalización, lo encuentran en la generalidad del signo, es decir en el supuesto de que lo que caracteriza al lenguaje es la sustituibilidad, la suplencia (suple al mundo, la sensibilidad humana, los deseos y necesidades del otro, la identidad, etc.); y que la ley (la comunicabilidad) que gobierna esta suplencia y sus efectos es universal, a-

histórica y absoluta.¹ Lo anterior significa que en la hermenéutica y la formalización, se perfila una ontología del lenguaje, muchas veces disfrazada de sentido común ("si se habla, es porque se tiene *algo* que decir"²) y de llamados al principio de realidad "anti-metafísico".

¿Es posible arribar a la unidad elemental, origen o fin del sentido? ¿Es posible alcanzar la generalidad en las condiciones de comunicación sin recurrir al esquema del "interior-exterior", que rige el modelo comunicativo? Y finalmente, ¿es posible la transparencia de la significación garantizada por una gramática que se da por evidente? ¿Cómo funciona realmente una gramática en la interpretación

¹ La universalidad de la ley de comunicabilidad que rige el lenguaje humano y el lenguaje en general, se realiza mediante la presentación de un modelo simple de comportamiento lingüístico (emisor-mensaje-receptor), al que lo político, lo moral o cualquier otro código o práctica reguladora de la conducta, que pudieran introducir el *conflicto* o el ruido semántico en la comunicación, le son exteriores. Jamás se cuestiona, tampoco esta relación entre un interior y un exterior de la comunicación, es decir sus límites, tanto pragmáticos como ontológicos, políticos, etc. Ahora bien, en el caso particular del pragmatismo, el efecto de la distinción interior-exterior es abandonado. En su lugar, las relaciones entre lo locutivo, lo perlocutivo y lo ilocutivo no presentan dificultades porque se supone un orden último, el de la gramática, que garantiza la unidad y homogeneidad del acto verbal en consideración. Por tanto, la resolución del conflicto entre lo exterior y lo interior, a su vez, causa otro problema no resuelto, cuyas consecuencias es preciso extraer.

² Donde ese *algo* incluido en la suposición es aparentemente exterior y anterior al acto verbal; o también, donde las diferencias entre *decir* y *hablar* jamás son desarrolladas, jamás se les extraen sus efectos de verdad, es decir, en este caso, su evidencia primera.

filosófica? Preguntas como éstas permiten descubrir una estructura de suposiciones filosóficas, profesionales, que ha permanecido, más allá de sus transformaciones, a lo largo de veinticinco siglos de historia del pensamiento occidental, toda vez que el filósofo, no importa su filiación, lee (*interpreta*) filosofía. Es muy posible, como argumentaba Nietzsche a lo largo de La voluntad de poderío, que esta persistencia no sea sino un efecto de superficie no originario (antropocentrismo, etnocentrismo, etc.) del discurso humano, que consiste en uniformar todas las regiones de la práctica a una experiencia fenoménica.

Por otro lado, Jacques Derrida intituló *mitología blanca* a la serie deliberadamente estructurada de preocupaciones y presuposiciones que nutren la transformación del lenguaje en objeto de reflexión filosófica.¹ Esta mitología es imposible (e inconveniente) de evitar; entre otras cosas, se compone de los valores y sentidos asociados a un concepto antropocéntrico de lenguaje, y no se trata de simples suposiciones, sino de prácticas discursivas que componen el imaginario social; por tanto, su inevitabilidad está presente en los formalismos, las hermenéuticas, así como en el pensamiento de la diferencia.

La "mitología blanca" es filosófica, es decir que está relacionada con la muy específica historia occidental de los avatares de la filosofía y las formas de distribución de sus

¹ Derrida Jacques, Márgenes de la filosofía, específicamente ver "La mitología blanca", pág. 247.

filosófica? Preguntas como éstas permiten descubrir una estructura de suposiciones filosóficas, profesionales, que ha permanecido , más allá de sus transformaciones, a lo largo de veinticinco siglos de historia del pensamiento occidental, toda vez que el filósofo, no importa su filiación, lee (interpreta) filosofía. Es muy posible, como argumentaba Nietzsche a lo largo de La voluntad de poderío, que esta persistencia no sea sino un efecto de superficie no originario (antropocentrismo, etnocentrismo, etc.) del discurso humano, que consiste en uniformar todas las regiones de la práctica a una experiencia fenoménica.

Por otro lado, Jacques Derrida intituló *mitología blanca* a la serie deliberadamente estructurada de preocupaciones y presuposiciones que nutren la transformación del lenguaje en objeto de reflexión filosófica.¹ Esta mitología es imposible (e inconveniente) de evitar; entre otras cosas, se compone de los valores y sentidos asociados a un concepto antropocéntrico de lenguaje, y no se trata de simples suposiciones, sino de prácticas discursivas que componen el imaginario social; por tanto, su inevitabilidad está presente en los formalismos, las hermenéuticas, así como en el pensamiento de la diferencia.

La "mitología blanca" es filosófica, es decir que está relacionada con la muy específica historia occidental de los avatares de la filosofía y las formas de distribución de sus

¹ Derrida Jacques, Márgenes de la filosofía, específicamente ver "La mitología blanca", pág. 247.

presupuestos a toda la sociedad. Es filosófica, además, en la medida en que habla un lenguaje "platonizante". El efecto platonizante no debe confundirse con lo sostenido por el propio Platón; es el producto de una forma escolar de leerlo: convierte la distinción sensible/inteligible en una disyunción "dada", confirmada por las evidencias del sentido común, y que actúa como un modelo profesional de legibilidad (reductivo). Puede decirse, en forma por demás general, que este modelo funciona mediante la derivación de todo binomio conceptual (del tipo que encontramos en naturaleza/cultura, mente/cuerpo, pensamiento/lengua, interior/exterior, etc.) de la disyunción primera sensible/inteligible. Pero esta disyunción, y la jerarquización que implica de la experiencia humana, sólo fué y es evidente para la filosofía, si bien su evidencia pertenece a un cierto antropocentrismo.⁴

Para dar un ejemplo de los efectos de verdad producidos por esta mitología en las prácticas discursivas actuales, parece evidente, tras haber recibido las ventajas de una educación media superior en este país, que la interpretación asocia un significado con una intención original, es decir un signo (sensible) con una intencionalidad (inteligible). Aquí estamos en presencia de una confusión entre dos binomios: significado e intencionalidad, por un lado, y dimensión sensible e inteligible, por el otro.

⁴ Derrida Jacques, Márgenes de la filosofía; en especial la sección "Tímpano", dedicada a la circularidad del "oirse-hablar"; pág. 15. También, "La farmacia de Platón", en La Diseminación, págs. 91-260.

Pero esta analogía -que jamás conoce la ley que la gobierna- hace imposible percibir las pequeñas discrepancias, los conflictos, entre un binomio y otro, o que el valor y sentido del significado, no pertenecen por entero a lo fenoménico sino a lo interpretable. Sin embargo, los efectos que nos interesan en este trabajo, como a Derrida mismo o a Paul de Man, se restringen a los efectos filosóficos y literarios, en los textos filosóficos o literarios, de la llamada "mitología blanca".

El primer crítico de estos efectos de verdad de la estructura mitológica del discurso filosófico occidental, contemporáneo suyo, fue Nietzsche, tal y como se nos muestra en los ejercicios de lectura desestructurante que conforman La Voluntad de Poderío.³ Nietzsche debate si el significado es una tarea compleja de lectura, y además de lectura filosófica, o si existe como entidad fenoménica, esto es como **sentido** ontologizable (platonizante), como exterioridad del discurso ya sea fáctica o teleológica.

Esta crítica comportó consecuencias sin parangón en la filosofía de la diferencia. Por ejemplo, que el significado en general (la ley que organiza el vínculo entre los órdenes) debe ser pensado en función de los motivos de la interpretación, en sustitución de los modelos tradicionales

³ Lectura desestructurante significa aquí, una lectura que desestructura los efectos de verdad, y las reglas de derivación y argumentación que los sostienen, del discurso metafísico que, para abreviar, llamaremos "tradicón Platón-Descartes-Kant". El carácter de la desestructuración es siempre singular.

de la *representación* (relación entre signo y referente) y de la *expresión* (relación entre el pensamiento y el lenguaje).

Después de Nietzsche, el significado fue considerado como la *impronta provisional* de una actividad en lugar del producto del descubrimiento de un sentido previo, original, vuelto accesible en virtud de un *método filosófico* altamente sofisticado.

Las consideraciones anteriores muestran que lo filosófico no es simplemente el tratamiento de un problema o material anterior, evidente de suyo, sino el resultado de una historia: adopción de vocabularios y prácticas discursivas muy determinados. Esta adopción fue el producto histórico de un sistema impositivo (de valor y sentido) relativamente complejo (sistemas escolares, de información, etc) y bastante exitoso. Su misma historicidad debería bastar para convencernos de que fuera de esta historia, esa forma de reflexionar sobre el lenguaje no tiene porqué ser practicable: esto es, que el problema no es "natural" (determinación), ni pertenece al "sentido común" (etnocentrismo); pero tampoco pertenece a la filosofía, como si se tratara de una providencia inscrita en la naturaleza del quehacer filosófico. Esta historia está por hacerse.⁶

⁶ El primer testimonio de este interés lo encontramos en la Retórica antigua, para la cual el lenguaje era fundamentalmente la condición del sentido, el significado y la referencialidad. Sabemos que el *Septenium* medioeval que instituía el universo como una gran clasificación, imponía dos zonas de estudio: por un lado, el *quadrivium*, los secretos del orden natural, por otro, el *trivium* (gramática, retórica, dialéctica), los secretos de la palabra. Desde fines de la Edad Media el lenguaje pasó a ser considerado

No fue sino hasta el siglo XIX, a consecuencia de la preocupación kantianizante, que se regresó a la inquietud por el carácter filosófico de las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje. Como se decía en páginas anteriores, hoy puede no parecer necesario justificar esta atribución. Sin embargo, el hecho de que esta relación entre el pensamiento y la lengua sea concebido como una cierta ontología filosófica (y no, por ejemplo, literaria, o inscrita en la lengua natural), significa que la genealogía del problema no ha sido hecha con el merecido cuidado y atención.*

Con el fin de no dispersar innecesariamente esta exposición, se propone un ejemplo entre otros de legitimación filosófica del problema de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento, que reúne las características precisas que

como un instrumento al servicio de la razón o de las pasiones, antes que como algo en sí. No es casual, apunta Barthes en 1967, ya que ha partir del siglo XVI el desarrollo conjugado del empirismo y el racionalismo, es decir el desarrollo del espíritu científico haya ido acompañado de "una regresión de la autonomía del lenguaje", relegado al rango de instrumento o "buen estilo", desde entonces. Excepto que ahora está evidenciándose un cambio importante. Foucault le llamó un "retorno del lenguaje". Ver: Barthes R., El susurro del lenguaje, págs. 14-33.

⁷ Ver la sección "El retorno del lenguaje" en Foucault M., Las palabras y las cosas, págs. 295-334.

* Hay que advertir que el análisis de las relaciones entre filosofía y literatura, trabajadas con anterioridad a Nietzsche y con posterioridad a él, requieren una historia que las restituya a la filosofía. En esta historia, el papel de la antigua retórica (en su versión griega y renacentista) me parece decisivo. Ver: Barthes Roland, La antigua retórica. Indudablemente que la restitución implicará una forma distinta de interpretar la filosofía, es decir una nueva distribución de efectos de verdad, vocabularios y formas de argumentación.

los pensadores de la diferencia hayan hecho objeto de su crítica. Ciertas peticiones de principios, algunos supuestos ontologizantes y sobretodo, una manera muy particular de apelar a lo político del discurso como un mal real, pero finalmente, combatible. Como si la verdad del discurso fuera una dimensión autonomizable (bajo la figura de "lo que realmente quiere decir...") de la performatividad y la acción.⁹

Umberto Eco introduce su libro Los límites de la interpretación sosteniendo lo siguiente:

"Si, por lo tanto, el problema filosófico de la interpretación consiste en establecer las condiciones de interacción entre nosotros y algo que nos es dado y cuya construcción obedece a determinadas constricciones (es el problema de Peirce, de Merlau-Ponty, de Piaget, de las ciencias cognitivas, pero, al fin y al cabo, era también el problema de Kant; así como el el problema de la epistemología de Popper a Kuhn), no veo por qué no deba mantenerse la misma actitud ante los textos producidos por nuestros semejantes y que, (...) están allí, incluso antes de ser leídos..."¹⁰

⁹ Sería conveniente poner en cuestión las implicaciones de la relación entre verdad y acción, así como distinguir los diferentes usos de la expresión "acción", referidos a la "acción del discurso" y a las "acciones humanas no discursivas". Nunca se es demasiado cuidadoso con las evidencias que nos vienen vía la gramática. El discurso filosófico piensa contra la "tiranía de la gramática", como indicaba Nietzsche. Ver, por ejemplo: Nietzsche F., El libro del filósofo, Humano demasiado humano, La voluntad de poderío.

¹⁰ Eco Umberto, Los límites de la interpretación, pág. 18. Las cursivas son mi responsabilidad: indican que lo filosófico representa para Eco la búsqueda de condiciones

Farece evidente que la pertenencia de la interpretación a la filosofía, reposa en la versión kantiana (de ahí aquello de "condiciones de interacción", es decir "condiciones generales de posibilidad de la experiencia") que el autor propone de la misma. La generalidad de la interpretación, la posibilidad de generalizar las condiciones de posibilidad de la experiencia interpretante, y no la singularidad de la interpretación y las relaciones entre el pensamiento y la lengua, son entonces aquello de lo que depende lo filosófico de la teoría. Para Eco, la interpretación pertenece por derecho propio a la filosofía, siempre y cuando la materia interpretable, eso que se llama interpretación, se limite a las condiciones generales (formales) que regulan la posibilidad de la experiencia singular. Fuera de estas determinaciones, lo filosófico ya no sería practicable. Sin embargo, advierte que la singularidad, que a él le parece estar del lado del intérprete (lo cual implica nuevamente una presuposición filosófica), no debe ser completamente

generales de una experiencia, la interacción entre un sujeto y el objeto dado. La conclusión es que la interpretación, bajo sus modalidades semiótica o formal, ocupa el lugar de una teoría de conocimiento, al incluir en lo dado no solo el mundo, sino también el mundo de los textos o artefactos hechos por el hombre. La compartamos o no, esta empresa filosófica es una alternativa bastante aceptada, y legitima muchos formalismos contemporáneos. Por su lado, la hermenéutica legitima su actividad, en forma ligeramente diferente. El pensamiento de la diferencia, como veremos en el apartado siguiente (2.2), también legitima sus propuestas, aunque sea como "una estrategia de lectura". La cuestión es: ¿por qué debemos leer estratégicamente y no, por ejemplo, ingenuamente? No estoy muy segura si la respuesta derridiana me convence; él dirá que antes de ratificar la pregunta, conviene preguntarse, estratégicamente, qué se quiere decir con "ingenuidad" de la lectura.

descartada. Apela, entonces a la "ineliminabilidad de la oscilación" entre condiciones universales y contingencia individual, como sano principio de realidad (o de sentido común). Dice: "El problema ahora no es decantarse en sentidos opuestos, sino subrayar, una vez más, la ineliminabilidad de la oscilación."¹¹

Podemos coincidir con Eco en que el problema es filosófico, pero no sin antes preguntarnos por qué el estatuto de un problema debe importar a la teoría. No siempre la filosofía se ha preocupado por su estatuto. Esto convierte la preocupación, en una preocupación histórica, temporalizable; por lo demás, sus características jurídicas (estatuto remite a la relación del problema con el código prescriptivo) la tornan una inquietud muy determinable.¹² La semiótica que él propone es, en efecto, filosófica pero sólo en razón de una petición de principios, mediante la cual "el problema de la interpretación" es entendido (interpretado) como una alternativa excluyente (universal o singular) abierta por una disyunción, y no como resultado de una forma de problematizar las prácticas discursivas. Por otra parte, habría también una petición de principio en la manera de predefinir el acto de interpretación o su condición de actualidad, como si se tratara de un evento que acaeciera entre un texto y un intérprete; presuposición legitimada por el modelo

¹¹ op.cit., pág.19

¹² ¿Puede pensarse en una filiación no jurídica? ¿Puede pensarse el problema de la interpretación sin recurrir a su previa legitimación?

platonizante de una entidad sensible (el texto) y una actividad inteligible (el intérprete). Ello no explica cómo hemos sido conducidos a pensar que en estas suposiciones hay una fuerte carga de evidencia. Esta ausencia de la explicación genealógica es importante. Nos permite considerar que lo filosófico del problema de la interpretación parece estar más bien en la historia del problema, que en una condición o una sustantividad peculiar en la forma de inquirir por sus límites y su estatuto, que reclaman (tanto la condición como la sustantividad) una particular relación con la verdad. La relación con la verdad, parte de esta "mitología blanca" que indicaba Derrida, o esa "tiranía de la gramática" a la que hacía Nietzsche referencia, es también un procedimiento del discurso filosófico, y por lo consiguiente no puede legitimar aquello que en realidad es su efecto (el problema mismo, o su carácter problemático).

Habrían otros muchos ejemplos de legitimación. Apel caracteriza el problema del lenguaje como filosófico en un texto bastante extenso.¹³

Apel considera que el lenguaje posee una vinculación hermenéutico-trascendental con el tema de la verdad y el conocimiento, y por ende, con la filosofía en general, que

¹³ Apel Karl-Otto, "Lenguaje" en Krings, Conceptos, págs.432-454. No se trata de criticar las tesis apelianas, sino mostrar los límites de una legitimación: jamás, aunque lo pretenda, tal legitimación puede ser algo más que el efecto singular de una serie de supuestos. El carácter trascendental en este caso, se ve contradecido por el carácter irreductiblemente singular de los presupuestos ontológicos.

torna innecesaria, es decir evidente, la reflexión sobre el ser de la lengua. Al igual que Eco propone una petición de principio y desconoce por igual su fuerte historicidad. Esta vinculación hermenéutico-trascendental es una suposición evidente sólo para un cierto juego de lenguaje (otra vez kantiano), para el cual la teoría debe preocuparse exclusivamente de las condiciones generales de la experiencia de la lengua.

Apel va a proponer un "giro lingüístico" por el cual el sujeto trascendental kantiano sea sustituido por el lenguaje, como fundamento de la referencialidad y de la comunicabilidad (ambas funciones consideradas como las más relevantes de la lengua). Al respecto dice: "Aquello de que se trata en una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental a la luz del concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, es la sustitución del 'punto cumbre' de la teoría kantiana del conocimiento, de la síntesis trascendental de la apercepción, por la síntesis trascendental (que constituye la validez pública del conocimiento) de la interpretación mediada por el lenguaje como 'unidad de inteligencia sobre algo' "¹⁴

En lugar de la consciencia en general kantiana que fundamenta la certeza universal, la intersubjetividad introduce el principio regulativo necesario para la formación crítica del consenso en una comunidad ideal de comunicación. En esta sustitución del concepto de subjetividad por el de intersubjetividad se legitima la caracterización filosófica

¹⁴ Apel Karl-Otto, op.cit., pág.450

del concepto de lenguaje ¹⁵ y el paso de una comunidad ideal de comunicación a una real. La ley que gobierna la sustitución de un principio de orden subjetivo, por otro intersubjetivo, y las diferencias que acarrea tal sustitución, no son jamás consideradas. El valor pragmático de la intersubjetividad pone en cuestión el valor transcendental que se reclama del lenguaje (centro y origen de la verdad, el conocimiento y la acción). La intersubjetividad, a diferencia de la homogeneidad que caracteriza al sujeto trascendental kantiano, no es garantía epistemológica, sino, como bien ha visto Austin, indiferente a la verdad y la mentira, medida de la capacidad performativa del discurso.

En Apel otra vez vemos en acción una suposición profesional de la filosofía: la interpretación es un acto que pone en relación un universal (la lengua) y un singular (la acción), que por tanto actualiza un conflicto profundo, y que es tarea de la filosofía el reducirlo.

Si bien el argumento central de Apel -la necesidad de sustituir la onto-semántica que acompaña las teorías lingüísticas por una explicación de orden filosófico sobre la producción del sentido y valor- es importante, el caso es que:

1. La esencia intersubjetiva del lenguaje, presupuesto necesario en la argumentación, es el producto de un

¹⁵ Op.cit., pág. 453

presupuesto anterior: la definición del lenguaje como comunicación.

2. Jamás se justifica la reducción del mundo del lenguaje a una de las tantas funciones de la lengua: la comunicación.

3. Se intenta reducir la distinción entre lenguaje y pensamiento, bajo el supuesto de la naturaleza metafísica (sensible/inteligible) de dicha disyunción. No es seguro, sin embargo, que la reducción resuelva el conflicto, es decir, la singularidad de la interpretación. Más bien, por el contrario, parece eludirse el valor diferencial del acontecimiento: "la irreductible singularidad de la interpretación" (Derrida).

4. Por otra parte, el modelo comunicacional para caracterizar el lenguaje presupone un espacio social anterior al acto comunicacional -la comunidad ideal de comunicación-, sin conflictos internos, olvidando la comunidad real de comunicación. Se trata de un ideal regulativo de comunidad, y de actos de habla intersubjetivos¹⁶, es decir un pre-juicio de lo que debe entenderse por comunidad, comunicación y actos de habla exitosos. El modelo comunicacional presupone, sin demostrarlo, un orden homogéneo del lenguaje, la unidad sin

¹⁶ ¿Es seguro que corresponda a las palabras un concepto unívoco, rigurosamente dominable y transmisible? ¿Sería un significado o un sentido? Comunicar un contenido determinado, un sentido identificable, un valor descriptible: he ahí un deber ser de la filosofía. Sin embargo, el tema de la comunicación, al igual que el del sentido y la significación, designan acontecimientos no semánticos exclusivamente. Inmediatamente se me ocurre el mito positivista de una ciencia sin lenguaje, o de un discurso que olvida lo que es en aras de un contenido trascendente.

conflicto entre la enunciación y lo enunciado, o entre lo enunciado y el contexto.¹⁷

5. Presupone la conservación de la integridad del sentido a través del intercambio intersubjetivo (como si las formas de conservación y de redistribución de los discursos en una comunidad se limitaran a vehicular sentidos y valores del discurso anteriores al propio dominio discursivo).

6. Toda afectación del sentido es pensada bajo la figura del accidente o del error. Si bien es necesario, entonces, proponer una explicación que relacione el sistema intralingüístico con el accidente, que viene de afuera, esta explicación falta en la pragmática apeliana.

2.2 ¿Una filosofía sin supuestos?

Lo filosófico del problema de la interpretación consiste, según acabamos de ver, en la adopción de supuestos que pertenecen a un vocabulario técnico muy particular, a sus formas de argumentación, y a las relaciones con la verdad y la forma académica (escolar y de investigación) de la filosofía, por ellos determinadas. Estos efectos son,

¹⁷ Aquí, el ejemplo del filósofo pragmático Austin, parece pertinente para señalar las enormes dificultades de la puesta en cuestión del principio comunicacional del lenguaje. Austin intentó escapar -según el mismo sugiere- a las demandas filosóficas de homogeneidad, adecuación y concordancia francamente platonizantes, y por ende insistió en distinguir entre un dominio ilocutivo, otro perlocutivo y un tercero locutivo, con el fin de establecer distinciones en la actualidad de lo hablado; sin embargo, tampoco pudo renunciar al presupuesto metafísico que sostiene la adecuación y concordancia entre estos tres órdenes, y que para él estarían fundadas en la gramática como evidencia última. Austin, Como hacer cosas con palabras.

indudablemente, históricos. Pero, ¿es posible pensar las relaciones del lenguaje y el pensamiento fuera de cualquier vocabulario técnico? ¿Es posible conjurar el peligro de las presuposiciones metafísicas? ¿Es posible -y deseable- pensar sin supuestos? ¿Acaso la ausencia de supuestos no ha sido uno de los supuestos más fundamentales de la filosofía moderna?¹⁸ Los pensadores de la diferencia jamás han pretendido tal cosa.

No encontraremos en Derrida, Deleuze, Paul de Man, ni en los textos nietzscheanos la afirmación de que las suyas son filosofías sin supuestos. Una filosofía, sin asertos de los cuales arrancar o a los cuales problematizar, no sería tal. Pero los supuestos pueden ser momentáneamente puestos en cuestión, evidenciados como desorientadores, e incluso irónicamente suspendidos. Por supuesto esta epoché escéptica sólo puede darse como una operación desde dentro de la propia "mitología blanca", que la contiene y a la que ella juega a desbordar todo el tiempo.

Saberlo, por otra parte, es insuficiente. La tarea parece ser otra: cartografiar los trazos básicos a partir de los que nuestra cultura se define, con el fin de anunciar una forma de pensar divergente. Problematicar los trazos etnocéntricos

¹⁸ Gadamer critica a Hegel precisamente por lo que llama la "ingenuidad del concepto", según la cual, el pensamiento quedaría libre de supuestos nocivos. ¿Es que acaso no existen supuestos no nocivos? Nietzsche considera que los supuestos son productos de discurso, de verdad, de certeza. Sólo una versión pragmática del concepto puede proponer esta cualidad productiva del poder del lenguaje. Ver: Gadamer, Verdad y método y La herencia de Europa y la versión de Paul de Man al respecto en La resistencia a la teoría.

centrales que han construido lo que somos; hacer su genealogía, sus historias; recorrer la macro y la microeconomía de las pasiones, procurando estallar la costumbre inveterada de sentirnos en el centro de las cosas. No ser otros, lo cual es tan imposible como la liberación total de la dominancia de cualquier supuesto; más bien, pensar que pudimos ser otros. El pensamiento de la diferencia es también un pensamiento de la extranjería.

Dibujar el mapa de nuestra historia intelectual, o mostrar el horizonte de nuestros hábitos de otorgar sentido y valor al mundo de las cosas y de los enunciados, es un ejercicio interminable. Requiere paciencia, dado el tamaño de la información por revisar y una cierta actitud -sino desprejuiciada al menos dispuesta a suspender el juicio cuando fuere necesario.- Esto empieza por los supuestos más cercanos, más hundidos en el corazón de occidente: la manera en que consideramos el sentido.

El problema del sentido es propiamente un tema filosófico, si por ello entendemos la puesta en juego de un vocabulario determinado. Por ejemplo, partir de distinciones muy generales del tipo de *naturaleza/cultura* y sin apartarse de la esencia de la disyunción, tratar de pensar en su horizonte, el carácter del lenguaje. Y respetar las reglas del juego es la esencia de todo juego: aquello que lo hace posible. También podemos llamar rigor o claridad explicativa a este respeto de las reglas; como quiera que sea, es una de las condiciones *sine qua non* de la reflexión. Una de estas

reglas, o de procedimientos, a través de los que afectamos la forma en que observamos el lenguaje, es preguntarnos por la manera en que decimos que algo es. Se trata de una decisión sobre lo que hemos de considerar existente para la reflexión. En el caso del lenguaje, casi durante 2700 años, hemos adoptado la costumbre de confiar en el oído. El lenguaje se oye, por tanto esta es la convicción más fuerte sobre la que descansa toda construcción teórica posterior. Derrida y Paul de Man, cada uno a su manera, han abordado esta condición de la reflexión occidental y la han sometido a una detallada lectura. Los resultados de estas, sus pesquisas, se irán presentando sin recurrir a orden de prelación alguno, dado que el objeto analizado, que no es otra cosa que la demostración o lectura misma, posee ordenes heterogéneos, que en cierto momento se afectan entre sí, y en otros instantes, tienden a ignorarse mutuamente. Así, por ejemplo, el prejuicio fonocéntrico mencionado en líneas precedentes, vinculado a la reducción comunicacional de la estructura del lenguaje, explica buena parte de la historia de la teoría de la interpretación; sin embargo, no siempre aparecen juntos, ni en orden jerarquizado -como Derrida ha señalado en Márgenes de la filosofía- el fonocentrismo y el supuesto de la comunicación.

Tras esta advertencia, podemos adentrarnos en la crítica desde la diferencia. El problema de la interpretación, según mencionábamos hace unas cuantas páginas, es considerado

filosófico, si bien por razones muy diferentes a las esgrimidas por la tradición escolar, la cual se ha ejemplificado, económicamente, a través del texto de Eco y el de Apel. Mediante su lectura se pudo singularizar el trazo general del modelo (filosófico) objeto de las críticas del pensamiento de la diferencia en lo que respecta al lenguaje: el prejuicio platonizante, o cratilismo del lenguaje. Pero no sería suficiente si no indicáramos, a reserva de desarrollarlo en el capítulo 5, que los supuestos del propio pensamiento de la diferencia intervienen de cierta manera a lo largo de este trabajo, ellos son, a grandes rasgos: 1. un programa que sitúa a la interpretación como una tarea crítica; 2. una condición de la lengua: la retoricidad; 3. la relación pensamiento/lengua como una traducción o relación de lenguaje a lenguaje.

2.3 La escritura: crítica del cratilismo del lenguaje.

Para Derrida, lo filosófico implica la crítica y puesta en cuestión del modelo fenoménico, representativo y comunicacional (características del cratilismo) del lenguaje, tal y como hace su aparición en los textos significativos de la tradición, tanto en su estructura cuanto en la historia de su aparición, sus consiguientes lecturas y traducciones (formas de conservación), su adopción por un sistema escolar y de difusión (formas de transformación); en fin, por todo aquello que podemos considerar las peripecias históricas de la escritura y del discurso.

Mediante este trabajo sobre el texto y sus genealogías - ejercicio deconstructivo- Derrida evitó comenzar por la pregunta sobre el ser del lenguaje, es decir por la toma de decisión respecto a la naturaleza de lo lingüístico, que tal pregunta presupone. El desplazamiento no lo echó fuera de la filosofía; pero sí lo distinguió de cierta modalidad platonizante de la reflexión. Derrida desontologizó los argumentos para problematizar el problema del sentido, la distinción entre el pensamiento y el lenguaje, etc. A reserva de definirla más ampliamente en el capítulo 3, basta con decir por ahora, que la deconstrucción pertenece al orden de la interpretación y que no depende de la categoría de la comunicación.

La explicación que recurre al concepto de comunicación y su lógica, como modelo explicativo del universo de la lengua, es sustituida por la noción de actividad interpretativa. De donde el lenguaje -y la interpretación o la escritura bajo cuyo orden se explica- logrará recuperar tanto su espacialidad cuanto su capacidad de ordenar y organizar la propia intersubjetividad, sin reducirse a ella. Se invertirá la relación ontológica, predicada por Apel, por ejemplo, y la tradición, entre la intersubjetividad y la lengua.

La deconstrucción opera al confrontar el modelo comunicacional con la noción radical de escritura, concebida no como transmisión de sentido sino como una actividad productora de sentido, que introduce la singularidad y la contingencia de la inscripción. La categoría de comunicación

no será, propiamente, abandonada sino explicada en función del campo general de la escritura, más como un valor de lo verbal que como un fenómeno lingüístico.

2.4 La escritura: crítica de la distinción entre lo sensible y lo inteligible.

Derrida y de Man atacan otro presupuesto filosófico sin abandonar el terreno de la filosofía: la distinción entre un original cuyo sentido es extralingüístico y una interpretación que tiene lugar en un metalenguaje, mediante un método particular de lectura.

Ambos insisten en anteponer la figura del *significado en tanto actividad*¹⁹, a la categoría lingüístico-filosófica del sentido (extralingüístico), como *entidad* (con toda la ambigüedad que esta noción carga en sus muchos siglos de historia filosófica), desvaneciendo la acostumbrada preocupación metafísica por la intencionalidad (siempre exterior y anterior al acto de lectura) del texto.

El significado pertenece a la interpretación y como esta participa de la ley que domina la lectura y la escritura -ley de la diferencia-. El significado es un valor (con lo cual se evita la confusión ontologizante entre un fenómeno y un valor).

2.5 La sospecha sobre la lengua

¹⁹ El término significado remite a un enfoque sobre el pensamiento y el lenguaje bastante pragmático: el significado es un efecto. A diferencia de esta interpretación, el término sentido, refiere a un universo interpretativo anterior al acto de lectura y a una cierta existencia extradiscursiva de los actos lingüísticos.

En Nietzsche, Freud, Marx, Michel Foucault observó que la interpretación es el motivo de una gran inquietud (inscrita en lo verdadero) que ha mantenido ocupada a la tradición occidental desde hace varios siglos, a causa de la sospecha de que el lenguaje no dice exactamente lo que parece decir, o bien porque dice en exceso, o porque dice "otra cosa" (en sentido estricto, no nombra el mundo y las cosas, sino a los hombres que hablan). La sospecha es filosófica en la medida en que se piensa desde la secularización del mundo de las palabras, cuando estas pierden espesor que les otorgaba su influencia en el mundo a aparecieron como la precaria unión entre un signo (sensible) y una idea (inteligible). Pero, esta misma sospecha desestructura los supuestos sobre los que descansa: los efectos de la secularización (distinción *ontológica* entre un mundo de cosas y un mundo de significados). Se introduce entonces, como efecto desestabilizador de la lectura deconstructiva, una tensión entre lo sensible y lo inteligible, entre el gesto (formal) y la afirmación (contenido). Los límites del binomio sensible/inteligible, que mantenían vivo el pensamiento metafísico y le brindaban, desde Platón, su gran fuerza explicativa, son cuidadosamente cuestionados.

Se problematizan los supuestos que se ocultan tras el binomio sensible/inteligible; se describe todo el orden de prelación o administración jerárquica en la descripción de la vida y experiencias de lo humano, se cuestiona la clasificación del mundo de los hombres en dos entidades

diferentes de dominios, la taxonomía de los registros o regímenes discursivos (orden de las razones frente a orden de la acción); por tanto se critica la actual organización de los saberes, la figura de la erudición y la sabiduría; en fin, se problematiza (no se estigmatiza ni sataniza uno de los términos de la oposición). El resultado es el dibujo de una determinada economía de la interpretación (que, para abreviar, llamaremos metafísica) de la que debemos estar alerta ya que parece ser parte de la herencia occidental.

El efecto de la problematización (inagotada e inagotable aún) fue la desestructuración del campo semántico que el binomio había hecho posible, pero no, insistamos en ello, la desaparición de esa economía o de las fuerzas que ella conlleva.

Es preciso reconocer que algunos trazos o cortes de esta economía del discurso fueron criticadas antes del siglo XX. En efecto, los lingüistas y filósofos del siglo XVIII (Rousseau y Humboldt, en particular), lograron mostrar algunos de sus efectos en la teoría del lenguaje que cada uno de ellos presentó al mundo de los sabios de su época.

Tomando en cuenta estos trabajos anteriores, Derrida ironizó, bajo el apelativo de *mitología blanca*, esa economía del discurso que aunque fortuita en sus comienzos, sería experimentada, por los pensadores contemporáneos, como una modalidad obligatoria del pensar; a la vez que indicaba el dominio imaginario (vivido, histórico, circunstancial) del cual dependía y que la hacía tan difícil de evitar (al tiempo

que tornaba igualmente peligroso su total abandono -en nombre de una Ley absoluta del sentido).

En los años setenta, en el momento en que Derrida hiciera uso de la expresión, ironizar contra la vanidad de la cultura europea que se pensaba libre de todo prejuicio, fue un acto necesario y pionero. Sabemos que desde mucho antes, alrededor de los años sesenta se aplicó a demostrar los síntomas de esa mitología en las estructuras racionales y lógicas más rigurosas. Desde entonces, racionalidad y mitología no serán considerados por la lectura deconstructiva como modalidades antagónicas del pensar -suscribiendo consideraciones nietzscheanas anteriores- sino parte de una misma economía del discurso, de la cual era y es aún preciso mostrar sus transformaciones sucesivas, y su enorme capacidad productora de individuos, normas y saberes.

En lo que respecta al lenguaje se iría consolidando la ruptura con la idea formalista de que podría hallarse un método o un sistema de conceptos utilizables para abordar cualquier texto en cualquier circunstancia. Por el contrario, la idea de interpretación como actividad y valor considera la especificidad y singularidad de las estrategias de lectura que desdibujan los límites de la distinción tradicional entre el gesto (sensible) y la afirmación (inteligible).

2.6 Los límites filosóficos de la deconstrucción.

La deconstrucción como toda estrategia de lectura posee límites específicos; se enfrenta a efectos teóricos (ambigüedad, paradojicidad de su terminología: ambos, efectos

de verdad muy determinados) que ella misma produce, y a criterios de verdad y de operatividad que son una suerte de legado de esta misma "mitología blanca" a la cual no puede ni quiere escapar, y que por tanto deben problematizarse desde ella misma. Derrida destaca en su libro **Posiciones** que habría que "elaborar una estrategia del trabajo textual que a cada momento tome prestada una vieja palabra a la filosofía para a continuación demarcarla..."²⁰ Esta lectura implica un *doble gesto* o una *doble estratificación*.

2.6.1 La universalidad

Junto a una demarcación que siempre parece estar a punto de regresar al orden de lo criticado, existe otro límite filosófico, otro procedimiento tradicionalmente aceptado por la filosofía que acarrea efectos muy específicos a la deconstrucción. Me refiero a la pretensión de universalidad de la teoría de la lectura. La deconstrucción plantea la búsqueda de la singularidad de cada lectura, de cada relación teórica; sin embargo lo metódico, lo universal, las reglas que hacen posible la legibilidad de la misma, no pueden abandonarse completamente. Si la ceguera de todo método respecto de su capacidad de intervención en la lectura ha sido un inconveniente, no hasta con reconocer que la deconstrucción es una actividad interventora. La lectura deconstructiva, como toda lectura que presupone la existencia de una ley que establece las relaciones entre el código y la lectura, entre lo universal y lo singular, debe poder

²⁰ Derrida Jacques, Posiciones, pág. 65.

modificar su propia relación con la ley. Y por encima de todo ello tiene como exigencia la de ser legible o comunicable, tanto en sus procedimientos como en sus resultados. Debe también ser, como este trabajo trasluce, enseñable. Ello implica la universalidad de las reglas. Es decir que deben ser transmisibles por medio de prácticas escolares o académicas. Llamaremos a esta dificultad: las relaciones entre la deconstrucción y el deconstructivismo. Su genealogía es, entonces, una tarea cuya necesidad es impostergable.

2.6.2 La distinción entre lo filosófico y lo literario

Además de las precedentes condiciones de *legibilidad* y de *repetibilidad* de la deconstrucción, la tradición filosófica le impone otro límite: la distinción entre lo filosófico y lo literario. Aunque esta distinción es el producto de una historia muy determinada de la escritura, parece no ser suficiente confiar su puesta en cuestión a la estrategia genealógica correspondiente. Habrá que hacer todavía una lectura analítica (por oposición a genealógica) que precise los agentes conceptuales que gobiernan tal distinción. Esta última es motivo de prejuicios y clasificaciones arbitrarias, así como de un desconocimiento de las relaciones entre la escritura y el pensamiento, y entre el pensamiento y el discurso. La economía distributiva que la anima, ejerce un fuerte control sobre el deconstruccionismo (historia práctica de la deconstrucción) y su relación con la deconstrucción derridiana o aquella practicada por de Man. Un ejemplo bastará: los efectos de verdad y los efectos políticos

(políticas académicas: concesión de becas y privilegios de publicación, apertura de nuevos espacios pedagógicos, etc.) que como consecuencia de las prácticas minuciosamente selectivas y jerarquizantes, de importación del deconstructivismo francés, reorganizaron el mundo académico norteamericano. Pensemos en la distinción entre escuelas inferiores y superiores de pensamiento, afrancesadas o defensoras de la tradición anglosajona; en la diferencia entre usos ligeros (light) del deconstructivismo en las escuelas de estudios literarios (ampliamente extendidos -en Yale, por ejemplo), y los usos duros del mismo en la teoría (casi desconocidos en ese mismo mundo), entre otras políticas institucionales. Por otro lado el apoyo oficial del gobierno francés a la divulgación de los textos derridianos en Francia y en el extranjero, mediante estipendios y ayuda financiera y editorial. Ambas diferencias hablan de una suerte de desequilibrio distributivo del cual es preciso hacer la historia, porque no se puede sostener que las peripecias del *deconstruccionismo* no estén inscritas en la estructura de la *deconstrucción* en tanto método.

2.6.3 La tradición

Estar en la filosofía es también poderse reclamar de la tradición, o cuando menos de alguno de sus autores reconocidos. Empezar por una cita tiene todavía, en el presente, el valor que otorga el principio de autoridad. Sólo Nietzsche antes del siglo veinte acordó un valor y un sentido filosóficos a la distinción entre pensamiento y

lengua, y a la retórica como maquinaria de producción de verdad. El tema del origen del lenguaje que aparece en Hobbes, Vico, Rousseau y Humboldt es a su vez problematizado desde una esta epistemología de los tropos que el filósofo alemán propusiera a finales del siglo pasado. Nietzsche hizo referencia a una "tiranía de la gramática" que explicaba la voluntad de verdad de la filosofía fundada en una teoría del conocimiento. Esta tiranía, descrita peculiarmente en La Voluntad de poderío, que organiza la argumentación tácita (es decir el orden de la escritura) cartesiana o kantiana, puede muy bien integrarse como elemento a la *mitología blanca* derridiana. De hecho no habría que hacerle ninguna adaptación para vincular la crítica nietzscheana a Descartes y la propia de Derrida al mismo autor.

Si articularse a un autor, a una escuela o a una modalidad argumentativa es parte del proceder de las filosofías; entonces, el pensamiento de la diferencia es, cuando trata el problema de la interpretación, típicamente filosófico.

2.6.4 El escepticismo deconstructivo o la nueva epoché

Se dirá que el comentario anterior no sólo es insuficiente sino ingenuo. A veces, en ciertas verdades ingenuas podemos encontrar una veta de comprensión mucho más calculadora. Pero, además, la deconstrucción es filosófica de una manera especial. Jacques Derrida examinó detalladamente, a lo largo de numerosos análisis, la serie de operaciones semióticas, semánticas, lógicas y retóricas, que la filosofía

hubo de reservar al estudio de la producción de significado que la caracteriza. Observó -concordando con Nietzsche- que estas operaciones derivaban, deliberada o tácitamente, de la distinción, presumiblemente irreductible, entre el pensamiento y el lenguaje - a lo que llamó "clausura de la filosofía", singularizando bajo ese apelativo a uno de los presupuestos capitales de la metafísica. Otro de estos presupuestos, señalado tanto por él como por de Man, que afectan o conforman el problema metafísico de la interpretación, resultó ser la idea de que en filosofía se podía uno remontar alegóricamente hacia atrás, hacia una lógica del significado y la experiencia derivadas de los datos inmediatos de la conciencia misma. Modelo fenomenológico que junto con el modelo de la representación y el modelo de la expresión han servido alternativamente o de manera conjunta para caracterizar al lenguaje, sin lograr justificar el presupuesto ontológico o platonizante del que los tres se derivan. Por el contrario -y de esto dan fé tanto Nietzsche como Derrida y de Man- los tres modelos permiten deconstruir (suspendiendo la credibilidad sobre aquello que les otorga su sentido y valor) la ontologización del significado (presencia absoluta y transparente del mundo en el lenguaje y de este último para sí mismo).

La deconstrucción por efectuar una suspensión de la credibilidad en los modelos tradicionales para explicar el lenguaje se ubica del lado de un sano escepticismo que ha caracterizado a la filosofía desde hace ya 2700 años. La

deconstrucción, al igual que el pensamiento de la diferencia con el que se encuentra vinculada, es el producto evidente de una epoché practicable exclusivamente desde el pensamiento filosófico.

2.6.5 Una actividad marcada por el conflicto

Lo que Derrida y de Man se propusieron mediante el proyecto deconstructivo fue singularizar los valores, los privilegios ilegítimos y las estrategias u operaciones significantes a través de los cuales occidente ha descrito su relación con el sentido y la verdad. Al hacerlo no se situaron en un más allá de la metafísica desde el cual sin temor alguno pudieran relatar los avatares de la historia del pensamiento. El temor más bien era a lo contrario: abandonando la filosofía podían caer irremisiblemente en el orden totalitario del pensamiento. El peligro en nuestra total repugnancia hacia la metafísica, bien puede ser la Ley, esto es, la propia tiranía de toda imposición forzosa. Es en razón de lo anterior que se reitera la necesidad de considerar a la interpretación como una actividad marcada profundamente por el conflicto. Conflicto producto de criterios (distinción entre lo universal y lo singular, entre ley y acto) y operaciones (la selección y distribución entre un pensamiento sobre lo literario -pensamiento light producto de las sensaciones- y lo filosófico -pensamiento fundado en la razón o en la política de las razones) que, aunque impugnables, no dejan de actuar en todo momento dominando la

lectura crítica deconstructiva que trata de ponerlos en cuestión.

La conflictividad de la interpretación, cuyos rasgos hemos dibujado en las páginas precedentes, nos hablan no tanto de una "causa perdida", de una imposibilidad anidada en el corazón de nuestro sistema de significación, sino, más bien, de la necesidad de pensar nuevamente los límites de la misma.

CAPITULO 3
LOS LIMITES DEL TEXTO Y LA CLAUSURA DE LA
INTERPRETACION

Desde la perspectiva de las experiencias habituales (en el doble sentido de corrientes y realizadas por hábito) de lectura fomentadas en nuestra cultura por la institución escolar, se entiende que, en lo que se refiere a la interpretación, siempre hay límites, o como también suele decirse, marcos de referencia que nos permiten decidir el sentido adecuado. Se acepta por igual que estos límites son tan naturales como imprescindibles, ya que si no los hubiera habría que inventarlos, so pena de abrirnos al sinsentido. Recordemos como se apela tanto al criterio del contexto (que decide cualquier suerte de sentidos alternativos) como al de comunicabilidad y al de legibilidad del texto, bajo el supuesto de que en ellos radican, respectivamente, la normalidad (ley del texto por la cual el texto tiene sentidos ordinarios) y los fines (confines y objetivos últimos) de todo lo que es dicho o escrito. Así lo que aparece como evidente y por ende normal en estas experiencias es en realidad, el efecto de técnicas de normalización de nuestra relación con el discurso. Los criterios antes aludidos no son sino estrategias de lectura unidas a supuestos (el carácter natural y necesario de la comunicabilidad y la legibilidad, por ejemplo), y como tales vamos a tratarlas en las siguientes páginas. El tratamiento comporta --a la manera derridiana-- una lectura que desestructura las primeras

certezas, llámense éstas criterios (contextualidad), supuestos ontológicos (comunicabilidad y legibilidad) u orden inevitable del discurso (el supuesto de que se escribe o se habla para decir algo).

La naturalidad e inevitabilidad del orden y límites del texto serán mostradas en lo que sigue como procedimientos para cercar o controlar las contingencias que rodean todo acto de discurso. A través de la noción de **escritura en general** se procederá a poner en cuestión los procedimientos de normalización de la lectura, problematizando a partir de su propia insuficiencia para combatir el azar que acecha a cualquier acto de discurso (pérdida del contexto, muerte del autor o de la lengua, desaparición de la referencia, etc.).

3.1 La contextualidad vista desde la escritura

La tradición del sentido común, que apela a la sensatez al momento de leer o interpretar un texto no sólo permanece en los ámbitos de la escuela primaria y secundaria. Encontramos a sus defensores en los más variados espacios teóricos. Por ejemplo, Stanley Fish, quien desde un enfoque pragmático, considera que los límites del contexto son tan obvios como necesarios. En él opera la reducción del contexto a una suerte de evidencia primera o de percepción inmediata del texto en tanto "cosa" (empírica). Al respecto observa que la inscripción "Miembros exclusivamente" sobre una puerta de acceso al baño sólo desconcierta a quienes se exceden en el ejercicio de la suspicacia, ya que para el "sentido común" el

contexto (la puerta de un baño) es suficientemente explícito

Por desgracia no toda ambigüedad (que no polisemia) en las inscripciones puede reducirse a una cuestión de puertas. Lo que llamamos el contexto difícilmente posee las características fenoménicamente demostrables de una puerta. Mientras éstas son efectivamente "cosas", el contexto interpretativo es el efecto de una interpretación anterior, ya sea que se presente bajo la figura del párrafo, del mismo enunciado del texto o la obra del autor. Aquí la noción de unidad u homogeneidad, que rige a la primera y a la segunda, como la de expresividad que gobierna la última de las figuras, no son sino interpretaciones o decisiones interpretativas.

Si en la experiencia empíricamente dirigida esa acción confusa que llamamos contextualizar puede efectivamente decidir un significado preciso, es aún necesario evidenciar las relaciones, respecto de un texto, entre la frase, la palabra y él mismo. Toda vez que la relación entre estas dimensiones o fuerzas significantes muestren un problema (muestren por ejemplo que no hay continuidad entre el nivel significativo de la palabra, de la frase y del texto) entonces es preciso tomar con seriedad la imposibilidad de limitar, saturar (**insaturabilidad**), de manera fáctica o formal (lógica o simbólica), esas relaciones de fuerza que llamamos el contexto, y con ello cerrar la interpretación.

¹ Fish S., Is there a text in this class?, pág. 275.

De hecho la continuidad entre estas fuerzas del discurso es parte de un presupuesto no asumido directamente por la tradición cuya historia comienza al plantearse las relaciones entre la gramática, la lógica y la retórica. El extremo cuidado evidenciado por Nietzsche² en sus lecturas filosóficas, hacia la dimensión conflictiva de la palabra; cuidado en mostrar la no vinculación necesaria y esencial entre la gramática, que rige la palabra, y la retórica, que rige la performatividad o actualidad verbal, es un ejemplo a seguir, por lo que respecta al rigor de su lectura como por los efectos que produce -de verdad y políticos- sobre la tradición filosófica.

Contextualizar para interpretar significa también poner en relación un texto con otros sistemas de producción de sentido y valor: la historia, la política, las economías de lo subjetivo son sistemas interpretativos antes que espacios extradiscursivos dueños y amos de límites incuestionables. La filosofía posee sus propios sistemas interpretativos productos de hábitos contraídos hace mucho tiempo y adoptados sin precaución por las generaciones posteriores para las cuales lo que fue un efecto histórico se les aparece como necesario.

Bajo la noción de contexto por lo general muy confusa se esconden presuposiciones filosóficas muy determinadas. Las exigencias de un contexto rara vez son satisfechas sin poner

² Nietzsche F., la voluntad de poderío y El libro del filósofo.

en juego estos sistemas de presuposiciones o interpretaciones.¹ Si, además de lo anterior, contextualizar significa en términos generales describir un marco de referencia espacio-temporal al acto de lenguaje, el problema descansa totalmente en lo que se entienda como lenguaje y acto, y las relaciones que los vinculan, así como la ley que norma estas ligas.

Contexto fue comprendido vagamente como el entorno, el "aquí y ahora" de la representación, la expresión o la comunicación verbales en la medida en que estos criterios se fueron haciendo presentes en la historia para dar cuenta del ser del lenguaje. Estos tres criterios no tienen otra función sino la de actuar como fundamento de las evidencias: es decir, presupuestos. Pero cualquiera de ellos da por supuesta la existencia indubitable (y por ello empírica o fenomenal) del texto y sus límites. En realidad es esta clausura la que ha de ponerse en cuestión dada su perplejidad flagrante: contexto y texto sólo son dos estrategias de lectura que se entretajan mutuamente y no estructuras fenomenológicas perfectamente determinables.

Derrida considera que el problema no sólo se encuentra en el uso automático del modelo que se trate (por ejemplo el fenomenal (idea/signo en los argumentos de Fish) para explicar el lenguaje y la escritura, sino en lo que este paradigma arrastra.

¹ Derrida J. "Contexto, evento, firma", en Márgenes de la filosofía, pág. 351.

Con el fin de evitar el juego de las suposiciones es imprescindible proponer una no saturación estructural del contexto, lo que tiene un triple alcance para la teoría de la interpretación:

3.1.1. es la condición de la apertura (singularidad absoluta) **de la interpretación**, en la medida que la insaturabilidad depende de la fenomenalización (confusión entre cognición y cognición sensible o fenomenal) de los actos de lenguaje (presente en los tres modelos de caracterización de lo lingüístico existentes: representación, expresión, comunicación) ,

3.1.2. ataca la insuficiencia teórica del concepto de "contextualidad" tal y como suele utilizársele en diversos dominios donde se practica la interpretación y por extensión combate contra la insuficiencia de todos los conceptos con los que se presenta sistemáticamente asociado (representación, comunicación y expresión);

3.1.3. hace necesarias una generalización del concepto de escritura y un desplazamiento teórico del mismo (mediante la deconstrucción o la diferencia). Derrida considera que si el concepto de contexto es comprendido bajo la categoría de la comunicación, es a éste último al que le debe su insuficiencia. Si comunicar es desde tiempos inmemoriales transmitir un sentido, o como decían los griegos "metaforizar" (metaphorein, en griego moderno, aún se aplica al sistema de transportación), entonces la dificultad está presente ya en el propio término que apela, mediante la

lectura filológica, al significado de "ir más allá", de un primer sentido, de romper con el contexto primario. El problema reside en que la transportación correcta del sentido sólo puede garantizarse mediante la contextualización y la clausura de la interpretación, siendo ésta, con precisión, la que está en debate. Así, en lugar de aclarar la noción de contexto, sólo se convoca un nuevo criterio, extendiendo la ambigüedad aun más.

Para evitar la ambigüedad, propone Derrida, se debe articular la noción de **contexto** a la idea de **la escritura en general**, y así **los efectos de comunicación** tanto como el contexto quedarán ubicados como efectos particulares, secundarios e inscritos, antes que como condiciones anteriores para determinar lo que la escritura o un texto significa.

3.2 La comunicabilidad vista desde la escritura

En la filosofía, desde Platón a Rousseau, la escritura suele ir presidida por el mito del origen y el presupuesto igualmente objetable de que toda derivación impone continuidad y perseverancia en ese origen a toda producción y a todo análisis que de él provenga. El origen es el sentido e implica de manera importante la homogeneidad de todos los órdenes del discurso ⁴.

El presupuesto es que el sentido es un principio evidente del discurso. Así si se habla es para "decir algo" mediante la lengua. Bajo la autoridad de la categoría de comunicación

⁴ op.cit. pág. 351

la filosofía supone que los hombres tienen esencialmente algo que comunicar- se trate de ideas o pensamientos, esto es contenidos o significados- previos y exteriores a la comunicación misma. Esto es que el lenguaje comunica, es decir transmite lo propio del pensamiento. Se confirma así, según este enfoque comunicacional, la distinción absoluta entre el pensamiento y la lengua, y la consiguiente derivación de la segunda.

La derivación del lenguaje del pensamiento es el producto de una analogía entre otra derivación no criticada: la que se da entre la escritura respecto del habla. Esta a su vez es producto de una analogía cuya fiabilidad es difícil de sustentar, excepto de forma retórica. La tesis de la derivación conduce a la idea de suplencia -como en Rousseau- por la cual el lenguaje hablado **suple** (lo suple y es el suplemento) la acción o la percepción, y el lenguaje articulado suple a su vez al lenguaje de acción, o bien la escritura suple al lenguaje articulado, y así hasta el infinito.

Ahora bien, toda **suplencia** corre el riesgo de "decir" un poco más que el original y ello en función de su peculiar materialidad: la voz por el gesto, la escritura por la voz agregan "algo" más al acto de comunicar que no estaba "allí" previamente. ¿Cómo determinar el contexto entre ese "allí" original y ese nuevo "aquí" marcado por la diferencia?

Al suponer que basta con remontarse de la escritura al pensamiento original, poniendo cuidado y atención en la

operación Rousseau⁵ al igual que Humboldt⁶ testimonian el olvido sintomático de esa materialidad, de esa diferencia. Sin duda no son los primeros : Platón también consideró que este movimiento hacia las fuentes del sentido desde la lengua misma era indispensable y posible. Pero lo posible no es lo necesario. Mientras Platón configuraba la filosofía como un ejercicio de anamnesis sus contemporáneos suponían que el lenguaje articulado era el instrumento de la acción y no su opuesto necesario⁷. Su origen por lo tanto no se hallaba en la presencia prístina del sentido ante sí mismo sino en las formas de la vida civil -contingentes antes que necesarias⁸. La historia, sin embargo, recuerda que occidente prefirió adoptar la explicación platónica a la secularizada de sofistas y retóricos.

Desde ese entonces griego la escritura en el sentido de un suplemento de la acción aparece como el resultado de una intencionalidad propensa a la economía mecánica: ganar en utilidad por medio de la grafía (inscripción) mediante una cómoda abreviación. Se cree que ésta no tendrá efecto sobre la estructura y contenido del sentido, los cuales -se supone- son exteriores y anteriores a la comunicación escrita. En

⁵ Rousseau J.J., "El origen de las lenguas".

⁶ von Humboldt W., "Sobre el origen de las formas gramaticales".

⁷ Ver: Detienne M., Los maestros de verdad en la Grecia arcaica, págs. 87-108 y Rodríguez Adrados F., Lírica griega arcaica (Formas corales y monódicas, 700-300 a.c.), Introducciones, traducciones y notas de Rodríguez Adrados, Madrid, Gredos.

⁸ Detienne M., op. cit.

efecto, la escritura no es más que un vehículo que sirve para comunicar ideas y pensamientos. Excelsa ingenuidad del concepto.

El temor externado por Simónides⁹ -el poeta- no parece generalizarse salvo entre muy pocos que todavía porfían en sus sospechas sobre la escritura incontrolable. Es que la inscripción -señalan poetas y pintores- parece tener una suerte de vida propia y suele manifestar sus deseos y su voluntad, su intencionalidad, de formas asombrosas. La ambigüedad, pero sobretodo el sinsentido asaltan al lector y al autor donde menos se los espera.

A diferencia de la semiótica de la interpretación contemporánea que presenta como obvio que el sentido siempre está presente, si no es en la dimensión locutiva o del contenido en la fuerza performativa de todo acto verbal, el poeta clásico sin hacerse ilusiones sobre el lenguaje está consciente de que el sinsentido es una posibilidad avasalladora de la lengua¹⁰.

Para todos, poetas y semióticos contemporáneos por igual, se impone el deber de reducir los peligros controlando todo discurso, toda producción de significación. El

⁹ Rodríguez Adrados F., op.cit y Detienne M., op.cit.

¹⁰ Umberto Eco, por ejemplo, no tiene duda alguna que "todo acto verbal significa", así por ejemplo guardar silencio es muchas veces -dice él- afirmar o negar algo. Lo cual no es cierto. Sólo si las fuerzas (locutiva, performativa, etc., por citar lo que la pragmática a introducido en el análisis) o dimensiones del discurso están perfectamente caracterizadas y la relación entre ellas consideradas: lo que no es el caso. Ver: Eco U., Los límites de la interpretación, pág. 19: "Seamos realistas; no hay nada más significativo que un texto que afirma su propio divorcio del sentido".

formalismo del siglo XIX estuvo totalmente de acuerdo con la tarea vislumbrada en la antigüedad: es imprescindible gobernar la escritura y vigilarla desde las formas (lógicas) del pensamiento. Reducirla entonces a su tarea constativa, referencial y representativa bajo el supuesto empirista que el criterio es la adecuación al mundo extradiscursivo.

Para la escritura esto significó una nueva caracterización que omitía una vez más el carácter conflictivo de la misma. El carácter representativo (fenomenal) de la comunicación escrita -la escritura como cuadro, como imitación de su contenido- se sumará como un rasgo determinante más en los desarrollos posteriores al clasicismo sobre la escritura, a los de comunicación y expresión.

Hay que destacar que para el siglo XIX, cuando occidente presencia la vuelta de las cuestiones sobre el ser del lenguaje, el concepto de representación se ha tornado indisoluble del de comunicación y expresión para limitar los límites de la interpretación.

Una genealogía de la noción de escritura muestra que en la actualidad esos tres conceptos y sus respectivas presuposiciones permanecen estrechamente unidos. Su necesidad y pertinencia sólo se justifican entre sí. De tal guisa que la relación idea/signo se interpretará a través de la distinción entre lo sensible y lo inteligible, como en el modelo de la representación o a través de la oposición entre la presencia y la ausencia, participe tanto del modelo de la

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

comunicación como el de la expresión. La intercambiabilidad de estos modelos, su intraductibilidad jamás será cuestionada; y aunque se trata de una condición contingente, histórica, gobernada por la posibilidad tan sólo se adopta la costumbre de considerarla necesaria, esencial a la filosofía.

La escritura se explica como un medio para comunicar algo (la presencia del sentido) a quien se encuentra (o no se encuentra) lejos, en el tiempo o en el espacio, alguien que no está allí. La pareja presencia/ausencia, similar a la de sensible/inteligible es usada para dar consistencia a la idea de suplencia. En general se tematiza la necesidad de la suplencia por la ausencia del destinatario. Mediante la representación, la presencia se suple continuamente, por lo tanto escritura es representación. En ambos casos es el concepto de suplemento lo que marca la escritura y la representación.

3.3 La legibilidad vista desde la escritura

Se sobreentiende en el modelo metafísico que la comunicación escrita debe ser legible a pesar de la desaparición de todo destinatario determinado en general: es preciso que sea repetible-reiterable, enfatiza Derrida. Se trata de una lógica que liga la repetición a la alteridad. "Una escritura que no fuese estructuralmente legible -reiterable- más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura" ¹¹. La posibilidad de repetir, y en consecuencia, de identificar las marcas está implícita en el código, y hace de éste una clave

¹¹ Derrida J., La escritura y la diferencia, pág. 20

comunicable, transmisible, descifrable, repetible, por un tercero. Toda escritura debe poder funcionar aún en la ausencia radical del destinatario".

La ausencia radical -la "muerte", precisa Derrida- de todo destinatario empíricamente determinado en general es entonces la marca paradójica de la escritura en general. Ausencia paradójica de origen y de destinatario: precisamente los polos que la comunicación daba por evidentes son los que la misma comunicación pone en cuestión al relacionar origen del sentido y presencia fenoménica.

Se trata entonces de una ausencia estructuralmente asociada a la caracterización que la filosofía ha hecho de la escritura. Sólo para esta tradición la muerte queda vinculada (ontológicamente) a la escritura, y por ende, únicamente en esta tradición de pensamiento la interpretación queda, por tanto, definitivamente postergada (a causa de la inevitabilidad de la muerte).

La prórroga del significado, la interminabilidad de la interpretación pertenecen necesariamente a la filosofía: son su presupuesto básico aunque omitido. Paul de Man concuerda con Benjamin y Derrida respecto al carácter metafísico de la interminabilidad -es un defecto metafísico, sostienen los

¹² Benjamin argumentó de manera radical la ausencia de destinatario como una marca peculiar de la poesía, con lo cual provocó (y provoca) revuelos entre los hermeneutas: Benjamin W. "La tarea del traductor".

tres, inscrito en la historia de la metafísica y en su interpretación general del significado¹³.

La ausencia vale también para el otro polo del modelo comunicacional de la lengua, en ciertos casos el ausente es el emisor o el productor, agrega Derrida. La ausencia del emisor es una marca (enigmática) inscrita en la lectura. "La situación del escritor y del firmante es, en lo que respecta al escrito, fundamentalmente la misma que la del lector"¹⁴. Para la filosofía entonces, la comunicación se encuentra asaltada por la idea de la ausencia y la muerte del sujeto, en todas sus formas. En este sentido, un autor que poco relacionamos con la metafísica especulativa como Luhman opina que el problema con los textos es que no nos pueden contestar mientras que la comunicación intersubjetiva tiene la ventaja del diálogo. Pero el diálogo sólo es ventajoso, es decir jerárquicamente superior a la escritura, en un enfoque que previamente relaciona lenguaje y presencia del sentido con la oralidad. Fuera de esta interpretación metafísica del sistema de la lengua el que los textos no nos puedan contestar es una perogrullada.

La idea de que el sentido y el significado finalmente pueden ser controlados (vencida la muerte y la ausencia) por los hablantes o sus consciencias no deja de ser apabullantemente paradójica para el modelo de la comunicación (predominio de la intersubjetividad, de la acción y el gesto)

¹³ de Man P., "A propósito de *La tarea del traductor* de Walter Benjamin", en Paul de Man, La resistencia a la teoría.

¹⁴ Derrida J., op.cit., pág. 24

que concibe la autonomía del sistema sobre los individuos. No es extraño por el contrario que esta desaprobación de la escritura en función de su autonomía de una consciencia o de un hablante aparezca testimoniada en el Fedro. Al respecto, dice Derrida: "Si el gesto de Platón, es, como yo lo creo, el movimiento filosófico por excelencia, en él medimos lo que está en juego"¹⁵.

3.4 La escritura en general

En los anteriores puntos se vió como los límites del texto podían ser desestructurados por el pleno ejercicio de la noción de escritura, práctica gobernada por la economía de la diferencia. Es conveniente, ahora, recapitular lo que debe entenderse por escritura en general.

La escritura en general, como consecuencia inevitable y paradójica de la representación, la comunicación y la expresión, determina en la redistribución de su propio discurso lo siguiente:

3.4.1 la ruptura con el horizonte de la comunicación (en tanto comunicación de las consciencias, o el de la presencia, o como transporte del querer-decir);

3.4.2 la ruptura con el horizonte hermenéutico o semántico, en tanto que horizonte de sentido se deja estallar por la escritura que el mismo produce;

3.4.3 la ruptura entre polisemia y diseminación, o sea la escritura;

¹⁵ Derrida J. La Diseminación, pág. 357.

3.4.4 la descalificación del "contexto" como límite (real o lingüístico), cuya determinación teórica es imposible y cuya saturación empírica es insuficiente.

Derrida asegura que estos rasgos anteriores son válidos para todos los órdenes de signos y para todos los lenguajes en general, e insiste que estos predicados esenciales (comunicabilidad, representabilidad, origen y presencia del sentido) pertenecen al "concepto clásico de escritura".

Para la concepción clásica un signo escrito es una marca que permanece, que no se agota en el presente de su inscripción, que puede dar lugar a una repetición en ausencia del sujeto empíricamente determinado que en un contexto dado la ha producido, implica el que no se esté en control de esta temporalidad; al mismo tiempo, comporta una ruptura con el contexto o conjunto de las presencias que se organizan en el momento de su inscripción: esta ruptura es la estructura misma de lo escrito. Esta ruptura se refiere también a la distancia que separa lo escrito de la cadena contextual que lo produce, también distancia de todas las formas de referente presente y de lo objetivo o subjetivo.

Derrida encuentra que estas características de lo escrito pueden encontrarse "en todo lenguaje"¹⁶ Estas rupturas, estas diferencias imposibilitan, tanto a la escritura como al lenguaje, ser unidad de identidad consigo mismos. Esta posibilidad estructural de ser separado del referente o del significado (por tanto de la comunicación y de su contexto)

¹⁶ op.cit., pág. 359.

hace de toda marca, oral o gráfica, la "permanencia no-presente de una marca diferencial separada de su pretendida "producción" u origen"¹⁷. Esta "ley" gobierna toda "experiencia" sólo si aceptamos, como hace Derrida, que no hay experiencia de presencia pura, sino sólo cadenas de marcas diferenciales, es decir si ponemos en cuestión el postulado central de toda metafísica.

3.4.5 La paradójica ley de la escritura

La ausencia de referente, la ausencia de sentido o de significado, y por ende de toda significación, desestabiliza al lenguaje considerado como sistema de significación. Esta es una más de las paradojas revisadas por la teoría en la actualidad. Husserl analiza rigurosamente esta posibilidad en Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Del examen de las tesis de Husserl, Derrida derivará un rasgo esencial de la escritura en general aunado a las anteriores consideraciones : **la crisis del sentido** (no-presencia en general, ausencia del referente de la percepción, falla en la intención de significación actual).

3.4.5.a la crisis del sentido

Esta crisis no es un accidente, una anomalía factual y empírica del lenguaje hablado, es la posibilidad y la estructura interna, "desde un cierto afuera". Es decir, es posible disociar rigurosamente el análisis del signo o de la expresión, de todo fenómeno de comunicación. Esta posibilidad

¹⁷ op.cit., pág. 359.

de funcionamiento separado, este afuera de la comunicación semiolingüística es la escritura.

3.4.5.b Lo normal/lo anormal: la citabilidad

Al igual que en la cita, todo signo puede ser citado, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado y puede por esta misma razón engendrar nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto supone no el abandono de la contextualización del sentido sino por el contrario que "no hay mas que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto" ¹⁸. La **citabilidad** del discurso no es tampoco un accidente; diríamos más bien que se localiza entre **lo normal y lo anormal**. Sin esta característica peculiarmente conflictiva, crítica o en crisis, una cita o una reinscripción no podrían tener un funcionamiento "normal".

3.4.5.c La condición paradójica

Si lo anterior es cierto entonces deberíamos reconocer que en la tradición occidental la escritura es la condición estructural del lenguaje, y en ese sentido anterior a todo acto de habla o de escritura, al texto mismo y sus contextos, a la actualidad y a sus repeticiones. Pero la escritura es a la vez un rasgo, un predicado metafísico de la filosofía, o si se quiere es la condición paradójica misma del lenguaje tal y como occidente lo ha pensado de "manera secularizada".

Mientras estemos situados en la representación, en la comunicación y en la expresión, la estructura paradójica del

¹⁸ op.cit., pág. 362

lenguaje es básica. Ahora bien, ello significa que los textos no son propiamente "producidos", o que más bien no podemos hablar de una producción como evento, sino siempre de una representación. Ello nos conduce a otro problema vinculado también con la posibilidad o deseabilidad de limitar el texto: el de la actualidad de toda enunciación.

3.5 La actualidad del acto verbal

Escribir no es vehicular ideas o significados mediante inscripciones. Hay que saber que a través de la escritura no se transmite algo que fuera anterior. Ni tampoco parece cierto postular que a la escritura la atraviesa algo de orden exterior : una **voluntad** (la subjetividad absoluta), o el **sentido original** que expresa el "mundo" o se le parece o lo concentra (la objetividad). La escritura como lo literario del lenguaje implica no poder hacer preceder (sin problemas y consiguientes demostraciones) el acto de escribir por su sentido. Así cuando la semiótica¹⁹, por ejemplo, postula la distinción entre la intención del autor y la intención del texto, concentrando su actividad interpretativa en esta última no evita los excesos antropológicos o psicológicos del romanticismo: tan sólo posterga la problematicidad de su interpretación. La distinción previa o más bien, lo distinguible entre la intención del autor y aquella del texto es precisamente lo que no puede concluirse sin un análisis mucho más detallado. Esto es, no es absolutamente seguro que exista una intención del autor y una del texto más que al

¹⁹ Por ejemplo, Eco U., Los límites de la interpretación.

interior de un sistema explicativo que oponiéndolas, consigue sus objetivos teóricos: privilegiar los postulados de una semiótica general, sistémica, sobre el azar y singularidad de la interpretación (nótese: de la interpretación y no del texto, ya que como bien decía Nietzsche, vivimos un mundo de interpretaciones, no de textos²⁰).

Implica también suprimir la completa prioridad del sentido (extradiscursivo) para traspasarla a la inscripción. El sentido debe esperar a ser dicho o escrito para "habitarse a sí mismo y llegar a ser lo que es, al diferir de sí" ²¹.

No obstante, el sentido escrito se nos ofrece como algo leído, reservando la condición de secundariedad a la lectura, frente a la prelación de la escritura. Tal parece como si el sentido común instituyera un ir y venir entre el trabajo de la escritura y el de la lectura, perfectamente temporalizado. Por el contrario, el sentido no es ni anterior ni posterior al acto. La reciprocidad diferida entre la escritura y la lectura nos habla de una **actualidad** muy especial.

La actualidad de las obras es una especie de **operación** que a su vez posee una historia propia. Esta historicidad no es su pasado, por el que se precede a sí misma en la intención del autor, sino la "imposibilidad de estar en presente, de estar resumida en alguna simultaneidad o instantaneidad absolutas"²². De ahí la imperiosa necesidad manifestada por Derrida, casi obsesiva a veces, de actualizar

²⁰ Nietzsche F., La genealogía de la moral.

²¹ Derrida J., La escritura y la diferencia, pág. 21.

²² Derrida J., op.cit., pág. 25.

-fechar y contextualizar- los frutos de su empresa teórica, a reserva de que sus críticos o los encargados de confeccionar la historia intelectual de este siglo desmientan esos vínculos que sellan el nexo entre la temporalidad y la obra.

Pese a la defensa de la irrepetibilidad inscrita en toda fecha, Derrida considera que si "algo" es legible para los otros, entonces, en sentido estricto, estamos convocando a una cierta metodividad, a una cierta repetibilidad de la significación. De donde la singularidad de los textos está eventualmente limitada por la exigencia de la legibilidad.

Este nuevo límite apunta a las relaciones entre lo universal y lo contextualizado en la interpretación: se trata no tanto de un límite negativo como de **la incertidumbre de los límites**.

3.6 Hacia la incertidumbre de los límites: la contingencia del texto

Las relaciones entre lo singular y lo universal pertenecen a esta condición de repetibilidad del lenguaje y del discurso, y es ella la que introduce de forma necesaria lo paradójico (ya que no habría texto -ni lectura- sin repetibilidad, lenguaje sin iterabilidad).

La legibilidad de los textos siendo una exigencia no presupone necesariamente como se habría supuesto en todo ejercicio hermenéutico la recuperación del sentido original: sólo de una capacidad indispensable del texto y la lectura.

A la vez que la legibilidad presupone universalidad, la **contingencia** característica de todo acto de lectura veta la

tendencia a la abstracción de condiciones peculiares de actos de lenguaje contextualizables y su subsecuente generalización bajo la figura de la trascendencia del significado, la verdad o la instrumentalidad.

En efecto, es una insistencia en los escritos demanianos y derridianos, asumir la contingencia de la interpretación. Ellos insisten en desestimar la costumbre inveterada de los lectores occidentales por la cual la lectura es considerada como un ejercicio de extracción del sentido, el tema, el programa repetible, como si el libro fuera un objeto newtoniano. Derrida declara que este esfuerzo debe ser hecho, pero a la vez recuerda que todo exámen concienzudo nos mostrará lo propiamente idiomático, lo irreductiblemente singular, como un aspecto necesario de cualquier acto de interpretación.

Como todo producto escrito la obra de literatura y el texto filosófico poseen, según formalistas y hermeneutas, una cierta estructura que los caracteriza en su peculiaridad. No obstante, para los autores de la diferencia la estructura propia de la obra escapa a las categorías clásicas: más que el parapeto de una genética interna en que el valor y el sentido son pre-constituídos y despertados en su historicidad y su temporalidad propias, se trata de hablar de una systematicidad problemática (enigmática).

Por lo consiguiente si el contexto es insaturable, lo que pone en cuestión la comunicabilidad de la escritura, a su vez la idea de eventualidad o actualidad de la obra es igualmente

problemática e indica no la dubitabilidad de la comunicación, sino la de la **estructura misma de lo escrito**.

3.7 La paradoxología de la escritura

Efectivamente, en la medida en que el sentido metafórico de la noción de estructura no sea reconocido como tal, puesto en cuestión y destruida su virtualidad figurativa, se corre el riesgo de que su espacialidad, la espacialidad que él designa sea peligrosamente literalizada. Pues la metáfora no es jamás inocente. Ella orienta la búsqueda de vínculos y relaciones y fija los resultados.

Si la metaforicidad asociada a la noción de acto no remite sin problemas a un espacio tampoco remite sin asombro a una temporalidad, como ya indicábamos.

Así, la irreductibilidad a la intención de una subjetividad (emisor o receptor) por un lado, o la inasibilidad de lo performativo del enunciado, es lo que autoriza a Derrida a plantear la estructura general de toda comunicación como **paradójica**. Ello no quiere decir que habremos de dejar de referirnos a la especificidad de los efectos de conciencia, o de habla, o al efecto performativo, al límite del lenguaje ordinario, a la presencia o al acontecimiento discursivo. Estos efectos no excluyen lo que parece oponérseles, lo presuponen de manera disimétrica, aclara Derrida, como "el espacio general de su posibilidad". Este espacio general es por supuesto, la escritura misma.

3.8 La problematización de la eventualidad del acto verbal

Por otra parte, la actualidad del acto de discurso puede entenderse a la manera de un cierto pragmatismo (por ejemplo, el de Austin) que, pretendiendo desontologizar el acto verbal, sin embargo presupone tácitamente, tras la idea de evento que marca a la escritura, el viejo paradigma de la comunicación para caracterizar el ser del lenguaje. En este caso no es la idea de transmisión de algo anterior, de contenido o sentido, sino la comunicación de un movimiento (o gesto) original: se habla de comunicar una **fuerza** por el impulso de una marca ²³.

La **fuerza performativa** que permite pensar en lo verbal como un acontecimiento significa que el lenguaje tiene la posibilidad de producir o transformar una situación. La función de los performativos es efectuar algo por la palabra. Si bien Austin enriqueció la expresión no fue sin embargo quien primero la puso en circulación. En Kant hay, en particular en la Crítica del juicio la distinción capital entre un uso constativo del lenguaje, mediante el cual afirmamos o negamos (y por tanto conocemos la realidad) y un uso valorativo del mismo. Se trata de una fuerza del lenguaje, un movimiento que el discurso realiza por su propia materialidad discursiva. No tiene valor epistemológico sino valor "cultural". Nos referimos al "preguntar" de la pregunta, al acto de "ordenar" de las órdenes, etc.: gramaticalmente hablando a las acciones verbales.

²³ Derrida J., "Contexto, evento, firma" en Márgenes de la filosofía; así como en Limited Inc. donde se recupera su polémica con Searle a propósito de la *speech acts theory* debida a Austin. También, Austin, Como hacer cosas con palabras. Ver: Derrida J., Marges de la Philosophie, 1972.

El acto performativo no es ni verdadero ni falso - constata Austin-, por ello puede analizársele bajo la figura de una fuerza (perlocucionary force) antes que la de una dimensión del discurso (regido por la comunicabilidad y la legibilidad). Aunque Austin hace estallar el modelo comunicacional (emisor-mensaje-receptor o transporte de un contenido semántico ya constituido y vigilado por una intención de verdad) se ve limitado por otra red de presuposiciones. Supone que el contexto siempre es exhaustivo, determinable directa o teleológicamente y que los fracasos en la interpretación son motivados por él (entendido como rituales, protocolos, comportamientos normativizados sociales o culturales a los que no presta atención). Así que la acción performativa vuelve a ser, sin que su autor haga nada por evitarlo, la comunicación de un sentido intencional previo que no se mide en el acontecimiento mismo de su acaecer. Nada escapa al horizonte de la unidad de sentido como en cualquier otra **teoría metafísica de la interpretación.** Contexto exhaustivamente definible, conciencia libre y presente en la totalidad de la operación, querer-decir pleno, jurisdicción teleológica de un campo total en el que la intención sigue siendo el centro organizador. La conciencia que había sido sustituida por la estructura del lenguaje mediante el giro lingüístico del siglo XIX, parece reclamar sus derechos nuevamente en este enfoque pragmático del lenguaje.

3.9 La crítica nietzscheana a la teoría metafísica de la interpretación. La puesta en cuestión de los límites.

La discusión acerca de los límites del texto sería insuficiente si nos redujéramos a considerarlos como simples marcas de la textualidad. En efecto, se trata de un orden que ejerciéndose sobre el texto y el discurso, gobierna la producción del pensamiento, incluido el pensamiento filosófico. De hecho, estos procedimientos de control y producción del texto son el fundamento mismo de la **representación** en cuanto ella aparece como paradigma del conocimiento. Entonces, problematizar los límites del texto es poner en cuestión la clausura de la representación. La importancia de los trabajos nietzscheanos en esta dirección - aún mayor, tal vez, que sus aportaciones a la problemática ética contemporánea- es palpable.

El filósofo alemán encabeza, sin duda, al grupo de pensadores que han organizado una campaña permanente contra ciertas modalidades de ejercicio de la actividad filosófica, mediante una sólida intervención retórica sobre la tradición. Por lo consiguiente, si el acontecimiento como carácter del acto verbal, visto desde el pragmatismo, no está fuera de los modelos tradicionales de la filosofía, Nietzsche sí lo está. Este filósofo alemán, quien en realidad precede a Austin en su examen exhaustivo y de orientación pragmática sobre la metafísica, también concede varios párrafos al problema de la

performatividad, tanto en sus textos póstumos como en fragmentos de los textos por él publicados ²⁴.

Es bien conocido el hecho de que la crítica nietzscheana a los principales conceptos de la metafísica occidental no es argumentativa ²⁵. Se realiza mediante una oposición de valores y una inversión del sentido considerablemente "demagógica" ²⁶. Los lectores de Nietzsche están acostumbrados al uso seductor de sus artilugios retóricos: a veces incluso agobiados por ellos. Lo que resulta indudable para la mayoría de esos lectores es que él "usa" estos artificios retóricos: con lo cual se quiere decir que Nietzsche no sólo está consciente de lo que escribe sino que puede y desea prefigurar sus consecuencias en los lectores potenciales.

Nada más lejano a lo que Nietzsche llegaría a sostener en algunos de sus textos. Las evidencias son precisamente aquellas suposiciones que requieren examinarse con el mayor cuidado. Para él son el valor y el sentido del vínculo intencional entre el escritor y su texto, los que deben ponerse en cuestión. Porque es esta relación -sustentada por siglos en el pensamiento occidental- lo que se desea, pero no

²⁴ Nietzsche F., El libro del filósofo y La voluntad de poderío.

²⁵ Ver: Deleuze G., Spinoza, Kant, Nietzsche, págs. 201-243; Foucault M., "Nietzsche la genealogía y la historia", en Microfísica del poder, págs. 7-29; y de Man P., Alegorías de la lectura.

²⁶ de Man P., op. cit.

por ello lo que se ha de conseguir: se trata de una ficción, y Nietzsche procede a su "deconstrucción" ²⁷.

Para la tradición el valor seductor y persuasivo de los textos nietzscheanos liga a su autor a la corriente que reintroduce la retórica y desestructura la distinción tradicional entre la filosofía y la literatura. Esta interpretación de Nietzsche interesa porque se apoya en la idea del "uso" de la retórica con fines que su autor, en principio "conoce". Pero, en un pasaje póstumo que las labores de Colli y Montinari han fechado alrededor de 1887 ²⁸, Nietzsche escribe lo siguiente: "Somos incapaces de afirmar y de negar una y la misma cosa: este principio de experiencia subjetiva no es una "necesidad", sino una imposibilidad" ²⁹. El fragmento anterior es parte de una crítica a la teoría del conocimiento cartesiano-kantiano. En ella se ejerce la problematización de raíz filológica, característica del pensamiento nietzscheano de esta época, del principio de no contradicción (axiomático) a causa de su base vivencial y empírica que, como muchos otros fragmentos de La Voluntad de Poderío, tienen un doble valor para nosotros además de la

²⁷ La idea de que la "deconstrucción" está presente en los textos nietzscheanos se la debemos a Paul de Man. En especial en el libro Alegorías de la lectura puede encontrarse esta suposición. Es bastante problemática, como se habrá de ver ya que si bien de Man pretende sostener que la "deconstrucción" está en la estructura del lenguaje -se trata de una operatividad retórica o literaria según él asume en su libro Blindness and Insight-, en el caso de Nietzsche parece darse de manera autorreflexiva. Lo cual, se ve contradecido por la crítica retórica a la consciencia y la autorreflexividad, tanto en Nietzsche como en Paul de Man.

²⁸ Nietzsche F., La voluntad de poderío, párrafos 460 y ss.

²⁹ op.cit., párrafo 510, pág. 289

desestimación de la condición a priori del principio de identidad.

Primero, se nos muestra en acción un ejercicio desestructurante de las certezas metafísicas, y segundo concluye, una de tantas veces, que tras el principio de identidad que organiza la lógica y el lenguaje axiomático sólo existe la retórica. Y lo que es más radical, que aunque la relación entre ellos no es de continuidad tampoco es de contradicción, sino simplemente enigmática. La relación entre la retórica y la verdad, entre el valor de "acto" (gesto) del lenguaje (que habla de su capacidad para "producir" la verdad) y su capacidad para descubrir la verdad (extradiscursiva) no está regulada ni por la lógica, la retórica ni la metafísica. Examinando con cuidado el principio de no contradicción Nietzsche encuentra efectivamente la retórica como "horizonte de nuestro pensamiento", y agrega "pero de ninguna manera verdades"³⁹. Lo que sí encuentra es el lenguaje y su capacidad (posibilidad) para afirmar algo sobre entidades pero no para certificar esa capacidad; lo que efectivamente demuestra es la acción del lenguaje⁴⁰, y no su función o esencia última. Y

³⁹ op.cit., párrafo 477, págs. 277-278

⁴⁰ Nietzsche cree que el principio de no contradicción aristotélico, fundamento de la metafísica, afirma algo sobre entidades (que atributos opuestos no pueden serle atribuidos o no deben serle predicados), como si esto se conociera de antemano. En el primer caso la lógica depende de una economía del pensamiento de tipo pragmático, ella existe no para conocer la verdad del mundo sino para determinar un mundo (objeto) que debe ser verdadero para nosotros: la capacidad no pertenece al mundo sino a las relaciones entre personas. En el segundo caso el imperativo proviene de un

esta acción concierne tanto al lenguaje como a las relaciones intersubjetivas entre los hablantes³². De ninguna manera el lenguaje expresa un sentido subjetivo (el pensamiento) anterior. Al respecto escribe que: "La 'experiencia interior' no aparece en la conciencia sino una vez encontrado cierto lenguaje que el individuo pueda conocer..."³³ El lenguaje es tratado por Nietzsche - en particular en el texto "Retórica y lenguaje"³⁴ - como un proceso peculiar de sustituciones y esto abarca toda la producción del significado.

Toda interpretación es por lo tanto una suerte de actualización de la posibilidad sustitutiva de la lengua. El lenguaje es simplemente el medium (en el mismo sentido en que se utiliza para nombrar la materia con la que trabaja el pintor) en el que se lleva a cabo el juego de los intercambios. Casi todos los casos que aparecen en el texto La voluntad de Poderío son ejemplos únicos de que la posibilidad de las sustituciones sin recurso alguno al valor de verdad están dadas por esta acción sustitutiva (retórica) del lenguaje (Paul de Man) o de la filosofía misma

saber previo a la identidad, cosa que no puede ser el caso.V. La voluntad de poderío, párrafos 460-510.

³² En esta aseveración Nietzsche se adelantó a Austin, lo haya o no reconocido éste último (de esto se trata la crítica derridiana a la teoría de los *speech acts* que fue recibida tan duramente por Searle). Ver: Derrida J., Márgenes de la Filosofía, y existe una referencia de la polémica, bastante aceptable, en Rorty R., Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Rorty cuando menos reconoce su deuda con Nietzsche respecto del sentido extralingüístico de la verdad.

³³ Nietzsche F., op.cit., párrafo 474, págs 275-276.

³⁴ Nietzsche F., "retórica y lenguaje", en El libro del filósofo, págs 139,140,142,143,144 y 149.

(Nietzsche). De hecho la posibilidad de efectuar sustituciones en las polaridades binarias del tipo "antes por después", "temprano por tarde", "exterior por interior", "causa por efecto" sin tomar en consideración el valor de verdad de estas estructuras define para Nietzsche la retoricidad misma que es la condición de todo lenguaje filosófico (y tal vez de todo lenguaje).

Así, puede verse este tipo de razonamiento en el "Curso de Retórica" donde el intercambio o inversión de la causa por el efecto (metonimia) en el ejemplo de la sustitución coloquial de "lengua" por "lenguaje" es bastante revelador³⁵.

Si en 1872, fecha aproximada del curso, comprendía la metonimia (figura que rige las relaciones secuenciales entre la causa y el efecto o la parte por el todo) como prototipo de todo lenguaje figurativo, para 1888 proclama que esta figura opera la estructura interpretativa de la metafísica (en especial el fenomenalismo de la consciencia) y muestra que puede ser desestructurada su evidencia una vez que nos damos cuenta de su retoricidad. No cabe duda que "darnos cuenta" (el voluntarismo de una consciencia) es él mismo susceptible de crítica, según observa en el párrafo 472.

Si en el lenguaje se efectúan las sustituciones tropológicas como el pensamiento, la consciencia, la sensibilidad, el sujeto mismo esto sólo indica la posibilidad performativa del mismo y no dice nada sobre esencia alguna.

³⁵ Nietzsche F., "Curso de retórica", en El libro del filósofo, págs. 125-166.

Librarse de la intencionalidad de los hablantes sin esencializar el lenguaje debe ser reconocida como la gran labor nietzscheana.

A pesar de la considerable importancia del carácter retórico o tropológico, no se debe sucumbir a la tentación (que aguarda en toda metafísica) de reducir el acto de lenguaje a este paradigma. En realidad para Nietzsche no se trata tanto de un modelo explicativo de lo verbal cuanto de un mecanismo implícito de lo lingüístico que, más que caracterizarlo en su totalidad, impide por el contrario su cabal teorización (resistencia a la teoría). Se trata pues, de una nueva versión de la conflictividad del lenguaje. Con el advenimiento de la noción de tropología o de maquinaria tropológica (campo de sustituciones) Nietzsche pudo distinguir el papel fundamental de la gramática, como donadora de certezas, tras la epistemología (fuente de todos los formalismos), así como el funcionamiento (tropológico) de una **epistemología de la retórica**, cuya especificidad se da en sus propios análisis.

Sabemos que tanto para una lógica de actos como para una lógica de proposiciones es posible establecer derivaciones desde los actos de habla a la gramática³⁶ y viceversa sin que sea necesario fundamentar estas vinculaciones. En Aristóteles o en Descartes la continuidad de sentido y valor entre la gramática y las proposiciones es una operación simple y sin problemas. Ninguna proposición verdadera es concebible en la

³⁶ V. de Man Paul, Alegorías de la lectura, págs. 7-8.

ausencia de consistencia gramatical, o al menos, desde un cierto control por parte de un sistema cuyo principal propósito es brindar consistencia al discurso. La gramática y la lógica aparecen integradas en una relación de apoyo y soporte mutuo. Pero puede parecer extraño que la performatividad de los actos ilocutivos como "ordenar", "preguntar", "negar", "asumir", etc., se adecúe sin más a las estructuras gramaticales en el modo imperativo, interrogativo, etc. Y a causa de ello, puede parecer igualmente problemático que las reglas que controlan los actos ilocutivos que conciernen a las relaciones entre personas aparezcan por ende como congruentes y adecuadas. Se dirá que al concebir la retórica como persuasión, como acción sobre los otros, resultan legítimas las reglas ilocutivas, que derivan directamente de lo ilocutorio de la gramática. Así efectivamente se hace posible una retórica que es en realidad una nueva gramática. Pero la continuidad entre la retórica y la gramática no es evidente de suyo. Más bien es un acontecimiento de la historia de la filosofía y la lingüística. Se trata de un acontecimiento muy significativo a la base de la metafísica. Me refiero a la inevitable necesidad de la intervención de una intención extra textual: de lo contrario resultaría indecible qué antecede a qué, si la retórica a la gramática o viceversa.

La retórica entendida como medio de sustituciones o máquina tropológica descrita por Nietzsche hace de esta indecidibilidad la posibilidad de sustituciones sin límite.

Suspende con fuerza radical la fiabilidad de la lógica al poner en cuestión el sentido y el valor. Sin embargo la retórica jamás ocupa el lugar de la gramática, más bien permanece en una distancia reservada, en una diferencia solitaria.

Observa Paul de Man que el poder persuasivo del lenguaje -sobre hablantes y discurso por igual- es precisamente lo tropológico (bajo el nombre de lo literario), mientras Derrida prefiere referir este mismo poder a la escritura: ambos perseveran en la noción nietzscheana de fuerza que reestructura la relación entre persuasión y tropo. Pero poder o fuerza no es acto ni acción. Esta última sólo puede ser pensable por un razonamiento que se cobijara en la distinción entre la acción y la palabra”, nuevamente estructurada a semejanza de la oposición platónica entre lo sensible y lo inteligible (y su abismo ontológico).

Por ello el pensamiento de la diferencia de orientación nietzscheana ha preferido interpretar la actualidad del discurso a partir de la tropología.

Se ha empezado desestabilizando las evidencias con que el sentido común pretende legitimar los principios metafísicos. La manera que Nietzsche propone es exhibiendo la historia tras los conceptos que sustentan nuestras creencias actuales: su historicidad que establece vínculos y obligaciones en forma diferente que la lógica. Esta última a

” Como es el caso en la *speech acts theory* debida a Austin y continuada desafortunadamente por Sellars. Véase Derrida J., Limited Inc.

su vez es examinada genealógicamente y Nietzsche encuentra que los verdaderos actos del pensamiento: afirmación y negación, probados por el principio de no contradicción (principio de identidad), no presuponen lo verdadero y lo falso de las "cosas" sino tras presumir el derecho de hacerlo. A su vez este derecho está dominado por el convencimiento de que existe algo llamado "conocimiento" y que las proposiciones o los juicios pueden alcanzar la verdad del mismo ¹⁸.

Se conjetura que la verdad está en el mundo al tiempo que el conocimiento nos pertenece a los humanos como una propiedad o atributo. El derecho privilegiado del hombre a conocer esta verdad, es decir a hacerla suya, tanto en forma como en contenido, como decisión (interpretación) sobre lo que debe ser considerado lo existente y como decisión (interpretación) sobre la verdad es típicamente moderno¹⁹. La interpretación a pesar de aparecerse como el producto de una decisión no es sin embargo de responsabilidad subjetiva, es producto de la condición retórica del lenguaje.

La retoricidad es la que torna indecidible la oposición entre el conocer y el hacer, el acto y el conocimiento. Enseña que la posibilidad de los intercambios deja sin garantía epistémica (fiabilidad) a lo epistémico. El principio de identidad no contiene criterio de verdad no porque lo que se

¹⁸ Nietzsche F., La voluntad de poderío, "La voluntad de poderío como conocimiento", págs. 271-277

¹⁹ Heidegger M., "La época de la imagen del mundo", en Holzwege y La pregunta por la cosa.

presenta como verdadero es realmente lo falso, sino porque contiene un imperativo sobre lo que debe ser tomado como verdadero y este imperativo se disimula.

Nietzsche preguntó a la tradición metafísica: ¿Qué se entiende por "conocer"? Esta le respondió que conocer es una acción, un verbo transitivo que asume la existencia de una entidad para ser conocida y que predica la habilidad de conocer mediante propiedades o atributos. El conocer recibe los predicados de la entidad o cosa y su habilidad de su esencia. Se elabora a partir de enunciados constativos y es una realidad verbal ya que depende de una continuidad que une la entidad a sus atributos, y esta continuidad está regida por la gramática. El conocer depende de esta posibilidad verbal de ser dicho ⁴⁰. No obstante, tras la posibilidad sólo se anuncia la contingencia (que aparece como metonimia). El principio de identidad es un tropo que sustituye el modo semiótico por el que se explica la referencia y la significación, por la posesión (el conocer no como posibilidad sino como atributo esencial humano).

⁴⁰ El lenguaje está en posibilidad de predicar entidades colocándolas (setzen), designando actos de habla, haciendo del acto algo dicho porque puede serlo. El poder de convencimiento del principio de no contradicción se debe a una sustitución de la sensación de la cosa por el conocimiento de entidades. El hecho de que en tanto cosa es accesible a los sentidos, esta contingente propiedad de las entidades es separada de su soporte y falsamente identificada con la entidad como todo. La fuerza de la opinión descansa en una metonimia, en la retórica por ende y no en la gramática. Sin embargo, la relación de continuidad necesaria entre pensamiento y lengua no es sino derivada de la tiranía de la gramática.

El principio aristotélico representado a través de A=A anuncia esta posibilidad de la lengua, más tarde Descartes se ocupará de esencializar la posibilidad y volverla un imperativo. En el siglo XVIII Kant recuperará junto con la figura del cogito la idea de una continuidad necesaria entre la gramática y la lógica, entre el pensamiento y el lenguaje. En lugar de interpretarlo como una necesidad histórica en Descartes lo interpretará como una necesidad estructural. Es esta continuidad entendida más como articulación (lingüística) que derivación (lógica, gnoseológica y ontológica) la que nos permite aventurar que la historia del giro lingüístico se abre con la Crítica del Juicio y la lectura deconstructiva que ella permite de la Crítica de la Razón Pura.

Lo importante es que Nietzsche (lector de Kant) demostraría que este giro se debía a una tiranía de la gramática históricamente detectable y asumida como necesaria por Kant cuando en realidad no era sino el producto de contingencias cuya genealogía él intentaría poner en evidencia. Lo cual hizo en La voluntad de poderío.

Este gesto deconstructivo nietzscheano es simplemente uno entre muchos. Fue escogido por su legibilidad tanto como por razones intrínsecas. El texto nietzscheano va más allá de un ejemplo de lectura y de interpretación (indica que la petición de verdad es una totalización sin garantías de la demanda alojada en el percibir y el sentir) y plantea la inadecuación del principio de identidad.

El interés que despiertan las lecturas nietzscheanas a reserva del valor en sí que confirmamos a la desestabilización epistemológica es debido a que permiten preguntar si todo el lenguaje y el discurso filosófico es el producto de actos de habla contingentes que omiten su naturaleza. Y a causa de ello para ser realizados deben serlo en el modo imperativo⁴. Lo que no deja de asombrar a los lectores nietzscheanos es que se recurra a un modelo referencial para reconocer la falacia referencial. Este ha sido el motivo de mucha incompreensión hacia la empresa filosófica del filósofo alemán. Pero su paradojicidad depende de una situación que no está en control de Nietzsche. La paradoja parece coextensiva al lenguaje mismo tanto como la deconstrucción que la evidencia sin conquistarla o superarla.

La deconstrucción del sentido de conocer, la desestructuración de su actualidad está por ende presa del mismo modelo referencial y fenoménico que se quiere poner en cuestión. Pues no hay ciertamente un afuera de este modelo: y no por otra cosa sino porque la distinción entre un afuera y un adentro es igualmente cuestionable, esto es, es gobernada por el mismo modelo que otorga sentido y valor de manera fenomenológica.

Por lo tanto: la afirmación de que el lenguaje es un acto (y su simétrica contrapartida: que no es un conocimiento basado en el principio de identidad) no puede ser tomada como

⁴ *"Der Text bejaht und verneint nicht ein und dasselbe sondern er verneint das Bejahen"*. Es decir que el texto se contradice precisamente al declarar que no se contradice.

definitiva y concluyente (esto es no da sentido ni ordena toda la argumentación previa). La presencia del término "gesetz" socava la autoridad de tal conclusión. Pero no se sigue que, si no puede decirse que el lenguaje es un acto, por ello sea un conocimiento. Después de Nietzsche -apunta Paul de Man- ya no podemos "conocer" en paz².

La verdad, observa Nietzsche, es opuesta a la acción como la ficción a la realidad. No obstante, que podamos oponer la acción a la ilusión del conocimiento no hace a esta primera menos ilusoria, ya que su misma oposición es después socavada. El lenguaje performativo es tan ambivalente en su función referencial como el lenguaje constativo. Tampoco se trata de distinguir lo verbal de lo no verbal de los actos: en realidad se evidencia que los actos no pueden ser separados de la comprensión, de la interpretación que necesariamente los acompaña y "falsifica"³.

En el párrafo 477 de La Voluntad de Poderío Nietzsche pone en cuestión la actualidad del pensar a través de la vinculación intencional que relaciona el acto y el sujeto que realiza la acción. Este vínculo (explicado por el fenomenalismo de la consciencia) es desmontado y mostrado

² Austin mismo a pesar de su lejanía teórica con Nietzsche no puede sino reconocer la dificultad que representa distinguir cabalmente lo constativo de lo performativo. Su oposición latente en nuestro vocabulario occidental debe tomarse con grandes precauciones, en sí misma esta oposición es capital, ¿es ella gobernada por la retórica o por la gramática, es ella un imperativo o pertenece a la contingencia de la historia de la filosofía? Ver: Austin, Como hacer cosas con palabras.

³ op.cit., párrafo 476.

como una construcción retórica. En un párrafo que maravilla por su rigor⁴⁴, el filósofo enseña como "el pensar" está construido a través de una sinécdoque (de donde pensar resulta de presentar la parte por el todo) y "la consciencia" mediante una metalepsis (reversibilidad de la causa y el efecto).

En estos ejemplos el principio de identidad aparece como una estructura retóricamente posible pero no epistémicamente fiable⁴⁵. La lección a extraer, si la hubiera, es que lo anterior sólo permite concluir que la performatividad, el vínculo que une actualidad e intencionalidad del lenguaje, son tan ilusorios como la posibilidad de aseverar⁴⁶. De ahí que Paul de Man haya sugerido que en Nietzsche "la crítica de la metafísica puede ser descrita como la deconstrucción de la ilusión de que el lenguaje de la verdad(episteme) puede ser reemplazado por el lenguaje de la persuasión(doxa).La disyunción es ella misma desestructurada y la reducción de una a la otra resulta indecible a causa de la reversibilidad del modelo binario del que parte.

La crítica nietzscheana en tanto superación de la metafísica es imposible:"the deconstruction of metaphysics, or philosophy, is an impossibility to the precise extent it is "literary"(retórica)⁴⁷. Reconocer esta imposibilidad si bien no evita la ineluctabilidad de la suerte de la crítica

⁴⁴ op.cit., párrafo 474.

⁴⁵ op.cit., párrafo 516.

⁴⁶ op.cit., párrafo 472.

⁴⁷ de Man Paul, Alegrías de la lectura, pág. 131.

nietzscheana al menos adopta una saludable posición escéptica.

Nietzsche estaba al tanto de esta imposibilidad filosófica que lo sometía a su influjo: al respecto no privilegia la función performativa del lenguaje y rehabilita la persuasión como producto de la misma. Porque efectuar tal decisión hubiera requerido buscar la garantía y autoridad de una mente rigurosa que se hallara en control. Pero en Nietzsche esa mente no sabe lo que hace: simplemente vive esa "experiencia subjetiva"⁴⁸.

Por el contrario el pragmatismo de este siglo retomará la distinción metafísica entre lo performativo y lo constativo. Aunque la intención es superar la preocupación netamente filosófica sobre si la verdad es un constructo o una representación, cosa que a su manera logra, reintroduce lo que Nietzsche llamó la mente en control o la autoridad del sujeto que "sabe" lo que está haciendo en cada momento. Así en Austin por ejemplo cada acto de habla es siempre una toma de decisión que "sabe" o "anticipa" la indiferente o negligente relación del acto con la verdad. Lo que se gana al desontologizar el lenguaje se pierde casi en el mismo momento al reintroducir una cierta figura del sujeto (autorreflexividad).

Respecto a este sujeto que anticipa Derrida opina, al igual que Nietzsche que la actualidad jamás es totalmente

⁴⁸ Nietzsche F., La voluntad de poderío, párrafo 510, pág. 289.

determinable por una decisión del pensar. De esa suerte la actualidad no elimina el problema -abierto para nosotros- de los límites de la interpretación.

La actualidad, la contextualidad han sido planteadas por la filosofía como si se trataran de normas o de posibilidades estructurales del habla gobernada por reglas. Sin embargo, no es extraño encontrar que suelen sostenerse al mismo tiempo que la imposibilidad de plantear un orden transtemporal del habla. Esta paradoja no depende tanto de una mala apreciación de los problemas del lenguaje por parte de los autores- ya se trate de Platón, Rousseau o Humboldt- sino de la misma paradojicidad de las relaciones entre la lengua y sus instituciones. Aquellas mediante las cuales se instituyen protocolos y se conservan y transmiten los actos verbales.

La actualidad presupone, por ejemplo, la copresencia indiscutible del autor y el lector con el fin de precisar el acto mismo de escritura (confirmación vía la actualidad derivada de una lectura): pero esta copresencia no deja de ser una promesa del lenguaje (promesa de llegar a tener un lector). La promesa está regida por ciertos rituales que si bien circunscriben la actualidad del discurso jamás la agotan.

En conclusión, es preciso reconocer que la interpretación, en principio delimitada por el mandato de legibilidad que parece oponerse al carácter singular y nominalista, que es la marca que la determina, está también gobernada por ese mundo institucionalizado de la comunicación

cuyas reglas y cuya ley deben advertirse. En efecto, la legibilidad pertenece a la ley tanto como al lenguaje, a la historia como al sistema: lejos de explicarse a partir de una normatividad autogeneradora, genera más bien la puesta en cuestión de su generación. A la luz de este capítulo, en el cual se han llevado hasta sus últimas consecuencias auto-cancelantes los límites tradicionales que gobiernan la posibilidad de la interpretación, así como hemos presenciado la auto-cancelación de la apertura total de la interpretación o su imposibilidad, las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje aparecen acompañadas de una enorme carga problemática, de gran complejidad, y peligrosa conflictividad. Convendrá entonces considerar estas relaciones en su verdadera dimensión estratégica, cuyos efectos organizan la historia del pensamiento occidental. El siguiente capítulo lo dedicamos precisamente a esta condición estratégica del discurso.

CAPITULO 4

LAS ESTRATEGIAS INTERPRETATIVAS: LA DECONSTRUCCION

DEL TEXTO

En el capítulo anterior se sostenía que la conflictividad de las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje marca todo intento interpretativo en filosofía. Esta constatación no posee sin embargo valor ontológico alguno. No se trata de una marca, de la impronta de una sustancialidad o esencia del discurso que sólo se hiciera presente como falla o falta. Se trata más bien de una condición que sólo la lectura pone de manifiesto, interviniendo el texto, violentándolo.

Es por ello que en este capítulo se debe volver a precisar en qué consiste eso que llamamos texto, eso que debe ser intervenido; tras lo cual se podrá abordar estas formas de intervención, su valor, su operatividad y sus efectos, a las que llamamos **estrategias interpretativas**.

4.1 ¿Qué es el texto a deconstruir?

Lo que los enfoques **formalista**¹ y **hermenéutico**² tienen en común al concebir el texto o el acontecimiento verbal, es

¹ O enfoque generativo según lo llama U. Eco al cual define como la perspectiva que "prevé las reglas de producción de un objeto textual analizable independientemente de los efectos que provoca". Ver: Eco U., Los límites de la interpretación, pág 29. Por el contrario Foucault intenta un análisis mucho más fino de la supuesta distinción entre formalismo e interpretación, mostrando la dependencia de la distinción y de los problemas específicos de su constatación de la naturaleza enigmática del lenguaje. Foucault M., Las palabras y las cosas.

² Búsqueda de la intención del autor, de la obra o la imposición de la intención del lector, según U. Eco, op.cit., pág 29. El tratamiento de Eco es pertinente porque pensando ser exhaustivo respecto de la interpretación a propósito no

considerarlos cuanto **entidades** perfectamente limitables. El así llamado texto es un **objeto** que en virtud de la "ilusión de lo dado" se presenta como una evidencia que antecede al acto de lectura, como el asidero de una certeza, la razón de una paradoxología (lógica de lo paradójico) de la marca singular y así de lo "excepcional y del contra-ejemplo"-en palabras de Derrida.

Obsérvese que se trata de una confusión muy común la que tiene lugar cuando se da por supuesto el texto; su integridad empírica se presenta como la certidumbre de la unidad y homogeneidad del sentido (relación entre una "intención de significado", no necesariamente subjetiva, y un "mundo")³, y la de la identidad entre un sentido y un signo. En consecuencia el texto se asume en calidad de comienzo (génesis u origen) absoluto del sentido extradiscursivo, no obstante que no sea posible demostrar teóricamente ningún efecto específico de presencia y de acontecimiento discursivo (acto de habla), de ningún efecto de lenguaje ordinario o de performatividad, ningún efecto de conciencia ⁴, "en general"⁵. Es decir, la

considera la dimensión filosófica del problema, que es la que realmente hace de la interpretación un problema.

³ Efectivamente aquí se cumple lo que se anunciaba en las dos notas precedentes: Eco no recapacita en que lo único que jamás es cuestionado es el estatuto del texto. Así, en el ejemplo del telegrama (pág.31) jamás se pregunta por qué éste es indudablemente un texto, excepto porque fue enviado con una intención. Por lo tanto lo que aparece como uno de los tipos o modelos hermenéuticos es en realidad el punto de partida que decide, esto es interpreta que debe entenderse por texto (producto de un procedimiento semiótico), con lo cual Eco "pone la carreta antes que los bueyes".

⁴ Derrida J., Márgenes de la filosofía, pág. 369.

"cosidad" del texto se dice, se nombra; más no se prueba ni calcula: actúa como un supuesto empírico.

Desde luego que, tras la "cosidad" evidente del texto, se perfila una genealogía o una historia.⁶ Ella relata de qué manera la certidumbre de la presencia física, y la garantía de la presencia del sentido (extradiscursivo) para el sujeto (en especial la presencia para sí del sujeto: el efecto "consciencia"), dependen de un "aquí y ahora" (sentido y valor de la presencia) que únicamente en el juego del lenguaje es posible y verdadero: confusión (o fusión sinestésica, retórica⁷) entre la "cosidad" del texto, su "estidad" (ser éste y no aquel texto, por ejemplo) y su identidad⁸. Confusión también entre la presencia del sentido en el mundo y el sentido de la presencia que tras la sustitución de la pareja idea/signo por la figura unitaria y homogénea de una semiosis, consolidó el giro lingüístico (creemos que en cierto texto kantiano: La crítica del juicio

⁵ Aunque no es el texto lo que se busca tras la interpretación sino la interpretación misma y sus formas de proceder en relación con el pensamiento y el lenguaje.

⁶ Me refiero a una genealogía a la manera nietzscheana, como por ejemplo la que lleva a cabo sobre el valor y el sentido en la estructura de la metafísica en La voluntad de poderío, pág. 33 y siguientes.

⁷ La **sinestesia** es una figura retórica por la cual se opera una fusión entre impresiones sensoriales, o lo que es lo mismo, entre lenguajes fenoménicos.

⁸ Además de ser considerado un objeto, el texto es, por lo general, considerado como no autocontradictorio. Aunque es preciso recordar que el humanismo renacentista y neoplatónico sugería la infinitud de la significación (pero no la del sentido). De ahí la necesidad de leer la problemática de la interpretación desde la filosofía, esto es, desde la crítica de la distinción entre sentido y significación, parte integral de la historia de la metafísica.

y en el prólogo a la segunda edición de la Crítica de la razón pura). Fusión/confusión -finalmente- entre la enunciación del sentido y el sentido de la enunciación; operación hecha posible en función de que todo sentido es enunciado y por tanto "dice algo acerca de" cualquier otra cosa⁹.

Es acertado observar que el texto está, además, en el orden del lenguaje y no del mundo (según la definición empirista¹⁰); pero esta observación es ciertamente insuficiente. El texto en buena medida es el efecto de uno o varios órdenes (regulaciones) que pertenecen al mundo de las interpretaciones anteriores¹¹, en lugar de pertenecerle a la intención, al sentido en general (extradiscursivo), a la historia (la cultura, occidente, o cualquier otra figura similar), o a sus oposiciones especulares: la referencia, el significado o su propia singularidad.

Las marcas que identifican de manera cierta el texto: llámense la cosidad, el "aquí y ahora" y la identidad; o bien la legibilidad y la comunicabilidad son el sedimento de decisiones interpretativas muy determinadas, controladas y redistribuidas por instituciones culturales específicas

⁹ La estidad en este sentido poco tiene que ver con la propuesta por Descartes en esa cartografía tan peculiar del espacio y el tiempo como magnitudes.

¹⁰ Eso que llamamos **texto** está por ejemplo en el orden de las leyes cuando de lo que se trata es pedirle que rinda cuentas de la responsabilidad jurídica que pone de manifiesto, ya sea en un asunto de competencia editorial que ponga en entredicho ciertos derechos de autor, como en ciertos países y momentos históricos de competencia criminal, en caso de libelos políticos, etc.

¹¹ Ver: Nietzsche F., La genealogía de la moral.

(entre ellas se destaca la escuela, en todos sus niveles). Lo que solemos llamar un texto refiere a su manera la historia de una o varias sedimentaciones semánticas. Y hacer la historia de ésta o aquella sedimentación -describiendo además la relación que ordena las interpretaciones singulares entre ellas y con respecto a la ley que las hace posibles y reconocibles-, es la más radical demanda estratégica de la deconstrucción¹². Esta, por lo general, tiene su inicio (pero no su fundamento) con la sospecha que despiertan las evidencias -lo que tomamos por incontrovertible y palmario- surgidas en el comercio habitual que sostenemos con nuestras lecturas. Ciertamente, una de estas evidencias constantes e indiscutibles (y por tanto, de la que estamos "ciegos"), es la identidad singular del texto; tras el trabajo deconstructivo se destaca, pese a todo, que un texto no puede ser absolutamente singular en la medida en que es reconocible como tal, legible. La legibilidad del texto da inicio mediante una interpretación (siempre pretérita, ya

¹² Conservar el nombre de escritura para este "injerto" deconstructivo, es "mantener la estructura del injerto, el paso y la adherencia indispensable para una intervención efectiva en el campo histórico constituido", advierte de Man contra la opinión de Derrida. La deconstrucción está ya dada en la estructura misma del discurso, le recuerda al teórico francés en Alegorías de la lectura, a propósito de la lectura derridiana de Rousseau. Sólo la indecisión sobre la naturaleza de la deconstrucción hará de la empresa crítica que la anima "una intervención" exitosa sobre la metafísica. Esto es, sólo la indecisión respetará el proyecto político de la deconstrucción. Cualquier toma de partido, en esta situación, significará por el contrario una despolitización o un cese de la radicalidad de la deconstrucción (como sus usos por lo general en la crítica y la teoría literaria norteamericana demuestran).

presentada), por la cual lo que leemos es, desde antes de realizada su lectura, un texto unitario; decisión que lo coloca, por la fuerza de una ley de ubicación anterior al propio texto como posibilidad, en calidad de ser leído. Toda decisión sobre los textos no puede dejar de ser sino una interpretación pretérita, controlada, parece igualmente cierto, por regulaciones institucionales (en la filosofía, la escuela, la historia de la filosofía; la disciplina, etc).

La fuerza y la ley de esta anterioridad compleja, discursiva y extradiscursiva, es más que atestiguada, problematizada, por la "marca" de lo legible: la legibilidad.

La relación que vincula la marca singular con su propia posibilidad fue llamado por Derrida la *remarca*; nos referimos a lo comunicable, lo singular de cada texto o, como en este caso, a la legibilidad del mismo, como característica sobresaliente de la interpretación, dado que toda marca singular debe estar precedida por la ley que gobierna su inteligibilidad, tanto como su posibilidad. En lo que respecta a esta característica o propiedad de lo escrito (inscrito), basta recordar que de ella no podemos decir, sin más, que está en el texto de forma sensible o empírica, o bien que le pertenece, como cierta esencialidad. La *remarca* -paradójica como es- invierte la secuencialidad presumiblemente natural de las categorías metafísicas (principios de jerarquización y valoración) del tipo de "dentro/afuera",

"anterior/posterior", "causa/efecto" y muestra que la reversibilidad es casi siempre posible, aunque problemática.

4.2 Sobre las estrategias deconstructivas

La lectura desestructurante -lectura deconstructiva entre otras muchas modalidades- que proclama la **reversibilidad del concepto** pone el acento en la problematicidad immanente de la relación del acto con la generalidad, cuestionando la mismidad de la propia ley y su relación con el "afuera" de ella. ¿A qué tipo de orden pertenece la deconstrucción que toma la forma de la singularidad para cuestionar su misma posibilidad?

Derrida plantea en varios textos este orden discursivo por el cual se organiza y administra (administración de fuerzas) la relación entre una ocurrencia singular y la ley general¹³, orden que además intentará extender a todo evento discursivo. "This has to do with the structure of a text, with what I will call, to cut corners, its iterability, which both puts down roots in the unity of a context and immediately opens this non-saturable context onto a recontextualization. All this is historical through and through", opina Derrida¹⁴. Este orden es la iterabilidad; que sin ser (o casi siendo) un procedimiento de producción del discurso, sin ser tampoco interno o exterior a ésta, ordena; y sin ser propiamente un concepto, impone obligaciones semánticas.

¹³ Derrida J., La filosofía como institución. También, "Force of Law".

¹⁴ Derrida J., "1989 Interview", en Attridge Derek, Jacques Derrida: Acts of Literature.

La iterabilidad de la escritura, la lectura propiamente hablando (unidad, identificación, y alteración en la repetición) es la posibilidad de la existencia del discurso: es un límite que se excede a sí mismo.

Por otro lado la comunicabilidad se manifiesta como otra posibilidad del discurso o hecho del lenguaje, y por ello mismo, el objeto y la demanda de una deconstrucción cuidadosa. Porque ni siquiera la deconstrucción puede escapar al imperativo de la comunicación, aún cuando él es uno de sus blancos críticos preferidos. En realidad, nadie parece haber escapado a su gobierno, ni siquiera Nietzsche que fue uno de sus más encarnizados detractores. Tal vez Walter Benjamin, al proclamar, en la introducción a sus traducciones de la poesía baudeleriana, que ninguna poesía iba dirigida al lector, ninguna obra de arte al público, intentaba insuficientemente el abandono del principio.¹⁵ Empero, parece probable que Benjamin lo que intentaba hacer era contradecir los supuestos de la teoría de la recepción, antes que al principio de comunicación como norma general. Con todo, puntualiza de forma enfática la condición paradójica de la comunicabilidad como marca del texto.

A su vez Derrida, refiere o reduce esta condición paradójica al mandato de la "iterabilidad": la necesaria repetibilidad de algo experimentado como significante, que al mismo tiempo no puede ser, exactamente, repetido sin una ley

¹⁵ Benjamin Walter, "La tarea del traductor", en Ensayos escocidos, Buenos Aires, Ed.Sur, 1969.

que lo regule y parece ser anterior, es decir, efecto de la repetibilidad misma. El filósofo francés hace referencia a un orden del discurso que no es gobernado (y por ende vuelto inteligible) por la mimesis. Al no poseer una esencia que permanece inalterable e inafectada -mismidad del concepto- por contextos potencialmente infinitos (que son siempre contextos al interior de contextos), este orden parece renunciar a la ontologización, que como principio o concepto, la metafísica le hubiera, con gusto, otorgado. En palabras de Derrida la "iterabilidad desborda la línea divisoria entre sustancia y accidente y las parejas afines, necesidad y oportunidad".¹⁶ Pero su poder es sin embargo tan eficaz que torna significantes cosas y eventos; hace y deshace la significación -cuando menos en sentido metafísico: su homogeneidad, su identidad, su singularidad, su contra-ejemplaridad.

Ciertamente puede decirse que la deconstrucción de la iterabilidad adquiere un sentido capital en tanto puesta en cuestión de la mimesis, y por ende se alinea en la tradición que iniciando con los trabajos cartesianos, y pasando por Hume, acaba por consolidarse en Kant. Pero a diferencia de esta tradición pone todo su empeño en desestructurar por igual la representación que había acabado con la mimesis".

Si la iterabilidad, con todo, depende de la singularidad del acontecimiento; o si lo único universal es la absoluta singularidad: ¿Cómo puede uno escribir, hablar?

¹⁶ Derrida Jacques, op.cit., pág.89

¹⁷ Derrida J. "Contexto, evento, firma", en Margenes de la Filosofía.

Este destino trágico -como lo nombra Derrida en "Shibboleth", recurriendo a una terminología estética que desdeña la teleología-, asignable por igual a la iterabilidad y a la deconstrucción (al texto y a su interpretación, a riesgo de sonar excesivamente simplista), es también el de la competencia, de la relevancia, de la verdad como órdenes del discurso: es el destino del espacio general de la diseminación (despliegue en oposición a origen de la interpretación) del discurso.

Lo trágico de este destino es un juego que amenaza aquello que hace posible y es inseparable de las reglas (condiciones de posibilidad de lo que limita la posibilidad de aparición del discurso) que la caracterizan. Es decir que la tragedia no es el exterior, el error, lo falso o lo patológico, lo ajeno a la verdad del discurso. Su manifestación es descrita por Derrida de la siguiente manera: "There is no pure singularity which affirms itself as such without instantly dividing itself, and so exiling itself".¹⁸

Las estrategias deconstructivas muestran que toda lectura es siempre la intersección de una vieja historia, de un programa sin historia (la metafísica) y una aparente casualidad. Esta intersección da cuenta de la especial singularidad trágica (inevitable) del gesto deconstructivo.

Lo inevitable sin embargo reclama responsabilidad del intérprete. Derrida se ha dedicado a responder al "texto del

¹⁸ Derrida J., en Attridge D., Jacques Derrida: Acts of Literature, pág.90.

otro" -a esa singularidad que indudablemente lo precede- a pesar de todo aquello que con voz de hierro apela a la ley y a la necesidad. Suscribiendo el texto del otro mediante su propia firma, de manera inaugural y a la vez repetitiva; confirmando al otro, pero siempre "en otra fecha", pretende el filósofo responder a su responsabilidad. De ahí que la datación es primordial en los textos derridianos.

La obra ocurre una sola vez -dirá en ocasión de una entrevista para presentarlo al mundo anglosajón de la crítica- y lejos de ir contra la historia, esta singularidad de la institución (que al igual que Heidegger, sabe que no es jamás "natural") es completamente histórica y no podrá ser, jamás, reemplazada. La singularidad que la lectura instaaura es anunciada en una experiencia paradójica, y no podría ser de otra manera ya que si fuera posible la absoluta singularidad, esta sería, como la camisa del hombre feliz, invisible-ilegible.

Para ser leída la singularidad debe dividirse: tomar su parte del género, del tipo, del contexto, del significado, de la generalidad conceptual del significado, etc., y "perderse al ofrecerse", pretende Derrida. Y esta singular singularidad que se pierde al ofrecerse a la interpretación, al otro, al mundo es únicamente anunciada (que no conservada) por las estrategias de la deconstrucción ya que, en razón de la condición de re-marca de la singularidad -al igual que otras remarcas- pertenece a la diferencia.

"La mejor lectura -aclara Derrida - consistiría en ceder a los aspectos idiomáticos de la obra al tiempo que se toma en cuenta el contexto histórico; ceder a lo que es compartido (participación y división), lo que pertenece al tipo y al género de acuerdo al enclave de no-pertenencia que analicé en **La ley del género**".¹⁹

Interpretar o deconstruir es, entonces, por la fuerza de lo precedente, un ceder tanto a la ley como a la singularidad, y haciéndolo, contrafirmarse como lector, como otro (no privilegiado, no central). La contrafirma viene a confirmar, repetir y respetar la firma del otro, de la obra original; aunque siempre se corre el riesgo de traicionarlo para así conservarlo. De ahí la ética de la interpretación; de ahí los problemas de la responsabilidad frente al texto²⁰.

Ninguna lectura sería nueva, inaugural o performativa sin esta multiplicidad o proliferación de gestos confirmadores, y a la vez críticos, por ser otros gestos. Siempre se recurre a conceptos que deberían ser interrogados, porque nuevo o inaugural o performativo incluyen un elemento "improductivo" de mera repetición, aunque este sea únicamente la posibilidad del lenguaje y de la lengua (en el sentido de Saussure).

Derrida elabora en la noción de deconstrucción estratégica una lógica de la singularidad y del contraejemplo, una lógica de la repetición mediante reflexiones

¹⁹ Derrida J., op. cit., pág.189.

²⁰ La lectura siempre se rinde, comenta Derrida y seguramente piensa en Walter Benjamin de "La tarea del traductor". Tarea en alemán (Ausgabe) es también rendición, derrota aceptada. El concepto de contrafirma reúne la paradoja completa.

sobre la firma, el nombre propio y la singularidad. La iterabilidad tiene que ver con la estructura del texto, y éste, finalmente, con los actos de lectura a través de los cuales amenaza su propia unidad.

4.3 Pérdida de la centralidad del sujeto

Bastaría con decir que el sujeto -como entidad de gobierno y control de la interpretación, o como origen de la intencionalidad, o como telos del sentido- perdió pertinencia en la actividad deconstructiva, si no fuera porque esta pérdida de centralidad afectó por igual, en este último siglo, al sujeto del conocimiento, o a la pareja sujeto/objeto, y modificó la epistemología tras su *aggiornamento* (giro lingüístico, pragmático o fenomenológico) más reciente. Pensada desde la epistemología, bastaría el ejemplo de la crítica nietzscheana al problema; en especial la que apunta en La voluntad de poderío, en los párrafos 465 en adelante, subtitulados "El punto de partida de la teoría de conocimiento", y también en el párrafo 476, dedicado a poner en crisis la "Creencia en el yo sujeto". El Yo, en palabras del filósofo alemán, es una interpretación: "El sujeto no nos es dado, sino añadido, imaginado, algo que se esconde", por el que entramos en el campo de la poesía, de las hipótesis en cuanto nos preguntamos -relata Nietzsche- si "¿se hace necesario contar con una interpretación detrás de la interpretación?". El sujeto es indicado como una ficción, necesaria para la vida pero errónea, un **hábito gramatical** que

²¹ Nietzsche F., La voluntad de poderío, pág. 277

atribuye a la acción un actor, a la vez que hace de la palabra acción una sustancia, cuando es en realidad un efecto.

En este sentido de **hábito gramatical** puede decirse que el sujeto, lejos de ser un principio exterior al acto verbal, que simplemente se pone en juego en el instante mismo de la enunciación, es un efecto político (por ejemplo, un producto de la diferencia de fuerzas que distribuyen al hablante como un sujeto de la enunciación o un sujeto del enunciado) del discurso.²²

²² Barthes arguye que hubo efectivamente un momento en que el escritor dejó de ser "quien escribe algo específico", para ser "quien escribe de manera absoluta". Se trata de una experiencia moderna que ataca tanto el saber, las normas y las formas de subjetividad. Barthes advierte que este paso constituye el signo de una transformación importante de mentalidad. El escribir moderno es el producto de una condición media (en el sentido en que se dice voz pasiva, activa y media) del estatuto del verbo; escribir se convierte en un "indivisible semántico". La distancia entre el que escribe y el lenguaje disminuye. El romanticismo estético, a su vez, con el énfasis otorgado a la escritura de la subjetividad, buscó dar con la unidad elemental donde residía la verdadera actividad de la escritura. Se supuso que el agente de la escritura no es interior, sino anterior al proceso de escritura. "El que escribe no escribe por sí mismo, sino que, como término de una procuración indebida, escribe por una persona exterior y antecedente", (incluso cuando ambos llevan el mismo nombre, mientras que en el escribir medio de la modernidad el sujeto se constituye como inmediatamente contemporáneo de la escritura, efectuándose y afectándose por medio de ella. De donde el narrador proustiano sólo existe en cuanto está escribiendo). Al interesarse por las características singulares de la escritura el estructuralismo saussuriano introdujo las categorías fundamentales de la lengua, como la persona, la voz y el tiempo; se trata de categorías gramaticales. El sujeto, bajo estas tres categorías, conseguía situarse en el centro de la problemática de la interlocución, pues es en ellas donde se traban para la lingüística las relaciones entre el yo y lo que está privado de su marca. El yo resultaba en manos del estructuralismo una suerte de shifter a nivel de la palabra, es decir del uso, que se volvía a nivel estructural un efecto escandaloso. Pero

En otro ejemplo, el efecto de autoría, tanto como la idea de una voluntad subjetiva aplicada al acto de leer, se manifiestan como producto de decisiones (interpretaciones y textos) anteriores. En cierto sentido, los efectos mediante los cuales nos apercibimos de nuestra subjetividad son también leídos, como si de un texto se trataran. El autor o la voluntad del lector son leídos (interpretados) por (mediante) el texto que ellos leen, también son leídos por los textos que ellos leen. Pero, como quiera que reflexionemos sobre el sujeto habría que tener presente que se trata de un límite: "llegar a él significa privarse de pensar", si pensar significa pensar en relación a líneas del

claro, la supuesta pérdida o abandono de la figura de autor propuesta por el estructuralismo mostró aquí toda su insuficiencia. La normalización o sistematización de la actividad del sujeto como centro y punto de partida, control y telos del sentido la significación y la interpretación, pretendidamente antimetafísica, demostró su incapacidad. El problema del sujeto no se acaba haciéndolo un efecto de estructura, gramatizándolo en suma. Había que demostrar que no había telos, ni sentido, ni orientación última de la significación que recobraría finalmente la presencia u origen mismo de toda enunciación, o había que mostrar sus conflictos internos. No fue suficiente acabar con el acceso privilegiado del individuo hablante al sentido y al valor de la enunciación, sino acabar con la necesidad misma del concepto de origen, en tanto sentido, valor y telos, que aún habitaba los trabajos de los estructuralistas bajo la figura del tiempo, la persona y la voz. Era imprescindible salir de la gramática para pensar la lengua, y esto era precisamente lo que el estructuralismo se resistía a hacer, por miedo de la metafísica. No se percataban de que las categorías gramaticales son ellas mismas metafísica en acción. Hubo que desenmascarar esto desplazándose de la terminología lingüística para referirse a los hechos de lengua. Derrida lo pudo hacer al deestructurar la noción de escritura. Roland Barthes había advertido ya que "la noción de escritura...conlleva sus propias fuerzas de destrucción". Ver: Barthes Roland, El sussurro del lenguaje.

horizonte, dentro de las cuales, la filosofía es practicable. Escribe nietzsche que: "El pensamiento racional es una interpretación con arreglo a un esquema del que nosotros no podemos prescindir", dejamos de pensar "si no deseamos circunscribirnos en las normas lingüísticas", si intentamos pensar fuera de la tiranía de la gramática.²³ Sin embargo, "el lenguaje está elevado sobre los prejuicios más ingenuos": pongo por caso el ejemplo del sujeto de la acción, donde el yo pasa por ser la sustancia, la causa de toda acción, el agente, como quiere el hábito gramatical. Si el sujeto es, según Nietzsche, un texto, sólo una "gran falta de filología" nos permitirá leerlo como si se tratara de una "experiencia interior", cuando en realidad es solamente un relato (¡pero, qué imprescindible es este relato!).²⁴

* * *

La noción de lectura deconstructiva es capaz de desestabilizar las instituciones (la subjetividad, la función autor, el Zeitgeist, etc.) dentro de las cuales tiene su razón de ser. Empero, desestabilizar no es abandonar. La resultante de casi toda lectura deconstructiva toma muy seriamente estas instituciones dentro de las cuales indudablemente leemos cualquiera de nosotros. Ellas imponen a través de la figura del texto una norma (lo contrario del error), un texto standard, modélico en su normalidad pragmática que apela a

²³ op.cit., párrafo 516, pág. 294

²⁴ op.cit., párrafo 474, pág. 276

nuestro sentido común. Siempre y a pesar de la deconstrucción.

Por ejemplo, pensemos en el entrecruzamiento de los tres límites (contexto, evento y firma) pragmáticos que aparecen como norma de toda experiencia de lectura contemporánea, estableciendo la medida entre lo normal y lo equívoco de toda experiencia de lectura. Esta norma se consolida en nuestro siglo académico y nos llega directamente como una adopción más del empirismo que prevaleció - paralelamente y tal vez como reacción- a cierto romanticismo del siglo XIX, por el cual los motivos históricos-temporales fueron tejidos con los ontológicos²⁵, y es este horizonte genético (donde la historia de la especie sirve como modelo para la historia cultural), el que gobierna las lecturas. Red normalizadora que posibilita y soporta (agencia, según Deleuze) las lecturas filosóficas profesionales. Así el texto, en sentido estricto, no es un punto de partida y lo que llamamos texto originario, a pesar de todo, no es sino el olvido de esta red normativa.

4.4 Las estrategias singulares: ejemplos a favor

Puede decirse que la deconstrucción²⁶ es estratégica porque enfoca-desenfoca (perspectivismo) el texto desde la

²⁵ Ferry Luc, Homo Aestheticus, págs 26-49.

²⁶ En alguna ocasión cierto crítico menor llegó a burlarse del término "deconstrucción" sosteniendo que él prefería leer libros a edificios; lo cierto es que este crítico olvidó que en la historia de la filosofía no es la primera vez que se usa el vocablo en relación con la "construcción" del conocimiento. De hecho lo vemos registrado en el pensamiento del siglo XVIII en estrecha consonancia con una teoría del sujeto que hace de este último el fundamento del saber. No es

economía discursiva del texto intervenido. La modalidad de lectura que interviene e interfiere los textos se realiza mediante tácticas que reinscriben los significantes en otros contextos descubriendo las diferencias en sentido, valor y jerarquización que ello impone al pensamiento. Las tácticas puestas en juego pertenecen a la tropología del discurso, la cual a partir de sus figuras (la metáfora y la sinécdoque, según Nietzsche²⁷) impone una redistribución de las fuerzas del texto.

Considérese como ejemplo la lectura derridiana de la noción roussoniana de "suplemento" (o traza, architrazas, etc) o la lectura demaniana del término "literatura" en la tradición romántica que nos precede: ambas nociones tejen las transformaciones (diferenciales) de un discurso que invierte y desestructura las certezas que lo sostienen. Ambas representan el drama de una economía de fuerzas (redistribución, intercambio, selección, diferencia en suma de valores y jerarquías) que no rebasan el mero texto sino que ponen en entredicho sus límites (la evidencia de un afuera y dentro del texto).

Por otra parte es evidente en el ejemplo anterior que la deconstrucción es estratégica en tanto hace uso de lo que la tradición le proporciona (la noción de literatura y

entonces casual sino por el contrario una forma de intervención en la metafísica el retomar (críticamente) la noción de deconstrucción para mostrar sus límites controversiales.

²⁷ Nietzsche F., El libro del filósofo y el "Curso de retórica" que aparece en ese mismo libro.

suplemento como problemas): se trata ciertamente de un ejercicio de **bricolage**, según los términos de Levi-Strauss.

Como resultado de lo anterior la deconstrucción aparece como una lectura estratégicamente situada para cuestionar el carácter general de toda interpretación, aunque sea en el hecho de estar consciente de sus propias limitaciones como ejercicio hermenéutico.

Así mismo, la necesidad de escapar a la interpretación entendida negativamente como una condena, como significación necesariamente derivada²⁸, por oposición a la presencia completa y reveladora del sentido, sólo pudo plantearse desde otros ejercicios igualmente estratégicos. Pertenecen a estas estrategias tanto la ontologización propuesta en las páginas de Ser y Tiempo, el empleo del historicismo radical de "La época de la imagen del mundo", como la renuncia, pragmáticamente orientada, a la filosofía. Esta última estrategia posee un atractivo especial que quizás se deba al radical antiesencialismo (en ella esencialismo se asimila a platonismo) que la anima: a su fuerte rechazo del vocabulario ontológico. Rechazo que lamentablemente es insuficiente en su alcance: lo que se denuncia por un lado regresa por el otro bajo la figura ya muy conocida del sujeto.

²⁸ Derrida puntualiza que la deconstrucción es un trabajo que no "consiste en pasar de un concepto a otro (estableciendo la naturalidad de la derivación), sino invertir y desplazar un orden conceptual... (que) comporta predicados que han sido subordinados, excluidos o guardados en reserva por fuerzas y según necesidades que hay que analizar." La escritura y la diferencia, pág.372.

Tratemos ahora el ejemplo de las promesas propuesto por Austin con el fin de describir la performatividad en tanto rasgo que caracteriza pragmáticamente (es decir independientemente de los valores de verdad o falsedad) todo acto de habla. Una promesa es un acto tanto como una orden o una pregunta. Lo que significa que a reserva de su fuerza locutiva (lo que la promesa promete) hay una fuerza -a la que Austin llamará ilocutiva- de la enunciación en todo acto verbal por la cual, sin importar el cumplimiento eventual, la promesa compromete al emisor. Esto podría enunciarse de la siguiente manera: cuando prometo, me comprometo.

Cabe preguntar, sin embargo, si el acto de prometer - dimensión performativa de toda promesa- es un acto singular (como Austin parece creer) o la puesta en marcha del carácter formulario del lenguaje. "Sí; prometo" pertenece al igual que los saludos a ese aspecto formulario de la lengua evidentemente impersonal.

Digámoslo de otra manera: la promesa está en el orden de las leyes, de los protocolos y el discurso de los mismos antes que en aquello que vincula una intención subjetiva con un acto. Para llevar a cabo esta vinculación se requeriría la garantía y autoridad de un puente o continuidad entre lo ilocutivo y lo locutivo como posibilidad del lenguaje. Esta posibilidad está dada en la tradición por la gramática. Si la promesa permite la continuidad sin problemas de lo locutivo y lo ilocutivo es porque es entendida como acción, es decir verbo, en función de la normatividad gramatical. Se hace

posible una pragmática que es en realidad una nueva gramática. Esta continuidad que se da por supuesta -me temo- no es natural sino contingente en la historia de la filosofía.

Reparemos en que la razón tras el compromiso entre la intencionalidad del sujeto emisor y el enunciado que hace posible y eficaz -la fuerza ilocutiva del mismo- es la (ley que posibilita) toda enunciación. En función de que sólo en la enunciación se manifiesta este vínculo azaroso entre un individuo y su promesa. Empero el azar del vínculo y de su sentido está dado de antemano como ley de la enunciación pero no de su relación con algo fuera de ella.

Lo que permite anudar la promesa, tanto en su fuerza locutiva como ilocutiva es la posibilidad que brinda la lengua de superponer el sujeto del enunciado al sujeto de la enunciación. Más esta superposición es tan sólo lo que el lenguaje parece prometernos y que siempre está prorrogado.

La posibilidad del sinsentido (confusión entre lo constativo y lo performativo) acecha también tras toda promesa. Porque si bien es cierto que el lenguaje constata, es decir afirma algo para el futuro (la identidad del sujeto emisor y su derecho a hablar en su lugar) sólo lo hace mediante la performatividad del acto enunciativo mismo. La distinción absoluta entre performativo y constativo jamás cuestionada por el pragmatismo austiniano se desestructura.

La promesa -estima Derrida²⁹- no se posibilita exclusivamente en la lengua; es la estructura misma del lenguaje. Pues lo cierto es que existe la promesa en la mediación del lenguaje que garantiza la unidad del sujeto que profiere, la fórmula verbal, el protocolo de su enunciación y la gramaticalidad y pertinencia de la enunciación. Además de que es el lenguaje el que previamente norma nuestra relación con la referencia temporal (esto es que el tiempo no es una magnitud exterior al acto, a la promesa, sino una figura de la misma verbalización).

Atendamos al hecho de que la promesa es una experiencia eminentemente verbal³⁰ y en ello no se diferencia del resto de los actos de habla.

Es factible afirmar que la deconstrucción no es un acto (empírico) pero tampoco un simple método aplicable sobre cualquier objeto considerado como texto. Precisamente puede estimársele como un procedimiento que permite discurrir sobre el estatuto del objeto (el texto), por lo cual escapa a la mera metodología que supone siempre un marco o sistema descriptivo fijo. En ese sentido se advierte nuevamente que

²⁹ Derrida J., Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía, acerca de la estructura de promesa del lenguaje.

³⁰ Es importante no concluir que para el pensamiento de la diferencia todo es lenguaje, porque si bien el peligro del reduccionismo acecha no es por este lado. las razones por las cuales la actualidad es lingüística descansan en la manera en que el empirismo de la referencia en occidente ha explicado las relaciones entre lenguaje y hecho y por ende no son imputables a Derrida sino a quienes él lee.

la deconstrucción es estratégica. En esta ocasión ello significa que no es ontologizable.

La deconstrucción no necesita decidirse entre el sistema o la singularidad del acontecimiento; ambas posiciones le resultan igualmente ontológicas y en función de ello insuficientes. Luego, es preferible preguntarse con precaución que es aquello que permite pensar la distinción, e interrogar su fundamento, tanto como su historia.

Tal parece que la deconstrucción hace de la diferencia en la estructura del concepto algo que no vincula, ni opone; y es por ello materia no dialectizable. La importancia de esta proclama teórica se explica políticamente recurriendo a la historia francesa del pensamiento de la diferencia cuyo inició coincidió con el auge institucional del pensamiento dialéctico. Para colmo este pensamiento se confundía con lo alemán, a causa de Hegel; así el etnocentrismo francés explica en buena medida lo radical de la crítica antidialéctica. Reparemos en que lo estratégico es también político.

Por lo tanto, que la interpretación sea estratégica y que se conforme mediante tácticas (perspectivas) de lectura expresa una toma de decisiones no esencializables pero propositivas. No intenta sumar experiencias heterónomas de lectura -ese "archipiélago de diferentes actitudes" según le llama Eco (1992)- sin más; sino proponer lecturas de las tradiciones de lectura con las que está provista nuestra cultura poniendo especial énfasis en la supuesta naturalidad

sobre la que descansa la distinción entre textos y objetos no textuales.

Así las cosas, deconstruir es buscar la ley que gobierna la "naturalidad" del gesto por el cual acordamos que la distinción es evidente de suyo; pero consiste por igual en preguntarse por la "naturalidad" de la semiotización de nuestro mundo"

4.5 La deconstrucción en general: una insuficiencia.

La deconstrucción es una actividad interpretativa verbal, discursiva, que pone en cuestión las relaciones del pensamiento con el lenguaje, el problema de la verdad y la referencia, pero que no valora y jerarquiza (lo que viene siendo la tarea de toda ontología) los resultados de la interpretación.

Puede decirse que la deconstrucción está marcada por la **insuficiencia**. Lo cual significa que jamás satura las tres marcas empiristas (contexto, evento y firma), ni tampoco el binomio metafísico del significado y la intencionalidad (presencia del sentido y derivación del mismo).

La **insuficiencia** es su marca radical según Nietzsche ya que en un mundo de interpretaciones lo que falta es siempre el origen: la presencia absoluta del sentido. Con el

" La importancia de la semiotización del mundo es testimoniada por los críticos posmodernos del arte que intentan, desde la singularidad de sus tareas, la dessemiotización del arte como paso para desestetizar las prácticas contemporáneas de lo artístico. La empresa tiene su importancia como rechazo contra la estetización de las prácticas artísticas que caracterizó los dos siglos precedentes. Ver: Marchán Fiz Simón, La estética en la cultura moderna.

resultado de que sólo trabajamos con significaciones y éstas no remiten a la referencia (representación) ni al sujeto (expresión: la figura del sujeto o del emisor se relaciona directamente con su intencionalidad en el enunciado); siendo más bien aquello que posibilita la representación y la expresión. De ambas marcas el sujeto parece ser la más difícil de abandonar.

Es de consideración que el valor insuficiente envuelve tanto al modelo ontológico o fenomenológico como al pragmático; proclamar la insuficiencia es necesario si se intenta esclarecer el reduccionismo del modelo ontológico, su simpleza explicativa, por el fijismo que impone a la interpretación, lo que probablemente describe por igual las fallas del pragmatismo.

Ahora bien, señalar la insuficiencia es también un proceder estratégico por el cual se reconoce la *disonancia* o falla permanente en los sistemas explicativos; su muy particular fracaso porque los modelos tradicionales jamás son abandonables sin más: ya que es al interior de las imposiciones teóricas y vínculos que impone que pensamos en la interpretación. De lo contrario se corre el riesgo de hacer uso de los modelos como si fueran naturales y no históricos.

Así, por ejemplo, aunque debamos siempre hablar de la relación entre dos textos cuando nos referimos a la interpretación, de igual manera debemos estar al tanto de que como modelo fija una serie de reglas que a la larga se

imponen en el ejercicio de interpretación con consecuencias limitantes.

4.6 La deconstrucción en general: la imposibilidad de la interpretación.

Por cierto que jamás se encontrará en los textos derridianos -a pesar de tantos intentos por banalizarlos - la máxima o fórmula de la imposibilidad de la interpretación. La idea de que la interpretación es interminable (intercambiada por la de indecidibilidad³²) significa que aquello que la hace posible como problema está en acción aún en el pensamiento occidental, en la forma en que éste piensa su relación con la lengua.³³ De modo que la inquietud por la interpretación tiene que ver con el retorno del lenguaje definido por Foucault como un acontecimiento en la historia misma de la interpretación antes que con el giro lingüístico como un momento de la herencia kantiana.

³² La indecidibilidad es rescatada por Nietzsche, por Paul de Man y por Derrida a partir de diversos ejemplos limítrofes que les permiten problematizar la interpretación; es decir las relaciones armoniosamente derivadas, según la tradición, entre lo gramatical, lo lógico y lo retórico del texto filosófico, o entre la afirmación (lo constativo) y el significado, como efecto de la legibilidad.

³³ La distinción entre el sentido (presencia) y el significado (representación) confusamente atribuida a la distinción previa ontologizante entre lo sensible y lo inteligible y junto con lo anterior la semiotización del mundo y de ahí la teoría del texto, en lugar de la del discurso.

Reparemos en una inquietud muy frecuente, en especial en aquellos que se acercan por primera vez al pensamiento de la diferencia: ¿Por qué llamarles estratégicos a estos procedimientos deconstructivos de lectura? Esto es, ¿por qué utilizar un término que atañe a lo militar, a la fuerza y a la violencia? O también, ¿por qué hablar de fuerzas en relación con el discurso? ¿Acaso no es una metáfora hiperbólica? Al igual que el vocablo "deconstrucción" la noción de "fuerza" posee una historia muy determinada en la filosofía, y para ser exactos, en la estética. Fuerza se opuso a naturaleza, a necesidad para dar cuenta de un universo de libertad, de creación, incluso de magia (Schiller). Pero "fuerza" además -utilizada en plural- pone en cuestión la clausura del objeto estético, sus límites físicos, su "cosidad". De tal guisa "fuerza" critica la idea de "valor" ya que esta última noción parece referirse a una voluntad o intención que enjuicia (por ende remite a una teoría del sujeto) y reconoce el valor a partir de criterios (por lo tanto remitiendo a entidades metafísicas).

4.7 La deconstrucción en general: la homogeneidad

Desarrollando este sentido crítico Derrida persistió en la idea de que ningún texto puede ser completamente homogéneo. "Los motivos radicalmente deconstructivos están en acción en lo que se llama el texto platónico, cartesiano o kantiano", precisó en 1989, en una entrevista concedida durante una visita a los Estados Unidos de Norteamérica. En cada texto -consideró en aquella ocasión- se localiza una dominante -el modelo metafísico-, y también

fuerzas, contrafuerzas, que lo amenazan o socavan su autoridad. Estimó, sin embargo, que estas fuerzas no son negativas: "ellas participan en la fuerza productiva o instituidora de aquella cosa que parecen estar atormentando".³⁴

Siempre existirán jerarquizaciones, es decir relaciones de fuerza en casi cualquier texto filosófico, crítico o no. El texto mismo, las estrategias de lectura que se ponen en acción, los ejercicios de lectura en suma, se vinculan a condiciones y rasgos peculiares -tanto del texto como de la lectura- así como de los contextos posibles de relocalización. De tal guisa estas estrategias se tornan difícilmente generalizables³⁵ y nos obligan a pensar nuevamente en las relaciones entre la ley y el acto, el afuera y el adentro del texto, el antes y el después de la derivación del sentido.

Si bien uno de los rasgos que caracteriza la deconstrucción es esta peculiar modalidad de referirse a la singularidad, no olvidemos que en Nietzsche encontramos otro elemento de análisis muy considerable: la noción de experiencia.

³⁴ Attridge Derek, (comp.), Derrida: Acts of Literature, en especial: "Interview".

³⁵ Omitiendo estas consideraciones fundamentales, cierto número de argumentos sostenidos por Derrida con ocasión de lecturas particulares han sido generalizados al absurdo. Como Derek Attridge comenta, este abuso (miss-appropriation) bien pudiera ser considerado "una tópica fundamental de los historiadores intelectuales de nuestro tiempo". Indudablemente estos abusos son parte de una particular ética y política actualmente en funciones, de las que queda por hacer la historia. Attridge D., Derrida: Acts of literature.

Los procedimientos de lectura utilizados son singulares pero su singularidad no pertenece a la descripción empirista. Nietzsche desmiente las evidencias empíricas que colocan al texto en un acto particular de lectura precisamente porque lo primero que toda interpretación provoca es la desarticulación de la certidumbre (metafísica) de que es posible identificar algo como una experiencia; de tal suerte que si podemos decir ahora, después de Nietzsche, que la interpretación pertenece a la experiencia, esta afirmación está sostenida por su anterior desestructuración.³⁶

Por cierto que el valor estratégico (desde la desarticulación de la noción de experiencia) de la interpretación no es propiamente hablando ni una característica empírica ni tampoco un concepto, en el sentido que este último impone una relación muy determinada entre la interioridad y la exterioridad del mismo (límites del discurso verdadero). Aunque es evidente que fuera de la estructura del concepto se vuelve impracticable el pensamiento específico de algo, y por tanto, el efecto de rigor sólo se obtendría dentro del sistema; empero, son los límites absolutos del concepto, en su artificialidad y en su fuerza los que no siempre son necesarios ni naturales. En este sentido las nociones de suplemento, de architraza,

³⁶ Véase como maneja Foucault la noción donde la hace el nudo de confluencia de ciertas normatividades, formas de subjetividad y saberes específicos. Historia de la sexualidad 2.

literatura, etc., son ejemplo de palabras cuya propia fuerza desestructura el marco sistemático que las genera.

Parecen ser los valores de la crítica los que están en acción en la deconstrucción. En cuyo caso se tratará de una crítica muy peculiar a la vista de los muchos usos que la noción manifiesta en la tradición occidental.

4.8 La deconstrucción en general: el concepto que no lo es tanto.

Para Derrida los tres vocablos-problema (traza, diferencia, suplemento) no son conceptos, son formas de intervenir los textos. Deben su emergencia a las contradicciones o conflictos de las lecturas e igualmente están limitados temporalmente por ellas.

La noción de diferencia, como la de suplemento o traza, no pueden generalizarse: a diferencia de la tarea específica de los conceptos en los textos filosóficos no ejercen una profunda escisión en la reflexión, llevando a distinguir lo que el concepto nombra y estableciendo inmediatamente una oposición con lo que no lo es. Su naturaleza no es la de una oposición o distinción binaria. Por el contrario, ellos no instauran una valoración y jerarquización en la estructura misma de las oposiciones, sino que operan como condiciones de indistinción, mostrando que el sentido y el valor son indecibles; no permitiendo llevar hasta sus últimas

consecuencias la oposición jerarquizada en su interior, el concepto deja de tener sentido "conceptual".

De modo que la pretensión central del concepto -que no lo es tanto- es la de desestabilizar el estatuto del concepto, antes que acabar con él o abandonarlo.

Dereck Attridge¹¹ acertadamente sugiere que los términos derrideanos como metáfora y ley, pertenecen a esta categoría de palabras que inciden destructivamente sobre la conceptualización bipolar típicamente filosófica. Piénsese por ejemplo en las distinciones tan típicamente filosóficas como la de pensamiento y lengua, materia y forma, sujeto y objeto, sensible e inteligible. Por el contrario los términos mediante los que la deconstrucción tiene lugar son nociones desestabilizantes del significado de los discursos -que siempre se presupone como algo estable y decidido de antemano ya sea por el contexto, por el autor o por el evento mismo donde confluyen autor y lector- que deben ser argumentadas y al proceder a hacerlo se efectúa una transformación del campo semántico al que el texto pertenece, ya que los conceptos dejan de entenderse a partir del hilo o secuencia lógica y temporal de la argumentación que llevó a ellos, sino que se interpretan como si fueran los límites mismos que en ella operan (contra la amenaza de ser contaminados por lo que les es exterior, etc).

Esta amenaza de limitación, de clausura es la que produce la supresión del segundo término de la oposición.

¹¹ Attridge Derek, Derrida: Acts of literature, págs. 9-10.

Consideremos ahora otro ejemplo: cuando Derrida utiliza la noción de suplemento contra la de escritura (La Gramatología) pone el acento sobre el valor de derivación secundaria de esta última respecto del habla. Este valor desestructura a su vez aquella diferencia (habla/escritura) que lo sostiene. Pero la suplementariedad no es un concepto, no es sistémica, no impone una distribución de fuerzas estricta, una jerarquización sino que suspende el valor y la necesidad de la jerarquización. De ahí que se diga de la escritura como de la interpretación, que permiten pensar la relación con la verdad, con el lenguaje sin ontologizarlos que no son propiamente conceptos. Y no porque se pretenda minimizar la eficacia de los conceptos mostrando que en el fondo sólo son palabras (y no hechos, faltaría agregar), sino porque Derrida a diferencia del pragmatismo y del holismo está interesado en señalar la tiranía de ciertas palabras; como Nietzsche a su vez lo estuvo en relación con la tiranía de la gramática.

4.8.1 El concepto que no lo es tanto en el ejercicio nietzscheano.

Reparemos en la desestructuración nietzscheana del principio de no contradicción como una puesta en cuestión del estatuto del concepto. Tras el principio asoma una inadecuación o una incapacidad: la del lenguaje para hablar fehacientemente del mundo.

Nietzsche encuentra que el principio de no contradicción aristotélico, fundamento de la metafísica que él pretende

socavar afirma algo sobre entidades, como si uno conociera esto de otra fuente (por ejemplo, que atributos opuestos no pueden serle atribuidos). O bien, suele entenderse la proposición (A-A) en el sentido de que los atributos opuestos no pueden serle atribuidos.

En esta última lectura, la lógica sería entendida como un imperativo, no para conocer (descubrir) la verdad, sino para ubicar (setzen) un mundo que debe ser verdadero para nosotros³⁸

La capacidad o incapacidad no concierne al mundo, ni tan siquiera al propio principio: concierne a las relaciones entre las personas³⁹. Tras la estabilidad del concepto asoma la pragmaticidad de las interrelaciones humanas.

Sin embargo, Nietzsche no reduce su operación deconstructiva a este ejemplo por fundamental que sea. Esta operación gobierna toda La Voluntad de poderío, en particular

³⁸ Esta crítica nietzscheana está contenida tanto en La Voluntad de Poderío, como en El libro del Filósofo, ambos textos póstumos. Heidegger retomó esta crítica tanto en "La época de la imagen del mundo", del libro Sendas Perdidas, como a lo largo del curso que impartiera en la universidad de Friburgo entre los años de 1935 al 1936, y que está registrado como La pregunta por la cosa. No es casual ya que la crítica nietzscheana es en cierta forma el antecedente de la fenomenología a la vez que su exámen, y es esto último lo que pretendía Heidegger, cuando menos de su versión más reciente en los trabajos de Husserl.

³⁹ En esta aseveración Nietzsche se adelantó a Austin, lo haya o no reconocido éste último (de esto se trata la crítica derridiana a la teoría de los *speech acts* que fue recibida tan duramente por Searle). Ver: Márgenes de la Filosofía, y existe una referencia de la polémica, bastante aceptable, en Rorty R. Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, a la cual me he de referir. Rorty cuando menos reconoce su deuda con Nietzsche respecto del sentido extralingüístico de la verdad.

respecto de su lectura de Kant. Las sustituciones o inversiones que él practica con rara habilidad sobre los textos kantianos muestran que si en ellas no hay recurso alguno al valor de verdad ello es en función de las propiedades del lenguaje (verdadera condición del concepto ella misma no conceptual o filosófica). De donde la posibilidad de sustituir las polaridades binarias como "antes y después", "temprano y tarde", "exterior e interior" por "causa y efecto", sin tomar en cuenta el valor (diferencial) de verdad de estas estructuras, define para Nietzsche la figura retórica por excelencia. Desde luego para esta forma de pensar la retoricidad misma es el paradigma de todo lenguaje filosófico (y tal vez de todo lenguaje).

En el capítulo 3 se presentó otro ejemplo deconstructivo sencillo. Se consideró en aquel caso la metonimia (sustitución causa por efecto) de "lengua" por lenguaje. Recordábamos que en el año de 1888 Nietzsche llegó a observar que la metonimia era la construcción metafísica por excelencia que sostenía todo el fenomenalismo de la conciencia y por ende toda teoría del sujeto. Y mostró sin lugar a dudas que este motivo, como tantos otros, puede ser susceptible de ser "deconstruido" una vez que nos damos cuenta de su estructura retórica. Nietzsche trató por igual los conceptos metafísicos de causalidad, sujeto y objeto, verdad, etc. La clave de la crítica nietzscheana a la metafísica -su clave de lectura- fue el modelo retórico del

tropo. O si se prefiere las relaciones entre la filosofía y la literatura.

Los ejemplos abundan en la literatura nietzscheana. Otro ejemplo de desarticulación lo encontramos a la base de la desmentida de la relación antagónica (histórica y tradicional) entre la retórica y la gramática; para Nietzsche no se trata sino de una ficticia oposición que oculta su absoluta y paradójica intercambiabilidad. Su lectura desestabiliza y confunde la antítesis pura de un signo y un significado (o un adentro y un afuera, sujeto y objeto, etc.) De esa suerte la desestructuración cuestiona la anterioridad lógica e histórica de una epistemología de la gramática sobre una epistemología de la retórica.

4.8.2 La indecidibilidad interpretativa

La cuestión de si los axiomas de la lógica son adecuados a la realidad o sólo son medios y la medida para crear lo real, es lo que deja de tener sentido como preocupación: Nietzsche se refiere a esta peculiar situación como la de una indecidibilidad interpretativa. Ella -observa Nietzsche- se halla en el corazón mismo de la metafísica; no requiere de la importación de un vocabulario crítico proveniente de otras áreas del saber. El filósofo alemán del siglo XIX explica esta indecidibilidad interpretativa inherente a la propia metafísica occidental mediante lo siguiente: que con el fin de poder afirmar la adecuación primera habría que poseer un conocimiento anterior de las entidades, incluso si ellas son el mundo, el objeto, la cosa o lo existente. Pero, ese no es

el caso, agrega Nietzsche en Aristóteles quien asienta que el principio de no contradicción es anterior al conocimiento de algo.

Por otra parte puede interpretarse que el principio de identidad no resulta ser un criterio de verdad (modo constativo) o certidumbre sino únicamente un imperativo que concierne a lo que debe ser tenido como verdadero ⁴⁰ y aquello que puede ser conocido. En este sentido la creencia en las cosas (interpretación sobre lo existente) es la precondition de la creencia en la lógica (interpretación sobre la verdad).

De modo que en cualquiera de ambas interpretaciones lo que parece probable es que está él mismo abierto a la interpretación, sin que tenga presente su dependencia y las formas de dependencia con la ley general de la interpretación: por ende, asentará Nietzsche, no es impracticable sino **indecidible** (respecto de lo constativo o del imperativo) su caracter.

Pensemos en la forma en que la primera "A" adopta en la fórmula $A=A$: se trata de una interpretación de la cosa; el

⁴⁰ Heidegger retoma y desarrolla esta idea nietzscheana en La pregunta por la cosa, pero sin apartarse de la lectura anterior. Ambas, a mi entender, *kantizan* el principio de identidad aristotélico. Esto por supuesto permite hablar de tradición, y no a la inversa, como podría suponerse de una lectura simplista. *Kantizar* es en este contexto hacer del problema del ser un problema cognitivo y además una forma o serie de normas que permitan conocer el mundo. No *kantizar* es dejar en suspenso la modalidad enunciativa a partir de la cual Aristóteles dice que el ser es lo que decimos que es, no lo que debe ser. Quitarle pragmaticidad a Aristóteles puede tener problemas, aquí sólo revela que efectivamente Nietzsche critica la teoría del conocimiento como autoimagen de la filosofía, no la metafísica sin más. Esto se confirmará un poco después.

riesgo si llegamos a olvidar esto es que se hipostatice la sustancia, el atributo, el objeto, el sujeto o la acción, y se hable de un mundo verdadero, pero mundo igualmente de las apariencias.

Nietzsche postuló la **indecidibilidad del sentido** y del valor de la pareja apariencia/esencia en una época temprana de su carrera: alrededor del año 1872, cuando estaba por publicarse El Nacimiento de la Tragedia. En ese entonces la indecisión interpretativa o la imposibilidad de decidirse por uno u otro sistema interpretativo (constativo o retórico) aparece en torno a la pareja Apolo/Dioniso, y forma parte de una extraordinaria arenga a los artistas.⁴¹ Al respecto puede encontrarse en un texto debido a Paul de Man lo siguiente: "Suponer que no existe A idéntica a sí misma, tal y como es presupuesta por cada proposición de la lógica y que A fuera mera apariencia, resultaría que la lógica tendría un mundo aparente como su precondición".⁴²

4.8.3 La desestabilización del principio de identidad.

A la desestabilización del principio de identidad el filósofo alemán le dedicó muchísimas páginas; sin duda las más esmeradas en rigor y excelencia teórica que le conocemos. En ocasión de una de sus críticas o desmentidas a la metafísica Nietzsche manifestó que los verdaderos actos del

⁴¹ Desde El Nacimiento de la Tragedia en adelante conducirá rigurosas lecturas que desestabilizan el valor epistemológico y moral de la pareja apariencia/realidad y apariencia/esencia. En efecto, en En torno a la voluntad de poder se refiere un caso similar, págs. 44-45.

⁴² de Man Paul, Allegorías de la lectura, pág. 120.

pensamiento: afirmación y negación, confirmados por la propia ley de no contradicción (esto es, hacer verdadero y falso) no sólo presuponen lo verdadero y lo falso de las "cosas", sino que presuponen el derecho de hacerlo; derecho dominado por la creencia de que existe algo llamado "conocimiento" tanto como la seguridad respecto a que las proposiciones o los juicios pueden alcanzar la verdad del mismo.

La lectura deconstructiva atacó por igual el prejuicio kantiano de la existencia de dos corrientes filosóficas: el racionalismo y el empirismo mediante muchas de las estrategias que hemos citado pero haciendo un particular énfasis en el principio de no contradicción. Al respecto fue posible diagnosticar que donde aparece el recurso a un principio de identidad -ya sea empirista o racionalista- "reina la preconcepción sensualista de que la sensación nos enseña verdades sobre las cosas -que no puedo decir al mismo tiempo de una y la misma cosa que es dura y que es suave"⁴¹ Nótese que el énfasis nietzscheano va dirigido tanto respecto de la presuposición o preconcepción sensualista como con su correlato gramatical, el hecho de que "no puedo decir al mismo tiempo" usado con frecuencia por los racionalistas.

En otro ejemplo de crítica a la metafísica Nietzsche escribe que: "The conceptual ban on contradictions proceeds from the belief that we can form concepts, that the concept not only designates the essence of a thing but comprehends it... In fact, logic applies only to fictitious truths that we have created. Logic is the attempt to understand the actual world by means of a scheme of being posited

⁴¹ V. de Man, op.cit., pág. 121.

(gesetzt) by ourselves, more correctly: to make it easier to formalize and to compute..."⁴

La desestructuración del concepto de identidad le permitió a Nietzsche extender sus beneficios sobre otros conceptos que, estructurados en función del anterior, hacen posible por ejemplo toda la tradición de la teoría del conocimiento.

En este sentido afirmará que el conocer depende de esta posibilidad gramatical de ser dicho y que $A=A$ anuncia esta posibilidad no compulsiva de la lengua.

4.8.4 La desestructuración del concepto.

Hablar de concepto o de principio en la tradición es hablar de su poder de convencimiento: de como aceptada una afirmación esta puede probablemente y posiblemente llevarnos a otras conclusiones. Por ejemplo el poder de convencimiento del principio de no contradicción se debe a una sustitución de la sensación de la cosa por el conocimiento de entidades. El hecho de que en tanto cosa es accesible a los sentidos, esta contingente propiedad de las entidades, es sin embargo "torn away from its support" y falsamente identificada con la entidad como todo.

Ya veíamos en el capítulo anterior como la teoría del conocimiento kantiana se sostiene desde la retórica. Se debe a

⁴ Esta cita fue extraída por Paul de Man de la edición traducida por W. Kaufmann The Will to Power, págs. 279-280. En el texto en español, cuya versión se extrajo de Werke Kritische Gesamtausgabe (KGW), a cargo de Colli y Montinari en Berlín en 1970, por la editorial de Gruyter; esta cita fraseada un poco distinto se encuentra en el pasaje 516. La voluntad de poderío, Madrid, Edaf, 1981; págs. 293-294.

las labores de un tropo que sustituyendo el modo semiótico de la referencia y la significación por la posesión, actúa desde los textos cartesianos en adelante. La lectura nietzscheana muestra la indecidibilidad, por ejemplo entre el conocer y el hacer, y con ello desestructura el sistema de conceptos de la teoría del conocimiento, sin renunciar a él. Por cierto que no muestra que el apriori kantiano es imposible o falso, sino que la posibilidad de sustituciones continuas, deja sin posibilidad de homogeneidad y unidad (evidencia epistémica tradicional o racionalista) a lo epistémico.

Continuando con los ejemplos de deconstrucción considérese la desarticulación operada por la lectura sobre la oposición entre lo constativo y lo performativo. ¿Es la oposición gobernada por la retórica o por la gramática?, se preguntó Nietzsche. Leída desde el orden constativo o desde el performativo la certidumbre y el valor distintivo de la oposición son mutuamente desestabilizados. La alternación entre una y otra operación conducen a una regresión infinita a no ser que la ley de su sucesión pueda fijarse. Esto último es precisamente lo imposible.

4.8.5 Deconstruir es problematizar el concepto.

Deconstruir un texto es una manera de problematizarlo; el imperativo (ético, político e histórico, aún cuando no "originario" ni "natural") que acompaña la operación desestructurante es la demostración (el proceso mismo de la demostración, no su producto) de un "vínculo que debe ser, si

no denunciado, al menos cuestionado, deconstituido, y desplazado".⁴⁵

Deconstruir también comporta una actitud de historiador - a la manera que la filosofía define la tarea histórica desde Vico y Hegel, en adelante- aunque "debamos sospechar del concepto metafísico de historia", según declara Derrida en la entrevista de 1989, aunque sea, sólo en principio, porque implica una confusión entre lo genético humano (relación padre/hijo, o progenitor/progenie) y la historia sin más, confusión que lleva a reducir esta última a la primera, casi siempre relatada en términos antropocéntricos. El concepto de historia pertenece al imaginario del pensamiento occidental, tal vez, más que ninguna otra expresión que haya sido utilizada tanto para limitar la interpretación, explicar el lenguaje y el pensamiento, así como valorar los productos de la primera y de los dos segundos. Es por eso que sin una "historia" de la noción de historia (con todo lo ambiguo que esto parece resultar), previamente problematizada, sería difícil decidir si el texto pertenece a la historia, o ésta al texto; o bien, si la lectura está en el orden de la historia, o ésta, en tanto relato, está gobernada por la lectura, como por una especie de telos absoluto.

La actitud de historiador se refiere a la operación que desde Foucault sabemos que tiene su punto de partida en una exitosa metáfora nietzscheana: la operación genealógica.

⁴⁵ Derrida J., "Interview", en Attridge Derek, (comp.), Derrida; Acts of Literature.

4.9 La deconstrucción pertenece al texto tanto como a la lectura.

Hay una suerte de paradójica historicidad en la experiencia de escribir, y ella es la tarea de la deconstrucción tanto como la deconstrucción en acto. Los motivos de la deconstrucción están en los textos filosóficos, incluso en aquellos gobernados por presuposiciones metafísicas. Pero la deconstrucción, caracterizada como estrategia que otorga un sabor instrumental a los actos de lectura, que parece hablar de otra cosa (fuerzas, poderes, violencia y tiranía) en lugar de hablar de textos (como si en efecto hubiera un lenguaje perfectamente adaptado para hablar de textos), es considerada por el pensamiento de la diferencia, a su vez como objeto de una serie de lecturas estratégicas. Y esta incertidumbre del pensar de la diferencia sobre sus propios presupuestos es motivo de confusión y desagrado para sus muchos detractores.

Como quiera que ello sea es importante reflexionar sobre el hecho porque aquí hay un punto controversial importante, la idea de que Derrida no pretende plantear una metodología abstracta de lectura e interpretación. Lo cual no significa que no puede plantearse un método donde el objeto es singular -lo que haría de Derrida un obstinado contextualista-; pero tampoco significa que se opte por una versión generativa del sentido. Más bien se pone en cuestión la necesidad de optar por una u otra versión, no con el fin de superar la dicotomía sino de explicar como se ha llegado a ella.

En cualquiera de las lecturas derridianas se utilizan los mismos argumentos encontrados en los textos con el fin de demostrar la dependencia de esas formas de argumentación a ciertos presupuestos sobre los que ellas mismas no parecen tener control alguno. Ello amenaza y relativiza las declaraciones de autosuficiencia y exhaustividad de los textos, o cuando menos vuelve materia objetable estas declaraciones. Pero a la vez se sitúa la deconstrucción "dentro" (a pesar de la ambigüedad del término) de aquello que critica. ¿Acaso llamaremos autocrítica a la deconstrucción o simplemente autorreflexiva?

Ciertamente el texto produce sus propios efectos deconstructivos. Y si el texto puede ser cuestionado también lo será la lectura que parte de él. Los efectos que la deconstrucción produce en el texto, interpretados a partir de sus opuestos necesarios (siguiendo las indicaciones metódicas de toda la tradición metafísica que instituye el modelo dicotómico para determinar y caracterizar situaciones teóricas tanto como conceptos) muestran que aquello que se les opone término a término debe ser presupuesto, de manera disimétrica, para dibujar el espacio general de su posibilidad⁴⁶

La disimetría pertenece al concepto tradicional tanto como a la deconstrucción, de ahí la ambigüedad básica de toda deconstrucción. **Esta ambigüedad es el espacio general de la interpretación.**

⁴⁶ op.cit., pág. 369.

En Derrida este espacio general es definido de manera tácita como filosófico y de manera explícita como la interpretación. Si conviniera postular la necesidad de una teoría general de la interpretación, ésta, al menos, no debiera pretender dar cuenta de principios o leyes generales, sino de presentar la economía de ese espacio general de la diferencia o la diseminación, al que llamamos demasiado libremente filosofía, cuando en realidad deberíamos decirlo en plural: filosofías.

Paul de Man considera que este espacio general no es otra cosa que la retoricidad del lenguaje, y que ésta, entendida como las reglas que gobiernan a los tropos y a la figuras tanto como su posibilidad, valor y sentidos, pertenecen a la historia del lenguaje bajo la forma de "literatura". Para él es posible por lo tanto una tropología de la interpretación.

Nietzsche, a quien Derrida y de Man han leído con cuidado y atención, se refiere a este espacio general de la posibilidad, o sea a la interpretación en general, como un medium de sustituciones: la ley que las rige pertenece a la retoricidad del lenguaje, y esta última paradójicamente le pertenece menos al lenguaje que a la intersubjetividad. Lo cual habla de las relaciones (pragmáticas) de los hombres con el lenguaje antes que las relaciones del mundo con el pensamiento.

4.10 Sobre la crisis del lenguaje y la crítica del mismo.

Se estima que la desestructuración de la oposición de la verdad a la acción, paralela a la oposición que gobierna las

relaciones entre la ficción y la realidad nos ofrece algo más que un simple ejemplo de lectura deconstructiva: permite polemizar sobre el carácter crítico de la deconstrucción. Que la acción se oponga a la ilusión del conocimiento no la hace menos ilusoria; su misma oposición es después socavada⁴⁷

Paul de Man dice al respecto que en Nietzsche "la crítica de la metafísica puede ser descrita como la deconstrucción de la ilusión de que el lenguaje de la verdad (episteme) puede ser reemplazado por el lenguaje de la persuasión (doxa). Esta relación (episteme/doxa) es indecible porque el modelo binario del que parte es reversible; la deconstrucción que lleva de un modelo a otro permanece suspendida.

La crítica de la metafísica, en realidad es una crítica a la teoría del conocimiento kantiana y al pasado (lucha entre racionalismo y empirismo) que ésta se ha construido. Está estructurada como la aporía entre lo performativo y lo constativo; está estructurada retóricamente (retórica de tropos). Pero también esta crítica es imposible en función de su naturaleza retórica. De donde se sigue que se encuentra incapacitada para garantizar aquello que sostiene sobre "las cosas". Por el contrario, si Nietzsche hubiera negado el concepto sólo hubieran negado su fuerza -su tiranía- y la historia misma de la metafísica.

⁴⁷ El lenguaje performativo es tan ambivalente en su función referencial como el lenguaje constativo. Acaba sosteniendo que los actos no pueden ser separados de la comprensión tanto como de la interpretación que necesariamente los acompaña y "falsifica" (sección 476).

Ahora bien, lo crítico es tal vez un valor y un sentido del que Nietzsche mismo, al igual que los pensadores de la diferencia, preferiría prescindir, cuando menos en lo que se refiere a la interpretación kantiana del concepto. Pero, ¿habría otro sentido de lo crítico que convendría preservar?

La versión husserliana sostiene la perseverancia moderna de la crítica, al ligarla a una experiencia (noética y noemática) de crisis del lenguaje. Crisis del sentido (no-presencia en general, ausencia del referente de la percepción, ausencia de la intención de significación). Crisis, también de la interpretación: debate entre los formalismos y las hermenéuticas.

Esta crisis no es un accidente, una anomalía factual y empírica del lenguaje hablado, es la posibilidad y la estructura interna, "desde un cierto afuera" del propio lenguaje. Desde la perspectiva de esta posibilidad o condición del lenguaje, podemos permitirnos considerar la deconstrucción y sus estrategias, como una forma de pensamiento crítico, y no un juego de lecturas heterónomas.

Nuevamente lo estratégico de la deconstrucción es que este espacio general del que se escribió en páginas precedentes está en cierta forma producido como crisis de la interpretación. Es posible disociar rigurosamente el análisis del signo o de la expresión, de todo fenómeno de comunicación. Esta posibilidad de funcionamiento separado, este afuera de la comunicación semiolingüística es la crisis. Por ella la interpretación puede romper con todo contexto

dado y puede por esta misma razón engendrar nuevos contextos, de manera absolutamente nueva.

Si el anterior diagnóstico husserliano es cierto, entonces deberíamos reconocer que en la tradición occidental, la crisis es la condición estructural del lenguaje y la búsqueda de una teoría general de la interpretación su corolario. Según de Man esta crisis es la condición paradójica misma del lenguaje tal y como occidente lo ha pensado de "manera secularizada" y está en cierta forma condenado a ejercer la crítica, sobre lo que considera exterior a él (el pensamiento) y sobre lo que considera son sus mismos supuestos (ontológicos y lógicos).

Esta condición del lenguaje, que hace de la escritura una marca no-ontológica de la "discursividad" (por oposición a la facticidad fenomenológica de la "escucha" del acto verbal), y que hemos ido indicando en este capítulo cuarto, mostrará en el siguiente capítulo, su filiación. Esto es, cómo, a través de contrastar (deconstructiva y estratégicamente) la condición retórica del lenguaje con la experiencia misma del discurso; o bien, de apelar a los problemas que resultan de pensar la relación entre el pensamiento y la lengua desde la traductibilidad (la que va desde el pensamiento a la lengua, primero; y ocurre después, entre diversas lenguas), se introduce una nueva genealogía de la interpretación. Genealogía de las formas de problematizar las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje, antes que modelos interpretativos diferentes.

CAPITULO 5
HACIA UNA TEORIA GENERAL DE LA INTERPRETACION

El capítulo anterior se cerró tras la siguiente consideración: que en lo que concierne a la interpretación, es conveniente preguntar por la conflictividad antes que por la esencialidad, siendo esta primera, como es, la marca de toda actividad de discurso. Vimos que se trata de una conflictividad histórica, tanto como de una paradoxología en sus procedimientos internos, que sólo una lectura estratégica podía hacer aparecer. A ello nos referimos como la materialidad del discurso (manifestada a través de prácticas del discurso diferenciales), y en este capítulo procederemos a determinar de qué manera, esta materialidad, marca la relación entre el pensamiento y la lengua (interpretación), sin resolver sus conflictos; y si es posible -y deseable- elaborar, acerca de ella, una teoría general.

Antes de considerar esta re-marca material de la interpretación, se hará un pequeño desvío para condensar lo que la interpretación representa para la reflexión en general. En este siglo, luego del interés despertado hacia el lenguaje en su función de productor de verdad y sentido, y no meramente de vehículo de los mismos, se ha pretendido dotar a las investigaciones acerca de la naturaleza y función de la interpretación (relación entre lengua y discurso, en principio), de una cierta universalidad. Así, se ha considerado que:

5.1.1 La interpretación es una **enseñanza**, una cierta pedagogía transmitida directamente -según la historia de las técnicas de lectura y argumentación nos enseñan- del maestro a cada uno de los alumnos; que después se vió regulada, más o menos perfectamente, y administrada mediante una normatividad particular que constituye (en la forma en que los códigos le otorgan constitución al acto singular) el acto interpretativo para, finalmente, integrarse al ciclo de enseñanza media superior y superior, transformándose en aquello que se da por supuesto tras la materia de exámenes (ejercicios, lecciones, pruebas, etc., que confían que todo lector ha "interiorizado" el acto de leer, por ejemplo, en el español culto). Obviamente, las relaciones entre el español y el discurso filosófico, no suelen considerarse, a la vez, materia de exámenes.

5.1.2. La interpretación sería un **método** o una **ciencia** (metalenguaje) que preescribiría un **campo de visibilidad**¹ (experiencia del mundo) autónomo que delimita fenómenos homogéneos (intérprete/texto), y una **clasificación** de los fenómenos interpretativos así delimitados (pongo por caso, la distinción entre lo perlocutivo, lo ilocutivo y lo locutivo, debida a Austin);

¹ La expresión está usada en sentido foucaultiano, y comporta que los fenómenos se presentan si, en efecto, son "presentables" tanto para los saberes como, en su defecto, para las formas que ordenan la experiencia subjetiva. Ver: Foucault M., Las palabras y las cosas, El orden del discurso, Arqueología del saber, y de manera perfectamente explícita, en Historia de la sexualidad 2.

5.1.3 O bien, se trata de una **operación** (por ejemplo, semiótica o formal o crítica) sobre cosas "dadas" llamadas "textos"; por lo cual, si bien la operación sería perfectamente descrita, la existencia previa de algo llamado "texto", y las modalidades de esa existencia, quedarían imperfectamente descritas;

5.1.4 Además, se considera que se refiere a una **práctica social general**, vinculada, sin embargo, a modalidades diferenciales de ejercicio (edad, sexo, educación, cultura, intereses, etc.) y que establecería una suerte de lógica (una pragmática, por ejemplo) por encima de las distribuciones tradicionales de las ciencias, el saber, las disciplinas, etc., y en cuyo nombre sería posible definir otra historia (o historias) de occidente.

5.1.5 Paralelamente a las formas anteriores, se ha supuesto que la interpretación sería un **problema**. Un conflicto en el corazón de las relaciones entre el pensamiento y la lengua, introducido desde el mismo momento que occidente, por vez primera, y en sus reparaciones siguientes, pensó la secular disyunción que establecía diferencias entre lo pensado y lo dicho. Una **actividad problemática**, que, para ser precisos, pone en entredicho el postulado del carácter universal (cientificidad del objeto, taxonomía del fenómeno, práctica generalizada), de las teorías que la explican. Y por tanto, exige que se investiguen las reglas que controlan, y vuelven inteligible, la actualidad de lo singular discursivo.

5.1.6 La interpretación bien podría ser el motivo de una **moral**, no sólo por cuanto se hace necesaria una vigilancia (permitir tanto como limitar) de los desvíos (ambigüedades, paradojas, doble sentido) del lenguaje, o las embestidas de la micro y la macro economía de las pasiones (tonos o ausencia de ellos, gestualidad, corporalidad); sino más bien, por cuanto implica una problematización del individuo desde las dificultades de la experiencia interpretativa (relación con el texto, con el autor, suscribir al autor, descalificarlo, etc).

Tal vez incluso, podía considerarse una ética, la que partiendo de Spinoza, problematizara los vínculos entre los géneros de conocimiento y la interpretación; cómo, desde la conflictividad de esta última, convendría re-pensar las relaciones entre los géneros y entre ellos y nosotros.

Spinoza en su Ethica vió la necesidad, por primera vez, de contar con una investigación severa acerca de la articulación entre los distintos "géneros de conocimiento", en vista de una verdad que sería, en cada caso, el paso (traducción o metáfora) de uno al otro. Las ventajas de una ética orientada al discurso, sobre una ética de la responsabilidad, dirigida a revalorizar la figura de una intencionalidad que fungiera como fuente u horizonte del sentido, son considerables. Sin embargo, parece probable que el problema de la responsabilidad -que para muchos autores constituye un meritorio programa teórico- rebasa el ya tradicional tema filosófico de la consciencia, y se ubique,

no ya en la desestructuración de este primero, sino en la promesa de un pensar o **pensamiento de la extranjería**.²

5.1.7 Finalmente, no podríamos olvidar la interpretación vista desde el programa de una práctica artística (teatral y plástica) "posmoderna", orientado estratégicamente a cuestionar la mimesis como estructura de lo artístico, y a sustituirla por estructuras no fundadas en el signo. Lo que esta dirección ofrece a la teoría no debe subestimarse.

5.2 La interpretación está inscrita en la materialidad del discurso.

La interpretación es una práctica ejercida mediante técnicas perfectamente determinadas y determinables cuya aplicación permite -en unas modalidades teóricas como en otras- convencer al oyente, o al lector del discurso, que sabe de qué se trata el texto. Esta certeza viene acompañada, además, de una determinación singular del texto en cuestión, que podemos llamar, en sentido estricto, una versión (fecha, suscrita por autor, traductor, editor, lector en ciertos casos, etc.). De modo que la interpretación es la certidumbre de una posibilidad, y lo que es preciso pensar (por oposición a calcular o demostrar: éstos pertenecerían a los formalismos interpretativos), son los **límites** al interior de los cuales se torna practicable.

² Me refiero a un **pensamiento otro**, o incluso a un **pensamiento desde el otro** que consintiera, mediante un insólito acto de alejamiento, pensar desde afuera de la tradición o herencia occidental. No sería necesario alejarse; bastaría con permanecer siendo el extraño, el extranjero en su propia lengua. Ver: Deleuze Gilles, Diálogos.

Los límites de la interpretación, su practicabilidad, si se quiere, no son físicos, perceptibles, sensibles. Se refieren a las modalidades que adoptan las acciones de discurso, y su relación con programas o regulaciones deliberadas, así como el papel de las relaciones intersubjetivas en todo ello. Pongamos por caso el último punto (5.1.7) anotado en este capítulo. En él se hace referencia a un programa -la posmodernidad- que pretende, si cabe, des-teorizar (desestetizar) las prácticas artísticas. La interpretación adquiere tintes muy particulares: se naturaliza, pierde rigurosidad, se abre a las acciones de los no-expertos. Sin embargo, el mismo proyecto se traiciona : ¿acaso la misma puesta en crisis de la mimesis no tiene carácter filosófico? En efecto, la preocupación antisemiótica de la posmodernidad artística, permite ubicarla como un caso singular de la conflictividad general de la interpretación, participando del mismo vocabulario (nomenclatura y significados) filosófico u horizonte de sentido, que sus enemigos. pero esta experiencia de la interpretación no es una ilusión; equivocada o no, ha producido objetos artísticos, teorías explicativas, artistas y público, galerías y museos: su materialidad institutiva es innegable. Su derrota teórica -si la hubiera- no depende del fracaso de un programa (que no es otra cosa que sus efectos), sino de una cierta estructura de valor y sentido que reiteradamente aparece en nuestra larga historia europea, y de la cual no podemos librarnos completamente.

Derrida observó¹ que la repetida preferencia que el pensamiento occidental ha demostrado por el modelo del habla (fonocentrismo) sobre el de la escritura, a fin de caracterizar el lenguaje, el significado, la verdad y la comunicabilidad, revela un horizonte filosófico de sentido, que -igual que la línea imaginaria del mismo nombre, que retrocede a medida que avanzamos- no hemos conseguido dejar atrás. Esta preferencia actúa como un límite de la interpretación que, en vez de detener el desarrollo de la misma, la conduce más bien, hacia otros campos semánticos. El fonocentrismo, como el fenomenalismo de la consciencia y el empirismo de la percepción, son las formas que manifiesta el horizonte de sentido que nos precede.

El privilegio concedido al sonido, por ejemplo, revela no sólo el valor que nuestra tradición le confiere a la **presencia**, o confusión retórica entre lenguaje fenoménico y lenguaje de la cognición -según Paul de Man-; sino el hecho de que le hemos otorgado valor a una interpretación o decisión sobre lo que debe ser entendido como lo existente **en general**.

Que las lecturas derridiana y demaniana coincidan en señalar que es la noción de escritura en general (Derrida), o de literatura (de Man), las que en su misma conflictividad les permitieron problematizar la **generalidad** del lenguaje, sólo confirma que es la **generalidad** de una

¹ En particular en Derrida Jacques, La escritura y la diferencia; también en La Diseminación.

experiencia de discurso y no un origen, lo que ejerce el poder productor de verdad, en nuestra cultura.

De manera que, la experiencia de la interpretación (derivación y pérdida de la originariedad del sentido, materialidad o fuerza asertiva de la inscripción, incertidumbre referencial, etc.), después de todo, fundada en las propiedades ambiguas de la escritura, resulta ser una experiencia general del discurso. La generalidad así pensada recoge -examinando, analizando, matizando, poniendo en cuestión,- los puntos que señalábamos más atrás y modifica sustantivamente su jerarquía y prelación, así como sus nexos, en la actualidad de la teoría y la práctica.

Podríamos decir que esta condición general de la interpretación -la materialidad-, problematizada en las consideraciones anteriores, es y no es absoluta, es y no es, a la vez, ontológica. Esta paradoja no le pertenece al pensamiento de la diferencia, que sólo hace lo indicado para ponerla de manifiesto. Está en el tejido de fuerzas de casi toda la metafísica, que tiene en el principio de identidad (universalidad del origen y del sentido), su fundamento lógico y su capacidad cognitiva. La lectura deconstructiva únicamente interviene esa estructura de fuerzas, la desequilibra, muestra sus conflictos: pero no critica "desde un afuera", desde un pensamiento completamente otro, el pensamiento de la presencia.

En realidad, parece difícil plantear un pensamiento que estuviera, efectivamente, "fuera" del horizonte metafísico

del sentido y del valor. Nietzsche sabía bien la poca garantía epistemológica que podemos conferir a la pareja (retórica) interior/exterior.

De hecho, parece probable que este dilema pertenezca a la ética del discurso mencionada en líneas precedentes, la cual tendría por objeto esta relación entre límites del discurso y las reglas que rigen los intercambios entre límites internos y externos del mundo del lenguaje.

Entonces, recapitulando, la lectura deconstructiva de la interpretación, abierta a la problematicidad (escritura) que habita esta última, en función de la cual la significación, la subjetividad como acto de discurso, y la verdad no obedecen a la lógica de la identidad, no poseen un origen, no son espaciales ni temporales⁴, muestra la posibilidad de una teoría general, a la vez que advierte sobre sus límites.

5.3 De la generalidad de la escritura a la generalidad de la teoría

Derrida, ha hecho uso de la noción de "escritura en general" para señalar la paradojicidad que la noción de escritura introduce en el texto metafísico sobre el lenguaje (ya sea platónico o roussoniano); gracias a la escritura como pérdida del origen del sentido, deriva azarosa e impertinente, sobrevida, poder de la inscripcionalidad, el valor (antropocéntrico, según Nietzsche) de la **foné**, y el prejuicio fonocéntrico parecen reconfirmarse. La noción

⁴ Nietzsche se adelantó a este diagnóstico, como puede consultarse desde los parágrafos 450 hasta 510 de La Voluntad de Poderío.

metafísica de escritura es un concepto imposible, en la medida en que su valor negativo es producto de un aserto, y su sentido (reconfirmar) es producto de un gesto. Así, los límites o la distinción entre signo y gesto, afirmación y performatividad, se confunden en el mismo pensamiento de la presencia que usa esas distinciones para estructurar su interpretación del mundo y del mundo del lenguaje. La escritura en general, que universaliza toda experiencia posible de sentido desde el valor de la presencia (del mundo para el hombre, del sentido para el individuo), sólo es practicable como falla, desviación, pérdida, incapacidad, etc. Es esta conflictividad la que Jacques Derrida anuncia como **imposibilidad general** para (ser teorizada por) la teoría, e imposibilidad del lenguaje de la teoría.

5.4 El texto siempre falla

Desde luego, el concepto unitario, homogéneo, de texto, que pertenece al vocabulario del pensamiento de la presencia, debe desestructurarse -según vimos en el capítulo anterior-, cuestionando la conveniencia de hacerlo fungir como el punto de partida dado, natural y anterior al acto de lectura (según el modelo probado de la teoría clásica del conocimiento). En realidad, cuando como lectores nos enfrentamos a un texto singular, la(s) interpretación(es) que nos sitúan frente a él, en posición de lector/texto, ya ha(n) tenido lugar, ya han sido organizadas por una serie de presupuestos, ellos sí anteriores, así como por una red de significaciones que escapan al control deliberado del lector. No exclusivamente

en lo que respecta a la clausura del texto, sino por igual en la imagen de lo existente, lo dado, el mundo, y la verdad, que actúan como criterios igualmente naturales y dados del sentido -incluido la idea misma de sentido original. De modo que, problematizar el concepto de texto (relación entre lo universal y lo singular) y los límites del texto (singular), debe ser una práctica permanente al enfrentarnos a la interpretación. A propósito de ello Derrida ha dicho que: "Lo que yo llamo texto es también lo que inscribe y desborda "prácticamente" los límites de tal discurso. Se encuentra tal texto general dondequiera que ese discurso y su orden (esencia, sentido, verdad, querer-decir, 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 creerla dirigir. Este texto general no se limita a los escritos sobre la página. Su escritura no tiene más límite exterior que el de una cierta re-marca. La escritura y la literatura no son sino tipos determinados de esa re-marca."⁵ Derrida no sólo enfatiza que el texto debe ser observado como una actividad⁶, un trabajo,

⁵ Derrida Jacques, Posiciones, págs. 79-80

⁶ Derrida explica que siempre ha utilizado el valor de práctica para definir la escritura, el grama, la *différance*, el texto, la deconstrucción, etc. Toda interpretación, definida desde la noción de "práctica significativa" o "producción significativa", debe inscribirse en una teoría general que determine adecuadamente la función de la "práctica". Esto lo sostiene en 1971; en su lectura de Austin, volverá a poner sobre el tapete la importancia de dar cuenta del carácter de "práctica" para poner en crisis el de "acto". En cualquier caso, advierte Derrida, habrá que mantener una constante vigilancia para que el valor de "práctica" no sea reintegrado a la oposición "teoría-praxis".

sino que evita, cuidadosamente, el uso semántico representado por el vocablo **práctica en cuanto praxis**, ya que su uso se determina, en la tradición, por oposición a **teoría**. Por ello mismo, habría que examinar cuidadosamente esta oposición, invirtiendo su relación de jerarquizante (inversión, en sentido nietzscheano), y no bastando ésta, habría aún que inscribir en un contexto deconstructivo este campo problemático que la oposición hace aparecer; y después de satisfechas estas precauciones, podríamos hacer uso de la palabra **praxis**, con todos los riesgos metafísicos que comporta su uso. Esto es, toda vez que se ha de leer un texto, Derrida confiesa sentirse obligado a reconsiderar la pertinencia de la estrategia general de la deconstrucción filosófica. Pertinencia y límites que él supone haber declarado desde sus primeros textos ("Fuerza y significación", escrito en torno a la noción de *différance*, testimonia el nacimiento de la nomenclatura distintiva de deconstrucción -cuyos significados habrían ido determinándose en previas lecturas freudianas y heideggerianas-, remite a una economía de la diferencia siempre abierta a reinscripciones), pero que cree conveniente repensar. Lo habría empujado a precisar esta economía de la deconstrucción "la convicción de que, si no se elabora una estrategia general, teórica y sistemática, de la deconstrucción filosófica, las irrupciones textuales corren el riesgo siempre de recaer, durante su transcurso, en el exceso o el ensayo empirista y, a veces simultáneamente, en la clasicidad

metafísica; y esto es lo que yo quería evitar...a pesar de todos los signos de prudencia que multiplico desde el principio, creo que ciertos riesgos bien deben ser corridos."⁷

Deconstruir el texto, la escritura, el discurso y lo filosófico mismo, demarcando los vocabularios clásicos, sus nomenclaturas y usos, desestructurando sus órdenes discursivos, suspendiendo los valores asociados a esos órdenes y límites a partir de los cuales las filosofías y sus interpretaciones son practicables, es una forma de declarar la posibilidad de la interpretación como crisis del sentido. Derrida lo refiere así: "...he intentado sistematizar la crítica deconstructiva,...precisamente contra la autoridad del sentido, como significado trascendental o como telos,...de la historia determinada en última instancia como historia del sentido, la historia en su representación logocéntrica, metafísica, idealista..."⁸

5.5 La falla en la interpretación

Proponer la crisis del sentido es insuficiente como proyecto para una teoría de la interpretación en filosofía. Tampoco bastaría sustituir por nuevas entidades esenciales la unidad tradicional de texto o de lo filosófico -no se trata de acumular nuevos límites, o de hacer nuevas ontologías-, como tampoco se trata de abrirse, sin mayor explicación, a determinaciones múltiples y heterogéneas; por ejemplo, a la

⁷ Derrida Jacques, Posiciones, pág.90

⁸ Derrida J., op.cit., pág.65

historia, a las instituciones, al deseo, a lo político, etc., que tornarían las labores de interpretación en una actividad poco menos que inabarcable. Inabarcable; puesto que aún haría falta el trabajo crítico sobre el verdadero significado y la relevancia de esas instancias, de esos nuevos límites, y de las fuerzas que ponen en marcha (una economía, una taxonomía, etc.), incluso cuando no reconociéramos que son, de manera radical, ellas mismas, instancias de discurso.

Por lo consiguiente, la falla (que pertenece a lo retórico -se trata de una alegoría- y no es un principio de imposibilidad), no pertenece a la esencia de la interpretación, ni a su límite exterior, sino a la deconstrucción en tanto lectura estratégica, y por tanto, singular. Deconstruir no es multiplicar instancias de sentido y valor; consiste más bien en mostrar como cada lectura singular vuelve a poner en cuestión la pertinencia de la teoría, es decir, su generalidad; su capacidad de organizar todo acto interpretativo, tomando en cuenta el azar y la contingencia que envuelve cada acto de leer.

Derrida está al tanto de los riesgos (cierta modalidad que adoptan los límites filosóficos) que se corren cuando se reutilizan -demarcándolos, tachándolos- "viejos conceptos metafísicos"; aunque si bien ningún concepto es totalmente metafísico⁹, el peligro sin embargo es, más bien, real. Hay

⁹ El carácter metafísico de un concepto está ligado a todo un sistema de implicaciones (teleología, escatología, acumulación relevante o interiorizante del sentido, un cierto tipo de tradicionalismo, un cierto concepto de verdad, etc). Ya Bachelard en su Epistemología declaraba que no existen (en

una necesidad estratégica * que lleva a conservar un viejo nombre. Esta operación de conservación, teniendo en cuenta que la nomenclatura no nombra la esencia del concepto, sino simplemente un sistema de predicados que definen un uso o usos y las reglas que organizan esos usos, implica lo siguiente:

1. la extracción de un rasgo predicativo mantenido en reserva;
2. que luego, por medio del injerto y la regulación y control de la extensión de ese predicado, por el que se retiene la organización anterior del concepto,
3. se logra transformar la práctica filosófica misma. En resumen: extracción (detracción), injerto y extensión regulada: son los procedimientos que caracterizan la escritura deconstructiva.¹⁰

La desestructuración, la diferencia, la suplementariedad, etc., son ciertamente nociones filosóficas que Derrida extrae

las ciencias) conceptos simples, que éstos están siempre acompañados o integrados a una red de otros conceptos que los hacen inteligibles, a relaciones de fuerza, de valor y de sentido, agregaríamos nosotros, con prudencia. No se trata de un predicado (lo metafísico) accidental del que pudiéramos deshacernos, sin un desplazamiento general de la organización, sin hacer trabajar el sistema mismo. Y apuradamente agrega: "Pero no he creído nunca que hayan habido conceptos metafísicos en sí mismos, ...no es en sí metafísico el concepto fuera de todo el trabajo textual en el que se inscribe": (Posiciones, pág.75; Márgenes..., pág.11)

⁹ Anteriormente ya indiqué el cuidado que pone Derrida al usar la palabra "estrategia". Al respecto se pregunta: "¿por qué se llama todavía estratégica una operación que rehúsa ser en último análisis dirigida por un horizonte teleoescatológico? ¿Por qué estrategia remitirá al juego de la estratagema más que a la organización jerárquica de los medios y de los fines?"; Posiciones, págs.92-93

¹⁰ Derrida Jacques, Posiciones, págs. 92-93

del material clásico de sus lecturas; en tanto "viejas nociones metafísicas", actúan como límites filosóficos, además de hacer practicable el discurso derridiano. Sin embargo, a diferencia de lo que su uso clásico les prescribe, no están en posición (en su nuevo contexto deconstructivo) de explicar todos los vínculos determinados por la estructura metafísica, sin correr el riesgo de caer en el ejercicio de una función teológica. Por lo tanto, la escritura, por ejemplo, que unida clásicamente a una cadena de significantes (nomenclaturas), se abre al movimiento de la sustitución signifiante, después de ser leída deconstructivamente, se detiene sobre un significado determinado. Este significado, visto como autoridad dominante por la tradición, aparece como condición (sustituibilidad) del signifiante. Se trata de un procedimiento que invierte el valor y el sentido tradicionales en la estructura de la conceptualización filosófica. Aún siendo necesaria, esta inversión¹¹ es insuficiente. La deconstrucción debe probarnos aún que su necesidad para la teoría de la interpretación y para la

¹¹ La inversión es indisociable de la noción de espaciamento: en sus lecturas dos rasgos han quedado señalados, 1. que el espaciamento era la imposibilidad, para una identidad, de cerrarse sobre ella misma y 2. que la irreductibilidad del polo jerárquicamente inferior al superior ponía de manifiesto la irreductibilidad del "otro", es decir de la noción del otro o exterioridad. En Posiciones, pág. 128. Incluso la alteridad inscribe en la relación lo que no puede plantearse explícitamente. Tal inscripción no es simplemente forzada, sino que en este sentido, es aquello por lo que toda posición o toma de partido por uno u otro de los términos de la oposición suele abortar (différance), según Nietzsche mismo mostró a través de la pareja Dioniso y Apolo, en El Nacimiento de la Tragedia.

filosofía en general es algo más que un juego limitado de lenguaje.

¿Qué podemos esperar de la deconstrucción, o bien de la eficacia deconstruktiva? O incluso, ¿porqué debemos deconstruir?, ¿cuál es su necesidad?

Ahora bien, no creo que Derrida hubiera contestado directamente las cuestiones anteriores de manera directa, cuando menos no antes de sus últimos textos escritos alrededor de los años 1992-1995; incluso es sabido que ha dejado en suspenso esta interrogante¹² de forma explícita. Lo cierto es que de la teoría de la interpretación puede esperarse una eficacia histórica menor, minoritaria (según el sentido y valor que Deleuze le otorga al término¹³), pero, mediatamente radical. Ya que la eficacia está limitada históricamente como el campo ha deconstruir: esto es limitada, relevada, articulada, diferida según redes complejas, no puede ser jamás absoluta. La deconstrucción no es el único programa de Occidente; no es tampoco aquello que salvará el pensamiento occidental de los excesos del racionalismo: es, simplemente, una manera segura de leer nuestra tradición, de mostrar su practicabilidad y sus

¹² En la carta que dirige a Houdebine, con fecha de julio de 1971, y ante la pregunta de porqué empeñarse en la deconstrucción, Derrida advierte los peligros metafísicos que se correrían al suponer que la deconstrucción puede explicarse a partir de una cierta intencionalidad -llámese "toma de posición" o no (el término es históricamente determinable por supuesto)- sin recurrir a la necesidad de un análisis reguroso, extenso, etc. de la misma noción de "toma de partido" o en su caso de "necesidad" de la crítica (según sostiene Heidegger).

¹³ Deleuze Gilles, Diálogos.

límites, de preguntarnos por el hecho de que parezca inevitable y de trazar la ley, si la hubiera, que rige su inevitabilidad, o bien la responsabilidad que a ella nos ata, en tanto pasado y futuro (es decir, en tanto promesa).

Mientras tanto, lo que inmediatamente nos propone la deconstrucción en general, es reconsiderar las formas de clausura de ciertas "disciplinas" filosóficas escolares y académicas, así como la relación de un texto con su trascendencia; sea ésta entendida como los efectos de referencia del texto o la intencionalidad que lo preside, es decir, aquello que llamamos sus relaciones con la "realidad". Aquello, precisamente, que la deconstrucción no ha dejado de encontrar sospechoso. Lo que inmediatamente provoca la deconstrucción, y que nos habla de los límites filosófico-institucionales de la misma, es: "una re-evaluación de la relación entre el texto general y lo que aparecía como la simple exterioridad referible del lenguaje o de la escritura". Si los efectos de esta conmoción parecen ser regionales, ciertamente van más allá: ponen en cuestión los propios límites que caracterizan lo regional y lo general, articulándose con la filosofía en general.¹⁴

La deconstrucción, a pesar de sus acentos filosóficos, sigue siendo un simulacro, un trabajo textual. Al respecto Derrida aclara que se trata de: "una estructura de duplicidad que juega y dobla la relación dual, interrumpe más eficazmente y no se deja dominar en una problemática de la

¹⁴ Derrida Jacques, Posiciones, pág.122

palabra, de la mentira y de la verdad".¹⁵ Esta idea de duplicidad, que trabajará ampliamente en "La doble sesión" hace referencia al campo deconstruido y al texto deconstructor, tanto como a la inversión de las oposiciones que marcan la metafísica occidental. Al igual que otros rasgos que caracterizan su trabajo de lectura, estas nociones son -según la terminología de Rorty- nominalistas, es decir que dependen del contexto en el que se las esté usando y no de una suerte de principio general de organización o ley del discurso. Pero, indudablemente, lo nominalista no está reñido con los límites filosóficos de la deconstrucción: al contrario.

Ya para terminar, volveremos a hacer énfasis en que la deconstrucción afecta por igual la lectura de los textos derridianos, a pesar o a causa, tal vez, del cuidado y la vigilancia que ha puesto en ellos. Lo cierto es que sus textos no resisten el ordenamiento habitual y clásico que confiere un comienzo absoluto y una linealidad estricta bajo el nombre de un autor. El movimiento interpretativo de sus textos es tan inacabado como el de los textos por él leídos. Y sin embargo, contradictoriamente, "no remite más que a su propia escritura"; esto es, hay un "Derrida" en acto en las interpretaciones de Heidegger, de Husserl, de Platón, de Hegel, etc. Aunque no se deje "atrapar" (clausurar) por una red de conceptos que fueran sus "síntomas". En este sentido, la deconstrucción, por poner un ejemplo, pertenece a

¹⁵ op.cit., pág.115

Nietzsche, a Paul de Man, tanto como a los "deconstructivistas" norteamericanos, es decir, se inscribe en la historia de la filosofía occidental (formas de conservación, distribución, etc.; esto es la economía general de la escritura)¹⁶, de la que es un cierto límite imposible.

5.6 La interpretación y la crítica

Consideremos con toda seriedad la siguiente interrogante: ¿Es posible -en filosofía- leer ingenuamente? La historia de las diversas teorías de la interpretación nos muestra que la lectura ingenua es una primera fuente de error, no sólo porque implica falta de método por parte del lector, y tal vez incluso de perspicacia -colocando la lectura ingenua como lo opuesto de la interpretación deliberada y racionalmente orientada¹⁷, sino porque, como se ha dicho en repetidas ocasiones, **ya no es posible leer ingenuamente** (es decir, de otra manera a la consagrada en ese texto particular). A reserva de que se pueda determinar que ese tipo de afirmación ha hecho su aparición antes de la modernidad, es a ésta última, a la que vinculamos su muy señalada presencia. Bajo la frase siguiente: "después de ... (y aquí puede uno colocar al filósofo que su deseo le dicte: Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Marx, etc.), ya no es posible pensar de otra manera (es decir, ingenuamente)", se precisa una forma de

¹⁶ V. en especial la entrevista conducida por Henri Ronse, en Posiciones, págs. 9-21.

¹⁷ La acusación de ingenuidad, dirigida al interlocutor o al lector la encontramos en los diálogos socráticos de Platón, como parte fundamental de la argumentación; la vemos también en las Meditaciones Metafísicas de Descartes y, por supuesto, como un fuerte argumento, en el pensamiento hegeliano.

argumentación muy determinada. Esta modalidad argumentativa, da sostén y configura lo que podría llamarse el texto moderno en filosofía: una forma particular de ejercicio de la práctica filosófica, que también encontramos testimoniada en el pensamiento de la diferencia. Se trata de una práctica generalizada que puede llamarse crítica, y que impone una manera específicamente textual y narrativa de relación con la verdad. Husserl formula el diagnóstico de este mal que ataca la modernidad, derivando además, implicaciones ontológicas acerca de la vida del pensamiento. Obviándolas, puede afirmarse que su exposición del problema de la crítica es extremadamente preciso.

En su libro *Ideen*¹⁸, Husserl argumentó que la fuerza que detentan los enunciados críticos está en su propia estructura, siempre al borde de la crisis. Esta crisis se manifiesta cuando la actividad cuestionadora del discurso se aplica sobre los supuestos que lo hacen practicable (crisis argumentativa, crisis de verosimilitud, crisis lógica y también retórica). Se trata, en efecto, de una estructura en permanente riesgo.

Es posible encontrar en el pensamiento de la diferencia una interpretación y un uso casi-husserlianos de la crítica, y así, una definición del papel que a sí mismo se reserva en el panorama contemporáneo del pensamiento; rol que, en ocasiones, se acerca definitivamente al programa del

¹⁸ Husserl Edmund, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica; de ahora en adelante aparecerá como *Ideen*.

racionalismo ilustrado, en sus aspectos combinados de vigilancia racional y escatología histórica.

El nexo entre la crisis y la crítica descrito por Paul de Man como una "retórica de la crisis" (por considerar que la crítica se expresa en el vocabulario de la retórica, y que de esta última obtiene su fuerza persuasiva), se enmarca en la emergencia de nuevos campos de visibilidad, y la redistribución de objetos de la experiencia (pongo por caso: las tres heridas al narcisismo occidental, denunciadas por Freud), que tuvieron efecto en el siglo XIX. Pero también, más allá de esta localización histórico-genética que relacionamos con el pensamiento romántico, tuvo que ver con la manera en que esta retórica pensó su origen (o el problema general del origen), es decir, se vinculó con la tradición, se situó en el tiempo, mediante una estrategia textual: la narración, revelando los errores de esa herencia. La herencia no puede ser tratada ligeramente (ingenuamente), considera el pensamiento crítico-romántico, sino al precio de un alto riesgo teórico. El valor (negativo) y el sentido (antirracionalista) de ese riesgo, son sostenidos completamente por esa misma retórica de la crisis.

Esta retórica, o más bien la estrategia asociada a ella, lanzó un ataque radical contra la figura metafísica de la consciencia, vista como un peligro teológico y teleológico, y su consiguiente teoría del sujeto. Convendrá recordar que esta consciencia, cuya intervención formal sobre los usos cotidianos del lenguaje pretendía evitar la ambigüedad, la

duplicidad, la no calculabilidad que anidaba en ellos, así como evitar a la razón cualquier tipo de vértigo interpretativo, o los riesgos de una infinita regresión a la fuente del sentido, exigía la ficción de una interpretación finita, formal, y absolutamente terminante. La retórica de la crisis, entonces, resolvió hostigar y acabar con la figura privilegiada del sujeto.

En este sentido, por ejemplo, el estructuralismo situó y legitimó a la vez, su programa teórico: sosteniendo que tanto el romanticismo, su teoría del sujeto, y la teoría del lenguaje sobre la que se erigían, representaban el punto máximo de mistificación respecto de la naturaleza de lo humano. El programa crítico consistió en poner en cuestión la teoría según la cual el romanticismo hacía coincidir, en la poesía, *Schein und Idee*, un signo con un significado, la unidad de una apariencia (signo), con una idea (significado). Así mismo se planteó la hipótesis de que la relación entre el signo y el significado dependía de un acto crítico de interpretación, en lugar de la actividad de un sujeto ontologizable. El sujeto y sus atributos pasaron a ser una función gramatical, una función de la estructura, y por ende un simple efecto de superficie. Pero, la actividad interpretante, que sustituyó la figura de la subjetividad, heredaría todos los vínculos semánticos de su antecesor, a pesar de la vigilancia formal. Aparentemente, la seducción que el programa crítico ejercía fue tan poderosa, que la entrada (por la puerta trasera) de una nueva centralidad en

las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje, pasaría casi desapercibida. Paul de Man presume que esa ceguera (blindness) es un precio necesario a pagar por toda crítica radical.¹⁹ De hecho, observa de Man, fue Husserl quien advirtió por vez primera esta paradojicidad de la crítica, pero pensó poder resolver el dilema, con ventajas para la razón.²⁰ Desmontar el mito romántico, tarea de la crítica, significó elaborar una argumentación que, aunque mantuvo básicamente la concepción romántica del lenguaje (expresión y representación), solamente trastocó su estructura interna de valores (relación entre comunicación y expresión, vínculo entre la representación y la comunicación, etc.), respetando una cierta onto-teología que el sistema suponía.

Por ejemplo, la retórica de la crisis recurrió nuevamente a la idea de origen, esta vez como el problema del mito de origen y del origen del mito -piénsese, en el texto nietzscheano de **El Nacimiento de la tragedia**. En este sentido preciso la retórica de la crítica es también una retórica de la historia y la temporalidad: el origen es siempre un mito que debe ser disuelto por un acto racional deliberado, expresado en un acto de lectura rigurosa.

Husserl parece suponer que esta confianza en el acto de lectura está bien fundada. En 1935, durante una conferencia pronunciada en Viena, introduce la noción de crisis en

¹⁹ de Man Paul, Blindness and Insight, Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism.

²⁰ Husserl Edmund, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, e Investigaciones Lógicas I y II.

relación con el destino de la consciencia europea. De ahí que su filosofía tendrá como tarea hacer accesible a la consciencia, poniendo en crisis cualquier afirmación ingenua, mediante un acto de autoentendimiento crítico. En pocas palabras, el sujeto regresa como actividad fenomenológica, temporalizado, epocalizado, matizado hasta los grados ínfimos de la paciencia crítica; pero al fin legitimado para realizar el ejercicio de entendimiento en toda su completud y autosuficiencia. No obstante, este sujeto fenomenologizado, no puede aún verse a sí mismo: no consigue mirarse, mirando. Esta ceguera le es consustancial. O, para decirlo con mayor cuidado: el sujeto no logra relacionar su método de lectura con los efectos críticos que se desprenden de su uso: en breve, no está en control del acto interpretante, éste es más bien controlado por una discrepancia. No se trata, empero, de un error solucionable, sino de una conflictividad en el corazón mismo de la estructura retórica de la crítica.

Paul de Man sostiene que la estructura de la crítica es "ciega" a la luz que ella emite, es decir, no puede observarse a sí misma, y no puede salvar la diferencia o discrepancia entre el significado, el método explicativo y la lectura. Esta ceguera acompaña la experiencia de la crítica, de tal suerte que, lo que debía ser una experiencia deliberada hacia un final perfectamente controlado, acaba siendo controlada por una especie de divergencia fundamental entre lo que ella hace y lo que el significado hace con ella.

Esta relación paradójica entre crisis y crítica no resulta fácil de leer. Hace su aparición "fuera" de los pronunciamientos explícitos de los autores, en un cierto "más allá", igualmente difícil de precisar. Paul de Man, por ejemplo, recomienda "leer más allá de las más categóricas afirmaciones y confrontarlas con los pronunciamientos más tentativos, aquellos que por momentos parecen contradecir las primeras afirmaciones".²¹

Ahora bien, la cita no autoriza a presuponer la existencia de una suerte de verdad profunda de los textos, escondida y resguardada de primeras y literales lecturas. Es más bien la actividad de lectura la que hace aparecer pronunciamientos divergentes, pero cada uno de ellos posee sus propios acotamientos, su contexto, su eventualidad y la firma que lo asigna a un campo semántico determinado, sin que sea posible concluir que existan dimensiones o niveles del texto, sino efectos de lectura. El afuera del texto que la lectura crítica muestra, no compromete al autor de la misma manera que el resto de sus pronunciamientos: habla de la resistencia de ciertos sistemas de significación a perder su fuerza y su dominio y de resistencias contrarias. Tal vez, como afirma de Man, este afuera que la lectura produce se encuentra escondido dentro del otro, como la verdad en el error, o la luz del sol al interior de las sombras. La metáfora utilizada por de Man es adecuada, se refiere a que toda crítica, al igual que cualquier mirada, no puede jamás

²¹ de Man Paul, Blindness and Insight, pág. 102

"mirarse, mirando". Esta ceguera, ciertamente parece convincente: surge, sin embargo del modelo metafísico mismo que se pretende poner en cuestión, y esto es algo que no debe olvidarse. De Man no conduce la imagen de la mirada a sus contradicciones últimas para mostrar que no tendría, por tanto, derecho a la verdad: simplemente la toma al pie de la letra, la juega retóricamente, con sus propias reglas, partiendo de sus mismas resistencias a desaparecer de nuestro pensamiento.

Por otra parte, lo que caracteriza la relación entre ceguera y consciencia (blindness and insight) es que jamás podrá ser reducida a un modelo dialéctico. La regla que las regula es la diferencia. La diferencia entonces, que tampoco permanece ajena a la crítica, padece al igual que ella, este juego paradójico de una mirada que no puede observarse al mirar.

A todo esto, ¿es necesaria la crítica para la actividad filosófica, o es otra cosa además de necesaria? La puesta en cuestión es naturalmente dependiente de la definición que damos de filosofía, de las tareas que le asignamos y del estatuto que le conferimos. Al respecto, recordemos que Heidegger apunta que en la caracterización de la pregunta presente en la crítica, hay siempre una indicación de la índole de la filosofía que plantea la cuestión.²² La crítica, en cierta forma, pertenece a la manera de preguntar por una

²² Heidegger M., La pregunta por la cosa, pág.12.

imagen que controla las relaciones entre el pensamiento y la lengua, antes que a una naturalidad del pensar.

Por su parte Nietzsche advertía en *La Voluntad de poderío* el peso de la crítica: "Terrible reflexión: volverse consciente no como individuo sino como humanidad. Meditemos sobre nosotros mismos, retornemos con el pensamiento: recorramos los pequeños y los grandes caminos" ²³ Pero, ¿es esta "terrible reflexión" natural, necesaria, indispensable? ¿Qué la hace obligatoria sino una suerte de narración o relato temporal en el que nos ubicamos a nosotros mismos y nuestras tareas?

Pero entonces, ¿qué sería la crítica? ¿Un simple relato que puede echarse al olvido, abandonarse sin más, una ficción entre otras? Heidegger escribió sobre la crítica lo siguiente: "(U)n singular apasionamiento del anhelo por un saber normativo, ... un saber, que ante todo y constantemente cuestiona sus propios supuestos, y trata de encontrarles un fundamento. (Y refuerza lo anterior agregando que) La insistencia en la problematicidad aparece como el único camino humano para conservar las cosas en su inagotabilidad, es decir, en su autenticidad".²⁴

Se trata de un rasgo fundamental de la actitud intelectual humana, que, no obstante, pertenece más a la "manera en que significa" la actividad moderna del preguntar (problematizar), que a una onto-teleología de lo humano. Esta actividad implica una lectura muy cuidadosa que no debe ser

²³ Nietzsche F., *La voluntad de poderío*, parágrafo 585.

²⁴ de Man P., op.cit. pág. 62.

confundida con una percepción interior. Los pensadores de la diferencia convalidan el argumento según el cual el acto interpretativo debe permanecer inmanente, porque plantea el problema de su inteligibilidad en sus propios términos, sin reduccionismos posibles. Esta inmanencia parece ser indispensable al discurso crítico.

Lo crítico de la interpretación se convierte así en una imagen del acto de leer, en una figura capaz de problematizar la interpretación en general, al proponer:

1. la legibilidad (contexto, evento y firma) como aquello por lo que se mide su marca conflictiva,
2. la discrepancia entre significado y afirmación, como la lógica que la gobierna,
3. la paradojicidad de la interpretación, es decir, la irreductibilidad entre crisis y crítica,
4. una discrepancia constitutiva entre la ceguera de la enunciación y la perceptividad del significado,
5. una narración que "muestra" la discrepancia sin resolverla. Esta ceguera y esta conflictividad se ponen de manifiesto siempre en una cierta narración que contextualiza la lectura. Indudablemente un texto no parece poder explicarse sin la intervención de otro discurso, porque principalmente la interpretación no es un duplicado o una repetición. Hablar de una "narración" en la que se coloca al texto que es leído permite poner en cuestión el modelo de la semejanza (mimesis), para explicar toda deriva, e introduce el problema de la repetición (que jamás puede ser simplemente

repetición de lo mismo) y con ello, introduce la legibilidad en oposición a la comunicabilidad inscrita en el modelo tradicional de la interpretación.

Interpretar (desde la crítica), aunque posee una función regulativa en tanto principio de rigor, afirma a la vez, la imposibilidad de una identidad rigurosa del texto, la imposibilidad de presuponer un texto original y único, y una lectura también definitiva. Tampoco posee una consistencia epistemológica en sentido fuerte. Ello no significa que el proceso interpretativo es arbitrario, sino que durante su despliegue, él mismo se modifica y a la obra que lee, haciendo de su misma productividad (la narración), su figura de orden. Paul de Man comenta que Derrida no es más astuto, ni controla mejor el lenguaje, simplemente propone "a good story"²⁵, una buena narración. Si esta narración es un procedimiento de orden del discurso, ¿podrá decirse que una narración es mejor que otra? De Man augura que: "We should perhaps not even ask whether it is accurate, for it may well be offered as parody or fiction, without pretending to be anything else". Habría, sin embargo, que preguntarse si la crítica es autorizada por el algo más que el deseo o los gustos del lector, o está abierta al más completo relativismo.

Esta preocupación crítica sobre la crítica, ubica aún más claramente la filosofía que la padece: la acusación de relativismo sólo puede hacerse desde un espíritu que

²⁵ de Man P., op.cit. pág. 119.

convalida la homogeneidad, la unidad, la identidad del sentido desde una ontología de la presencia. No obstante, parece pertinente no abandonar sin más la pregunta.

La respuesta podría estar en un comentario de Paul de Man, en el mismo libro **Blindness and Insight**, que afirma que la deconstrucción estaría ya contenida en el propio texto que se lee. Así, el papel crítico de la interpretación se realiza al deconstruir (término adecuado después de que Leibniz introdujera la idea "arquitectónica" en el proyecto de construcción de la estructura esencial de la razón²⁶), el modelo históricamente establecido de lectura, o la "órbita" de errores de atribución, o la sedimentación de los significados, que hacen su aparición en el texto a leer bajo la forma de una discrepancia entre significado y afirmación.

A la vez, todo texto que declara deliberadamente su propio modo de retoricidad, que prefigura como va a ser entendido o malentendido, no es necesariamente menos ingenuo. Es un texto crítico, contextualizable, fechable. Pero, esta criticidad no está controlada por el sujeto que escribe: la retoricidad del lenguaje hace que la función cognitiva resida en el lenguaje, no en el sujeto. Leer es tener esto presente. La pregunta por el relativismo que se hacía más arriba parece inescapable ya que, en realidad, no hay otro vocabulario más que el onto-teológico, desde donde preguntar por la interpretación.

²⁶ Leibniz, De Prima Philosophiae emendatione, en donde se reivindica la ontología como metafísica arquitectónica.

Que no podamos abandonar la tiranía de la metafísica, no nos exime de la tarea crítica: al contrario. Ello obliga a replantear las relaciones entre la enunciación y la significación, es decir entre la retórica y la interpretación, entre el poder afirmativo de la filosofía y la forma en que la lengua significa.

5.7 Lo general en la teoría general de la interpretación.

Problematizar el esquema dual de la interpretación, conformado por un lector y un texto que lo precede, conduce a poner en cuestión una teoría general, entendida como la determinación de las condiciones de posibilidad del acto interpretativo. Se pone en cuestión no tanto por insuficiente, sino por reducir la complejidad de la interpretación a los límites de un acto, constituido por esas condiciones generales de posibilidad, o leyes que regulan la aparición, transformación y distribución del discurso. Entonces: ¿En qué puede consistir lo general, de una teoría de la interpretación en general?

5.7.1 La economía de fuerzas

Puesto que entendemos que de la interpretación no podemos abstenernos, lo que deberíamos estudiar es el peculiar acontecimiento en el que el despliegue de las fuerzas en juego en toda interpretación, se antagonizan, se reclaman unas a las otras, se anulan, etc. Lo general de la interpretación (el despliegue de diferencias que en principio ponen en cuestión la homogeneidad de todo acontecimiento de interpretación), no es otra cosa que una economía de fuerzas.

Por cierto que "fuerzas" lo empleamos en el sentido de poderes y resistencias, de diferencias de fuerzas (ni dimensiones ni dominios del discurso), más no en cuanto voluntades individuales. Aunque estas fuerzas puedan ser padecidas por los hablantes -o más bien, diríamos que padecemos sus efectos-, no pueden ser controladas mediante actos voluntarios o intencionales, individuales. Al valernos de la noción de fuerza, inseparable del pensamiento de la diferencia, no cedemos a una metafísica voluntarista, puesto que se hace énfasis en un modelo paradójico de fuerzas: modelo que permite pensar como, la fuerza más grande, puede transformarse en la más desarmada de las debilidades, a la manera en que Derrida advirtiera en una oportunidad.²⁷

La noción de fuerza no puede ser empleada como un concepto, que se constituyera como una identidad, que fuera origen y fundamento de la interpretación; Nietzsche, por ejemplo, usó la noción refiriéndose a una inestable relación de fuerzas, cuya misma conflictividad actúa como impedimento para relacionarse inmediatamente consigo mismo. No es, por lo consiguiente, un concepto ontológico, el cual se sustentara en el valor y sentido de una presencia, según la cual el mundo ajeno, al ser reconocido por la razón (interpretado) no haría más que regresar a su verdadero origen racional; vieja consecuencia de una razón occidental que sólo sabe pensar el problema de lo Mismo. Ni siquiera, puede utilizarse como un concepto que reorganizara en torno suyo el sentido último de

²⁷ Ibid., pág 195

la interpretación; más bien, es la advertencia de un problema y el anuncio de un desinterés (epoché del "mundo", como confirmación de la unidad de la conciencia, la razón o el yo).

Dado el conflicto de fuerzas en que el acontecimiento de la interpretación (como reaparición de lo Mismo, Sentido u Origen extra lingüístico) tiene lugar, dada la conflictividad de la relación de lo propio, consigo²⁸, la noción de fuerzas diferenciales es hasta un pobre reconocimiento de las dificultades de una teoría general, consciente de estar en busca de una generalidad conflictivamente general.

Decíamos que en vista de que no podemos en estos tiempos evitar el problema de la interpretación, lo que debiera hacerse con ella, sin menospreciar los intentos formalistas y hermenéuticos varios, es estudiar las figuras propias que acompañan y hacen practicable tanto la actividad como la noción teórica, y por consiguiente, las expresiones y las contradicciones a las que parece orientarnos (como actividad y como concepto).

Es conveniente por igual, que cualquier economía de fuerzas sea vinculada a una historia, a una genealogía que interprete las relaciones entre lo discursivo y lo extradiscursivo, el discurso y los órdenes institucionales que lo subtienden. De esta suerte, la economía de fuerzas, lejos de pertenecer al orden del texto singular, pertenece,

²⁸ Ver: Derrida J., Memorias para Paul de Man, págs. 110 y 135

más bien, al orden del acontecimiento en que el texto es simplemente, una referencia más.

5.7.2 Las figuras de orden de la teoría

Esta economía general funciona aplicándose sobre las figuras de orden de la interpretación: tropos o figuras de pensamiento.²⁹

Hacer una teoría general de la interpretación implica, sin lugar a dudas, suspender la credibilidad en las **unidades tradicionales** a través de las cuales se lee, como el texto, el autor, el contexto, la intención, etc. A la vez, implica reconocer que bajo estas unidades, se opera, a través del funcionamiento de otras figuras de discurso, una particular relación con la verdad. Los tropos estructuran la lógica argumentativa deliberada del texto filosófico, al tiempo que permiten el orden no deliberado ni intencional del significado. A través suyo es posible, igualmente, reconocer la discrepancia entre la proposición o el enunciado, el nivel afirmativo o constativo del texto, y la modalidad en que el texto significa. No son figuras de orden, como las primeras que señalábamos, sino de procedimientos para producir y

²⁹ La retórica divide los tropos o las figuras en **patéticos** y **lógicos**. Entre los primeros están la exclamación, el apóstrofe, la execración, la imprecación, la invocación y la hipérbole; entre los lógicos podemos enumerar el aforismo, la metáfora, la metonimia, la alegoría, la anáfora, la anticipación, la antítesis. La retórica contemporánea discute la adjudicación de las figuras al orden del pensamiento o al orden del discurso, igual que la distinción entre patéticos y lógicos. Observaremos que estas figuras intervienen directamente en la estructura argumental y significante del texto filosófico, y ésto es precisamente lo que debe retenerse.

convalidar certezas, no como límites (entidades o conceptos generales) impuestos a la interpretación, sino efectos de operaciones tropológicas mediante las cuales el texto significa.

Una figura es un procedimiento que opera una posibilidad del pensamiento y una posibilidad de verdad, de hacer creíble lo que ella presenta. De modo que, la figura del texto, por ejemplo, es un tropo en razón de su imposibilidad estructural (homogeneidad del sentido, origen, referencialidad, sujeto, intencionalidad), de ofrecer garantías para referirse a otra cosa que no sea su misma eficacia explicativa. El tropo - diríamos- no es verdadero, sino verosímil.

La imposibilidad inserta en el corazón del tropo debe medirse con cuidado y atención. El tropo actúa, es decir es eficaz, a pesar de carecer de valor epistémico. Curiosamente, el valor de verdad suele descansar en tropos que no pertenecen al orden de la realidad. En un sentido muy estricto los tropos son, o producen para nosotros, la realidad como unidad (identidad) perceptiva, estable y continua: el yo, mediante el uso combinado de la metonimia y la metáfora³⁰; el texto, a través de la catácrexis³¹; la intención, mediante la figura de la paronomasia; la historia, a través de la unidad y conclusividad del relato, a su vez una red retórica; el mundo, usualmente producto del apóstrofe

³⁰ Ver: Nietzsche F., La voluntad de poderío, el apartado intitulado "El sujeto de la teoría de conocimiento".

³¹ Ver: de Man Paul, Alegorías de la lectura.

y la catácrexis¹²; etc. Todo lo cual nos autoriza a proponer que los tropos no son esos elementos del discurso con valor estetizante, sino una organización, un sistema incluso, que más allá de la persuasión, hacen posible una muy peculiar epistemología (epistemología de los tropos).

Esta epistemología descansa sobre un supuesto principal: podemos asumir que la persuasión que el tropo produce no está subordinada a una voluntad de significado extradiscursiva, individual, considerada como la causa, o el origen del sentido, con exclusión de la intervención directa, discursiva, de lo que podría llamarse la forma en que el lenguaje tropológico significa. El significado, por ende, no puede ser considerado el efecto de una relación de expresión, que se definiera como el movimiento desde una interioridad hacia una exterioridad, o la actualización de una intencionalidad ciertamente inteligible, que recurriera a las armas que la retórica le presenta. Hablaríamos, quizás, de que los tropos producen -por su fuerza y poder discursivos-, significados, es decir, efectúan actividades de lectura, muy precisos.

El tropo se refiere a esa parte instrumental del discurso que, sin relación con la voluntad del hablante, sin relación con el sistema argumental o lógico, aplicados

¹² Además de consultar el texto de Nietzsche citado con anterioridad, puede buscarse en los textos heideggerianos que cito a continuación, el papel de los tropos más usuales - metáfora y sinécdoque- en la construcción de la "imagen del mundo": Heidegger M., Sendas perdidas, "La época de la imagen del mundo", así como la figura de la "cosa" kantiana, en La pregunta por la cosa.

deliberadamente, produce significación, muchas veces sin su aprobación. En ocasiones, esta red tropológica de implicaciones, de referencias entre nomenclaturas y usos, resulta estar a la base -es decir, estar como supuesto- de la dimensión argumental y explícita del discurso.³³

No se debe olvidar que estamos investidos de palabras (las palabras nos son asignadas previamente a cualquier iniciativa de quien las recibe), a pesar de lo inestables o inapropiadas que sean, y que es desde ellas que nombramos, observamos, experimentamos esa relación imaginaria (imagen) que llamamos realidad, los otros, o la tradición y sus vocabularios (nomenclaturas y significados). Por lo cual, la modalidad histórica de esa investidura, debe someterse también a la prueba de la tropología, suspendiendo -recurso deconstructivo- la confianza que solemos depositar en nuestra manera habitual (imaginaria) de "decir y hablar del mundo y de los otros".

Desde luego, una investidura es tanto una función como un poder. Al igual que el hábito de la monja, o las galas del rey, no se "encarnan" en la subjetividad, y sin embargo, sólo desde ellas nos vinculamos con el mundo y los otros, incluso con nosotros mismos. Y, al igual que las investiduras de la soberanía, las palabras detentan (no poseen; hacen uso, utilizan) fuerzas y poderes diferenciales.

³³ Pongo por caso, la acción de la catácrexis para soportar el principio de no contradicción, tal y como es leído por Nietzsche en El libro del filósofo y en La voluntad de poderío.

5.8 El rigor de la diferencia

Lo anterior comporta una inquietud muy justificable por el rigor de la interpretación considerada desde la diferencia. Por rigor no debe entenderse un sistema de criterios o ideales que norman la práctica interpretativa. El rigor se refiere al deliberado ejercicio de las dificultades de toda práctica; y se refiere también, a que las técnicas y métodos pensados para administrarla, para regularla, exterior e interiormente, deben y pueden ser objeto, a su vez, de una crítica. El rigor de la teoría nos habla de precisión de uso de los dominios semánticos, de uso adecuado de nomenclaturas (significantes) y significados: el tesoro de la lengua, lo que se ha dicho y cómo se lo ha dicho, y las reglas de ese uso. Pero, además de ese comportamiento básico, el rigor se refiere a una lectura que hace intervenir en la gramaticalidad anterior, las distinciones regidas por la lógica diferencial, que contradiciendo "el todo o nada" de la lógica de la identidad, prefieren el "casi todo" deconstructivo: la contingencia del lenguaje. En la consciencia de la contingencia de la lengua se manifiesta el rigor de toda interpretación singular. (Véase: **Excursus: La contingencia del ser del lenguaje**, al final del capítulo 5)

5.9 El gesto crítico de la diferencia

La tarea crítica que se da en toda interpretación posee a. una dimensión ética y también política; es parte del b. proyecto de secularización del discurso sobre la verdad (hace de los individuos el punto de partida de una decisión sobre

la verdad, sobre lo existente y sobre el lenguaje aunque el derecho que puede el hombre reclamar sobre la decisión jamás sea llamado a declarar³⁴); posee por igual c. una dimensión epistemológica. Es decir, afecta la relación entre la decisión, el interés sobre el mundo y así los saberes y el sujeto de conocimiento: afecta lo que llamamos experiencia cognoscitiva. Debe buscarse a través del lenguaje de la crítica otro, u otros, modelos para **problematizar la generalidad de la teoría**, con el fin de evitar el problema de la necesidad de la ley, en relación con la lengua, que acabaría con el problema de la interpretación al decretar reglas precisas para la referencia y la representación, necesidad que Hobbes ya había predicho³⁵.

5.10 Formas de problematizar la generalidad de la interpretación.

Sin duda, de la generalidad de la interpretación podemos decir que es un problema filosófico. Más, si y sólo si, al renunciar al modelo dual (intérprete y texto), el acto interpretativo, lejos de constituirse (legitimación por normas) como tal, se piensa desde las consideraciones que la condición problemática de las relaciones entre el pensamiento y la lengua, imponen. Sin olvidar que estas relaciones están atravesadas por la historia.³⁶ Así, en lugar de forzar la

³⁴ Preguntarse sobre esta decisión es lo que Heidegger, en textos muy específicos, conduce.

³⁵ Ver: Hobbes, Leviathan, cap. 26; Elements of Law, II, cap. 10, pág. 8

³⁶ Derrida, sin embargo, lo expuso precisamente al revés: son las relaciones entre el pensamiento y la lengua las que atraviesan eso que llamamos historia: es decir, un relato

interpretación a con-formarse a un modelo regulativo, el deconstructivismo introdujo la problematización desde las prácticas diferenciales del discurso.

5.10.1 La retoricidad del lenguaje.

Si la retoricidad pertenece a la generalidad del lenguaje (a la lengua: en la terminología de Saussure; al todo del lenguaje: según el holismo de Quine), a la vez habrá que reconocer, que se manifiesta como un orden típico del discurso (singularidad). Es, en sentido estricto, un fenómeno práctico de la discursividad. Su valor parece ser más bien diferencial (distribución por regímenes de saber, distribuye hablantes y lectores, original y derivadas), que funcional (estructural o sistémico). Las prácticas discursivas son efectos de la retórica que atraviesa los comportamientos verbales. Por lo consiguiente, el hablante que hace uso de la distribución retórica, lo realiza sin necesidad ni posibilidad de conocer (responder a las preguntas por su origen e identidad) los motivos de la misma. En razón de su condición inmotivada y desontologizada, la retoricidad posee la cualidad de problematizar el discurso en lo referente a su relación con la verdad. La confusión entre verdad, identidad y conocimiento que parece estar a la base de la teoría clásica del conocimiento, pudo ser puesta de manifiesto precisamente cuando Nietzsche, en La voluntad de poderío, llevó hasta sus últimas consecuencias, la metáfora gobernada a su vez por la contingencia en la relación entre los anteriores. Ver: Posiciones, pág.74; De la gramatología, pág.3.

del yo y del mundo. La metáfora y la sinécdoque, por sí solas, permiten explicar casi toda la estructura argumentativa de la epistemología de los siglos XVII y XVIII, sostuvo Nietzsche en el libro mencionado. Curiosamente los filósofos que, creyendo hacer un uso deliberado de una función de la lengua que les permitía construir imágenes y mundos con palabras, fueron, en realidad, utilizados por ella (tiranía de la gramática), serían, no obstante, los primeros (Kant, pongo por caso) en advertir el poder paradójico y desestructurante del lenguaje.³⁷

Por cierto que la retórica - como saber de la retoricidad- no ha dado lugar a ninguna síntesis importante, ni teórica ni genealógica, aunque la antigüedad elaboró retóricas que iban más allá de la elocutio, profundizando en la caracterización del sintagma, del discurso, antes que en el tropo. La ausencia de una teoría puede apuntar quizás a las dificultades de un objeto que sólo se manifiesta en formas diferenciales, singulares. Tal vez, esta ausencia revela una suerte de punto ciego del discurso: allí donde lo retórico del lenguaje se erige como segunda lengua, como metalenguaje para explicarse a sí mismo, al punto de cuestionar la oportunidad de la teoría, de su universalidad y sus nexos con la verdad. Quizás -¿por qué no?- porque su

³⁷ En el prólogo a la segunda edición de la Crítica del juicio, se estima que el pensamiento puede constituir mundos que el conocimiento y la verdad no pueden garantizar. Aquí el pensamiento es, efectivamente, un dominio lingüístico sin garantías de certeza fenomenológica. Esta última es la condición de la retoricidad, la no legitimidad epistémica.

postulación desde la filosofía podría -haciendo uso de las fuerzas distributivas que animan la retoricidad- modificar las políticas actuales mediante las cuales se instrumentaliza lo filosófico, y con ello el sentido y el valor de la filosofía en la actualidad. El rechazo a la retórica quedaría así calificado como el pensamiento que no quiere reconocer la sobredeterminación (política, ética, orgánica-sobredeterminación inscrita en un cierto expresionismo del lenguaje-, histórica, religiosa, mítica, etc.) en las relaciones entre el pensamiento y la lengua.

Con cierta maravillosa previsión la retórica antigua (Cicerón, Quintiliano) fundó una primera teoría de la "escritura". Barthes refiere que se trata de una suerte de propedéutica del escritor, con el fin de evitar el miedo a la página en blanco, a la palabrería, a la logorrea. Quintiliano será el primero que se preocupe por las diferencias entre el pensamiento y la escritura. Barthes refiere que en *De institutione oratoria*, a pesar del título que parece estar orientado a la parte persuasiva del arte retórico, Quintiliano recomienda, muy sensiblemente que "la escritura debe mantenerse ligada, no a la voz, sino a la mano, al músculo".³⁸ La diferencia entre la escritura y el pensamiento, la forma en que la primera detiene al pensamiento, lo corrige, le da un respiro y a la vez lo somete a sus exigencias, nos habla, a siglos de distancia, de un saber y una práctica que vieron en la retoricidad -como

³⁸ Barthes Roland, La antigua retórica, pág. 21

mucho tiempo después hará el pensamiento de la diferencia- una forma distinta de explicar las relaciones entre el pensamiento y la lengua. Sin hacer la investigación histórica apropiada, es difícil saber porqué esta orientación resultó mucho menos exitosa que la platónica, para dejar herederos: indudablemente podemos hacer de ella un motivo de revisión y exámen.

La nueva retórica, por su parte -como teoría tropológica de la argumentación y del discurso- permite trazar lo retórico del discurso, aquello que siendo un rasgo, una condición, una cualidad de la escritura, es mucho más. Es aquello que gobierna las sobredeterminaciones, que controla la economía de fuerzas (una suerte de sobrecivilización, según Barthes), bajo la cual somos conducidos a relacionarnos con nosotros, con los otros y siempre en el lenguaje. Aquello que, a través de prácticas pone de manifiesto la soberanía (Kurosis, le llama Gorgias), del discurso, y aquello, también, en cuyo nombre es posible definir otras historias, otras sociedades, sin deshacer las que son reconocidas en otros niveles. Lo retórico es esta suerte de artefacto, una máquina sutilmente armada, un árbol de operaciones, un "programa" destinado a producir discurso. Pero, sobretodo un "arte": ciertas técnicas combinadas con saberes muy especializados y una subjetividad determinada a su objeto.³⁹

³⁹ ¿En qué consistiría una nueva retórica? A continuación se ofrece unas cuantas consideraciones generales: 1. Se trataría de una teoría de la argumentación, de una tropología y no de una estética (que tuviera que ver con lo bello del discurso); 2. Sería un saber del discurso, de la materialidad del

Este dominio teórico es también histórico: ya que toda economía tiene una historia, será preciso sumar a la taxonomía y a la teoría, una genealogía de la retórica, o si se prefiere, de la interpretación (relaciones entre el pensamiento y la retórica).

Pero, ¿es esto lo que se espera de una teoría general de la interpretación? ¿Una teoría general debe ser reducida a una retórica? No, definitivamente. Más este "no" tiene diversos sentidos. Por ejemplo: ¿hasta que punto puede hablarse de "reducción a la retórica" si ésta no es otra cosa que fuerzas en acción en la discursividad? O también, el saber retórico, tropológico, que se preocupa no por el estilo sino por la forma en que se constituye la verdad y lo que se llama lo existente, esto es, de investigar el horizonte humano y lingüístico de nuestro mundo, ¿puede hacer algo más que trazar una historia pasada? ¿Puede este artefacto producir un futuro? Pero, ciertamente, éstos son problemas, no respuestas.

discurso y sus relaciones con la verdad;3.Se ubicaría en el vacío dejado entre lo verdadero y lo falso, en las prácticas de libertad del discurso,es decir sería una retórica pragmática;4.Incluiría la paradoja como una operación de sentido o relación con la verdad, con la siguiente virtud:por su fuerza haría de la pareja persuasión/conocimiento, una relación sustituible e intercambiable en sus términos y en los valores que reclama;5.Re-analizaría los tropos conocidos, reubicándolos en función de sus vínculos internos y sus relaciones históricas;6.Plantearía una nueva distribución de lo filosófico y el resto de los discursos, sobre la historia de las anteriores. Como se dice en el cuerpo del texto, esto no podrá desarrollarse sino después de considerar seriamente cómo ha sido entendida y utilizada, la retórica antigua.

Como sea, es preciso relatar esta historia de la retórica, del programa en que se adaptó y las formas en que en ella se dieron a interpretar las leyes del discurso, la producción y transmisión del sentido, la operatividad de la verdad, antes de destinarla al olvido por inservible.

5.10.2 El problema de la interpretación visto desde la calculabilidad del lenguaje.

La interpretación considerada desde su problematicidad tradicional (intérprete/texto) parece implicar una jerarquización del sentido (presencia del mundo para el sujeto), sobre la significación (entidad derivada, ya sea como representación, comunicación, o expresión). Los intentos formales para calcular la significación y predecir los actos de habla, y así gobernar el comportamiento del discurso en general, no consiguen abandonar el primado del sentido, y en consecuencia de la acción constituidora que lo hace practicable, sobre la actividad de producción del significado. No sólo se dificulta la calculabilidad, ante las fuerzas diferenciales y la sobredeterminación: la demanda formal de calculabilidad, se puede volver un obstáculo para la inteligibilidad de la economía de la interpretación misma. Por lo tanto, habría que concluir, no basta con reducir la distinción entre sentido y significación, como tampoco basta abandonar la pareja intérprete/texto, debe intentarse desestructurar los vínculos que las vuelven obligatorias al pensamiento de la interpretación. Es suficiente enfatizar, que la desestructuración, si se emprende, tendrá que

considerar la retoricidad como aquello que hizo practicable la sustitución del modelo epistemológico sujeto/objeto, por el de intérprete/texto, intercambiando sus contenidos semánticos. Lo mismo puede decirse de la distinción entre sentido y significado, calcada, aparentemente, del modelo universal/singular.

Se han presentado otros posibles acercamientos a la problematicidad que implica la teoría de la interpretación, fuera del formalismo y del modelo de la calculabilidad de la significación; ninguno de ellos es insignificante o prescindible. Así, por ejemplo, la historia de la hermenéutica en este último siglo muestra una polarización creciente respecto al problema de la interpretación. Por un lado tenemos un enfoque universalista, por el otro una visión contextualista. Ambos, sin embargo, parten del modelo comunicacional para explicar el lenguaje, aunque ambas presentan complicaciones peculiares. Una de estas tesis tiene que ver justamente con el problema de la actualidad del acto verbal. En su lectura deconstructiva de los textos de Austin, Searle, Husserl y Hegel, así como de las afirmaciones platónicas sobre el lenguaje, demuestra Derrida como los muchos empeños por dar con una taxonomía de los enunciados y con las reglas que gobiernan la iterabilidad de los mismos, parecen hacerlos concluir que serían, estas normatividades, una posibilidad estructural del habla gobernada por reglas. Sin embargo, al mismo tiempo y paradójicamente sostiene que la idea de un orden transtemporal del habla es imposible.

Derrida somete a un examen exhaustivo la creencia en que toda repetición es repetición de lo mismo, con lo cual desestructura la idea que sostiene que toda iterabilidad gobierna el paso de la ley al acto, este último como realización de la primera. Por otra parte, de acuerdo a su propuesta teórica, tampoco es posible sostener, sin problemas, la copresencia indiscutible del autor y el lector que permite precisar el acto mismo de escritura como la confirmación vía la actualidad derivada de una lectura: esta copresencia no deja de ser una promesa del lenguaje, y por tanto está regida por la propia historicidad del discurso que la noción de presencia hace innecesaria u olvida. La temporalidad del habla que socava la noción de copresencia entre emisor y receptor, es lo que está en juego. Hay que ver si es efectivamente la temporalidad la que rompe con los límites que tanto el contexto, como el evento y la firma fijan a la escritura y al texto. La temporalidad pone entre paréntesis o suspende el valor y el sentido de la noción de presencia (el interés para mí, típicamente occidental), ciertamente, garantía de la identidad de la obra consigo misma. Puede haber, sin embargo, una construcción sistemática de textos (lecturas) pese a la idea de una historicidad reveladora de la imposibilidad interpretativa como trastornadora del sentido y valor de la interpretación en general.

El examen (deconstrucción) del paradigma reflexivo de la lengua (del regreso especular al punto de partida), en

función en el proyecto de reconstrucción del sentido y valor original de la palabra o de la intención auténtica, fue llevado a cabo por Derrida. El encontró que la interpretación, en principio singular y nominalista, está obstaculizada por la legibilidad de la misma, por ese mundo de la comunicación cuyas reglas y cuya ley deben instituirse. La legibilidad pertenece a la ley tanto como al lenguaje, a la historia como al sistema: lejos de explicarse a partir de una normatividad autogeneradora, genera más bien la puesta en cuestión de su generación. A partir de la legibilidad le fue posible desestructurar la idea de "reconstrucción del sentido", así como de "autenticidad del sentido", presas ambas de una hermenéutica ontologizante.

Falta decir que el enfoque universalista al igual que toda hermenéutica considera "evidente" la cuestión del ser del lenguaje (las sospechas de las que Foucault hablaba en Nietzsche, Marx, Freud), cuando en realidad, es el efecto de una muy vieja interpretación sobre el mismo. Entronca con cierta preocupación que encontramos en el romanticismo que sostiene esta búsqueda de la esencia de lo lingüístico en la comunicación, como solución a la oposición entre expresión y representación. Se presupone estética o estetizante en su preocupación por hacer del lenguaje ese vehículo idóneo de la producción e intercambio de significación. No toma en cuenta, lo que la noción de experiencia retórica hace a la pregunta por el ser del lenguaje. Si experiencia es a la manera de Foucault, una actividad por la cual se conforma un sujeto, un

saber determinado y ciertas reglas o sistema de normas, entonces la pregunta adquiere, desde la óptica de una experiencia retórica, mayor importancia. Se pondrá en cuestión la noción misma de "ser del lenguaje", así como sus relaciones con la verdad y los nexos que establece con el sujeto hablante.

El contextualismo a su vez plantea lo histórico del acontecimiento de lectura, de interpretación o de lenguaje, como un cierto afuera. Por esta lógica, lo propiamente singular del acontecimiento, no le pertenece al discurso, si no a la historia. No sería el contexto, lo que en esta orientación se agrega, y resulta interesante: sino los límites del texto los que precisan revisión. Las relaciones dentro/fuera del texto son las que deben revisarse.

Si, en la primera orientación el acto de lenguaje se ve reducido a la comunicación, vía el modelo informático, donde propiamente hablando, ya no hay texto pero si originalidad de sentido; en la segunda opción, falta poner en cuestión la idea de texto como "lo dado".

5.10.3 El enfoque problematizador de la diferencia.

Ha sido desde el pensamiento de la diferencia que hemos leído el punto anterior: así, no es lo mismo universalidad de la interpretación que una teoría general de la interpretación. A lo sumo la generalidad es paradójica, mientras que la idea de universalidad es arrogantemente "humana, demasiado humana". Pero, por sobre todo lo anterior, lo que debe preguntarse es si no puede hablarse de

interpretación sin recurrir al modelo simplificado de la comunicación. Y con él a la relación entre el hablante, o el acto individual comunicante y el lenguaje, entendido como estructura o reglas generales. O, como planteó Saussure, parole/langue. La presuposición de lo comunicativo como ley de la lengua es lo que debe abrirse, sin dilación, a la crítica. Derrida da las siguientes indicaciones al respecto:

5.10.3.a la comunicación no es un medio de transporte del sentido, el intercambio de las intenciones y el querer-decir, el resultado transparente de las relaciones sociales, sino "el despliegue histórico...de una escritura general de la cual el sistema del habla, de la conciencia, del sentido, de la presencia, de la verdad, etc., no sería sino un efecto, que como tal debe ser analizado"⁴⁰;

5.10.3.b la comunicación es excedida por la intervención de la escritura ("diseminación que no puede reducirse a una polisemia"), la escritura se "lee", dice Derrida, no procede como un desciframiento hermenéutico que conduce hacia un resultado homogéneo que fuera el sentido o la verdad originaria.

5.10.3.c así la deconstrucción del sentido y del valor (comunicabilidad) de la noción filosófica de escritura no es sino una "lectura" nietzscheana, es decir que invierte la jerarquía y el orden de subordinación de los términos en juego) de la oposición de los conceptos metafísicos (presencia/ausencia, habla/escritura) llevada hasta sus

⁴⁰ Derrida Jacques, Márgenes de la filosofía, pág 371.

últimas consecuencias (a esto se refiere Derrida como operar "un desplazamiento general del sistema")

5.10.3.d la deconstrucción de la noción de escritura practica una "ciencia doble", interviniendo críticamente en el campo de las oposiciones que critica, opera un desplazamiento en el campo semántico tradicional que gobierna a la escritura y la hace dependiente de la comunicación. De tal suerte que es la noción general de escritura la que deconstruye a la de comunicación.

La comunicación, tras la intervención política de la noción de escritura en general, no se torna imposible. Más bien, se ve limitada por lo insaturable del contexto, por la indecidibilidad del acto verbal o sus límites, y la irrepresentabilidad que gobierna toda firma, así como por las relaciones sociales heterogéneas, las fuerzas no discursivas que actúan gobernando los intercambios y las sustituciones. Derrida agrega que la deconstrucción es un trabajo que no "consiste en pasar de un concepto a otro (estableciendo la naturalidad de la derivación), sino invertir y desplazar un orden conceptual... (que) comporta predicados que le han sido subordinados, excluidos o guardados en reserva por fuerzas y según necesidades que hay que analizar"⁴ Ahora bien, es importante recordar que la comunicación como límite u horizonte de la lengua no se abandona, si así fuera esta toma de decisión ya no respetará el proyecto político de la deconstrucción. Para que la intervención crítica que la anima

⁴ op.cit., pág 372

sea exitosa, la comunicación debe permanecer como horizonte del sentido pero desplazada su operatividad de la ontología a la historia de la filosofía.

5.10.4 La traductibilidad

En la historia del pensamiento occidental, la retórica fue el único pensamiento riguroso sobre el lenguaje que no necesariamente recurrió al modelo de la comunicación. No siempre, y no siempre con la misma competencia, ha de agregarse, pero, en sus últimas contribuciones, transformadas sus estrategias en una tropología y no únicamente en reglas para el convencimiento y la persuasión, tiene mucho que decir.

Otro tanto puede decirse del modelo de la traducción, ese modelo que Benjamin ⁴² definía fuera de la esfera de influencia tanto de la comunicación como de la afirmación ⁴³, como una forma que pone en relación dos lenguas ⁴⁴, a la vez que participa de la supervivencia (modificada, en la diferencia) del original, que a través de la traducción pierde su relación con el sentido (extralingüístico). La traducción que es algo más que comunicación surge cuando la

⁴² Benjamin Walter, "La tarea del traductor", en Benjamin W., Ensayos escogidos.

⁴³ "Su razón de ser fundamental -escribe a propósito de la traducción- no es la comunicación ni la afirmación. Y sin embargo la traducción que se propusiera desempeñar la función de intermediario sólo podría transmitir una comunicación, es decir, algo que carece de importancia", Benjamin, op.cit., pág 77.

⁴⁴ Sin embargo este vínculo entre lengua y lengua no implica mimesis, copia, sino que la supervivencia de una lengua en otra, hace modificar la primera de ellas.

obra sobrevive y alcanza "su expansión póstuma más vasta y siempre renovada"⁴⁵. La traducción se abre a la diferencia.

En ese mismo ensayo, pensado por el filósofo alemán para servir como ensayo preliminar a su traducción de Baudelaire, se insiste que la traducción, no explicada a partir de la semejanza, hace posible pensar las relaciones del lenguaje con lo que el no es (lenguaje puro o simplemente lo otro de la lengua), al permitir distinguir en la intención significativa lo entendido y el modo de entender.⁴⁶ Lo entendido es "sin duda idéntico", pero el modo de entenderlo en las dos diferentes lenguas ligadas por la traducción, no lo es. En puridad de razones, la traducción que pretendidamente vincula dos lenguas, en realidad solo alcanza a mostrar sus diferencias. Lo cual no quiere decir que la traducción sea imposible; pero, tampoco lo contrario. La traducción, eso sí, no puede explicarse a través de la dialéctica. Como se decía más arriba recordando lo que Derrida reconocía sobre la deconstrucción: la indecidibilidad es la piedra de toque de toda lectura. Finalmente la traducción no es sino "un procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua"⁴⁷. Para comprender esta singularidad sólo se dispone de medios igualmente transitorios y provisionales, sin solución permanente, sin reglas que administren la relación entre lo universal y lo singular. Así, la noción benjamina de

⁴⁵ op.cit., pág 79.

⁴⁶ op.cit., pág 81.

⁴⁷ op.cit., pág 82

intraducibilidad, similar a la indecidibilidad, señala el principal problema de la absoluta singularidad. Por ejemplo el hecho de que toda traducción trasplanta el original a un ámbito lingüístico más definitivo siempre que el propio original que está abierto, esencialmente escribe Benjamin, a la traductibilidad total: se trata de una suprema ironía (no sólo es una paradoja, sino que desestabiliza la idea de original que hace posible pensar en la traducción, porque en sentido estricto no hay más original que a la luz de la traducción o la copia). Esta ironía de la intraducibilidad, es la gran prueba de fuerza del lenguaje.

Se dice que el modo de entender es singular, esto es (en el ejemplo propuesto por Benjamin: el caso de Brot (en alemán) y Pain (palabra francesa), contradictorio en los dos vocablos, pero se complementa en las dos lenguas de las que proceden. En ellas se complementa la forma de pensar en relación con lo pensado.⁴⁸ Esta capacidad de completud se realiza hasta el fin mesiánico de sus historias. Fin que obviamente sólo está anunciado como promesa. la completud es por tanto imposible. Ahora bien, lo interesante no es esta teología lingüística sino la forma en que intervienen sus conceptos sobre la teoría romántica de la lengua (Schlegel y Schleiermacher, particularmente). Esta estrategia interpretativa permite llevar hasta sus últimas consecuencias la noción capital de intencionalidad y desarticular sus certidumbres. En Benjamin este tema está relacionado con el

⁴⁸ op.cit., pág 81.

núcleo de intraductibilidad de toda obra, o de toda idea de obra. Esta, a su vez es expresada de la siguiente manera: "La intención de la traducción no persigue solamente una finalidad distinta de la que tiene la creación literaria, es decir el conjunto de un idioma a partir de una obra de arte única escrita en una lengua extranjera, sino que también es diferente ella misma, porque mientras la intención de un autor es natural, primitiva e intuitiva, la del traductor es derivada ideológica y definitiva"⁴⁹

Si existiese una lengua de la verdad cuya intención fuera posible reencontrar, sería ciertamente parte de la labor del filósofo, pero la única perfección a la que éste debiera aspirar "permanece latente en el fondo de la traducción". La traducción parece bien imposible. El sentido del original es la significación literaria de este sentido, es una relación muy determinada con el original, no se encuentra en lo pensado sino que es adquirida en la misma proporción en que lo pensado se halla vinculado con la manera de pensar en la palabra específica.⁵⁰ La traducción, en su propósito de comunicar algo, debe prescindir del sentido y el original sólo le es imprescindible en la medida en que se haya liberado de la diciplina de la comunicación. Así la relación del traductor con la obra es de lenguaje a lenguaje, en la que está ausente la necesidad de declarar algo.

⁴⁹ op.cit., pág 83

⁵⁰ op.cit., pág 84

La traducción critica la intencionalidad tanto como el modelo de la mimesis para pensar la derivación del original hacia el texto traducido. La crítica y la traducción son captadas en el gesto que Benjamin llama irónico, ya que anula la estabilidad del original. Sin la mediación del sentido, escribe Benjamin, y mediante la canonización de una versión teórica o traducida, se hace aparecer la exigencia permanente de una nueva versión. Comprender el original desde la traducción -al igual que la comunicación desde la escritura o no la lengua desde la comunicación- es desautorizar las pretensiones del sentido único (si se habla es porque se tiene algo que comunicar, exclama Habermas), original y homogéneo correspondiendo a una intención también original. Desde la perspectiva de Benjamin habría un lenguaje enteramente libre de la ilusión del significado y el se hace pensable desde la traducción. Esta promesa no es gratificante ni liberadora: es esencialmente destructiva, y está dada en el lenguaje mismo, no se refiere a ninguna experiencia subjetiva. Este anuncio se da cuando se dice que el lenguaje no posee autoridad epistémica para hablar de la verdad del mundo, cuando se manifiesta la disparidad entre retórica y gramática y la imposibilidad de marcarles una precedencia segura, una en relación a la otra. Aunque la **función** significante es intencional, no es absolutamente seguro que el **modo** (la manera en que en el discurso - práctico, histórico, político a la vez- se produce la significación) de significar sea intencional. Sólo se

entiende esto cuando se distingue entre la gramática, que controla a la palabra y el significado, haciendo perder el control a la primera del segundo. Por ejemplo, así se explica la sustitución de "a" por "e" en el vocablo diferencia, propuesta derridiana, que hace desaparecer el significado y hace perder el control sobre el mismo, introduciendo la posibilidad técnica de que la palabra ponga en entredicho el significado aceptado de ella misma.

5.11 ¿Una nueva modalidad general de la teoría ?

Respecto a la teoría general de la interpretación esta no busca ni determina una posición respecto al lenguaje, un presupuesto que orientara cualquier investigación posterior. Precisamente, son los presupuestos sobre la naturaleza del lenguaje los que son buscados en sus respectivos enunciados y problematizados. Lo general de la teoría se refiere al espacio general de la escritura, es decir al despliegue de la misma. Sus problemas son de orden distinto.

En el lugar de la universalización de la interpretación o del contextualismo interpretativo, ambos dependientes de un modelo comunicacional (dual: reglas/hablante, lenguaje/acción, etc.) del acto de interpretación, el pensamiento de la diferencia propone formas a partir de las cuales puede problematizarse la tradición, o la manera en que la tradición ha hablado de la relación entre el lenguaje y todo lo que él no es. Perseguido por Paul de Man con gran acuciosidad, el motivo de la traducción es una suerte de figura que problematiza, que interviene la teoría anterior.

Habría lugar a plantear que problematizar hace intervenir una política (pero no en el sentido de la dominación de unos hombres por otros, o la dominación de la palabra, sino en lo político de toda retoricidad, que implica fuerzas desiguales) y una ética de la interpretación, ambas dependientes de la laicización del discurso sobre la verdad. Esto es, se trata de dimensiones filosóficas de la interpretación.

La interpretación, pensada desde la retórica, y ésta, a su vez, reutilizada estratégicamente por el filósofo, adquirió nuevos sentidos, para aquellos que tuvieron el tino de leer en Nietzsche no al nihilista, pero sí al filólogo. Heidegger así lo hizo cuando recurrió a este otro Nietzsche en sus lecturas de Aristóteles y de Kant, ambas ejemplos inmejorables de la interpretación heideggeriana de las dificultades y riqueza filosófica de los actos interpretativos.

La retórica, verdadero imperio más vasto -en tanto no respeta las fronteras impuestas por el pensamiento racional- de muy larga duración (desde Gorgias hasta Nietzsche), desborda los marcos de la ciencia y de la reflexión históricas al punto de cuestionar la historia misma (la historicidad y la cientificidad del pensamiento), tal y cómo nos son enseñadas en la escuela.

El desprecio hacia ella, atestiguado desde muchos frentes, participaría del rechazo generalizado a la diferencia y la multiplicidad, según notábamos en la página

136, y a la imposibilidad de suspender, al menos por un momento, el derecho que el hombre se confiere a sí mismo sobre el lenguaje y lo existente. Cualesquiera hayan sido las variaciones internas de la retórica (recordando que ella también cuestiona la distinción del adentro y el afuera), da acceso a una "sobrecivilización"⁵¹: la retórica occidental ha sido la única práctica (con la gramática nacida tras ella) a través de la cual nuestra sociedad ha reconocido el lenguaje como problema, y no algo que le pertenece al hombre por naturaleza o por derecho. La soberanía (kurosis, como dice Gorgias⁵²) del lenguaje, de la palabra, que era también un "señorío", un dominio (presidiendo a pesar de cambios históricos diversos y cambios de pensamientos), y que existe, a pesar de la variación y el cambio, para cada sociedad, permite pensar si no se trata de una identidad taxinómica, de un orden detrás de la multiplicidad histórica de los órdenes. Habría que considerar esta soberanía como una socio-lógica, tal vez a la manera que Foucault refería en Las palabras y las cosas, idea en la cual fue precedido por Levi Strauss, Mauss y Durkheim.

En nombre de esta soberanía es posible definir otra historia, otras sociedades dentro de sociedades, sin deshacer las que son reconocidas en otros niveles. Hablaríamos de

⁵¹ Barthes Roland, Investigaciones retóricas. I, La Antigua retórica, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974.

⁵² "La palabra es un poderoso soberano, que con un pequeñísimo y muy invisible cuerpo realiza empresas absolutamente divinas", en Gorgias, Fragments y testimonios, Buenos Aires, Aguilar, 1980; pág 88.

otros saberes, de otras técnicas, otras prácticas y otras formas de subjetividad; en suma, de otras experiencias de lo humano. Se prometería una suerte de historia otra, que pudiera escribirse en su nombre.

La retórica -en términos sistemáticos y no estetizantes⁵³- será ese artefacto, esa "máquina sutilmente armada"⁵⁴, un árbol de operaciones, un "programa"⁵⁵ no (no sólo: ya que lo retórico gobierna igualmente el lenguaje de la explicación) destinado a producir el discurso, pero a explicar cómo se produce.

Este bien podría ser el proyecto de una teoría general de la interpretación, en tanto que lo general que pretendería explicar pertenece a la soberanía de las reglas retóricas, esto es sin validez para hablar de otra cosa que no fuera el propio lenguaje. Como dije, su pertinencia es discutible; pero sólo refiriéndonos al proyecto retórico para el lenguaje y la verdad, como hemos visto, podemos renunciar a él, y no como la tradición ha hecho, olvidar por completo a la retórica y relegarla al "estilo", al afeite y al adorno

⁵³ Estetizante en el sentido de la búsqueda de juegos de lenguaje diferentes sólo por el placer que pueden conllevar.

⁵⁴ Barthes R., op. cit., pág 12.

⁵⁵ Programa distinto a estructura o sistema, sin embargo. Como ya aparece en los "modistas" del siglo XII, la lengua es una estructura y ella está garantizada por la estructura del ser y por la de la mente. Hay, pues, una gramática universal (contrariamente a lo que se creía: que habían tantas gramáticas como lenguas). La gramática es una, e incluso a la sustancia, en todas las lenguas, aunque pueda variar en accidentes. No es pues el gramático, es el filósofo quien, mediante el examen de la naturaleza de las cosas, descubre la gramática, decían los modistas. Luego Chomsky sostendrá lo mismo, y Hjelmslev, en la lingüística.

innecesario, o a la persuasión y al convencimiento como acción sobre los otros desde un centro perfectamente conciente de sus capacidades. Este es el primer paso sistemático.

Desde que hemos comenzado a reflexionar sobre el lenguaje a raíz de muy precisas dificultades en el desarrollo de procesos jurídicos de propiedad (485 a.c.), (y ésta es una manera de contar la historia de la retórica; existen otras), desde Gorgias de Leontium en adelante, otra historia se planteó.

Esta historia está aún en vías de hacerse; su sistematicidad, si la hubiera, parece conducirnos a una especie de lógica de lo otro, de ese **pensamiento salvaje** del que Levi- Strauss habló, y de la necesidad de dejar hablar al otro. Derrida empero prefiere referirse a una historia de la verdad otra, que estratégicamente interviene la historia canonizada de la verdad, y que no necesariamente, es más verdadera. La voz del otro que la relataría no está aún; el otro todavía está por llegar, y también su historia de la verdad, ya que al menos tiene el derecho de no ser un simple suplemento del sujeto de la historia primera, sino un suplemento que desestabiliza nuestra capacidad de decir lo otro.

A reserva de concluir con mayor y mejor profundidad en la sección correspondiente, debiera poderse presentar una versión que correspondiera a este último capítulo. Primero, unas pocas aclaraciones generales: la condición retórica del

discurso, que desborda las fronteras del lenguaje, en sentido estricto, al igual que la condición traducible de lo discursivo, permiten problematizar las declaraciones sobre las relaciones entre el pensamiento y la lengua que, a lo largo de este trabajo se ha nombrado como interpretación.

La interpretación, por ende, como problema teórico, a través de sus maneras de problematizar el discurso, tiene la virtud de atisbar e intervenir las formas de selección y distribución de los discursos en la actualidad, discursos institucionalizados y también prácticas de la libertad. Capacidad de intervención no quiere decir más que eso: el resultado puede ser tan malo, o tan bueno, como lo criticado. Pero, poder ver, oír, e intervenir esta **sobrecivilización**, está posibilidad de lo otro, posee, cuando menos, el atractivo de todo viaje a lo desconocido.

A MODO DE CONCLUSION:

Completado el itinerario del viaje teórico, cuyo protocolo se reseñaba en la Introducción, y que, a la inversa de lo que pudiera pensarse, no nos autoriza (aunque lo quisiéramos) concluir algo terminante -algo que clausurara la problematicidad expuesta, quizás en función de esa lógica nómada que sostiene como el poema de Machado que "se hace camino al andar"-, se arriesgará, pese a todo, y a título muy provisional, lo que viene a continuación. Tras lo cual, tal vez sea pertinente trazar finalmente una conclusión, de esta conclusión.

1. En el capítulo 1, que se ocupó de calificar las reflexiones de Jacques Derrida y Paul de Man -aquellas referidas a la problematicidad de la lectura filosófica, entendida no como un acto decodificador y metódico, sino como un ejercicio de interpretación,abierto a sus marcas singulares-, como reflexiones en deuda con un cierto estructuralismo crítico, se arribó a la siguiente conclusión: el pensamiento de la diferencia es más bien un **estilo** que un método crítico.¹ Su muy particular deuda histórica e institucional con el estructuralismo, tomó la forma de una lectura que buscaba, en los textos de la tradición filosófica, los supuestos, metafísicos o de cualquier otra

¹ "(la) deconstrucción no es, en último análisis, un procedimiento metódico o teórico"; Derrida, tras haber reformulado esta sentencia en la casi mayoría de sus textos, finalmente la vuelve a utilizar, esta vez en Espectros de Marx, pág.103.

índole que sostenían los argumentos, así como su peculiar relación con la verdad.² Se trata de un estilo ¹ y no de un método porque éste abarca algo más que una relación con una normatividad: implica prácticas de libertad por las cuales el lector piensa sus relaciones con el texto y la forma de subjetividad que ellas reclaman. En este estilo los supuestos mismos son los que conducen la lectura, es decir la relación entre pensamiento y lengua. La relación entre pensamiento y lengua ocupa el lugar de la relación entre un intérprete y un objeto-texto anterior y definitivamente independiente de él. Se consideró el siguiente límite: ¿es que, acaso, tras la invasión de la teoría ya no es posible leer "ingenuamente"? La filosofía no puede leer ingenuamente no porque su tarea sea leer racionalmente, mostrando la correcta manera de leer, sino porque decir filosofía es decir un juego de lengua determinado, fuera del cual los problemas no aparecen como tales; fuera de los juegos del lenguaje que ella adopta (y una historia de las formas de esta adopción se hace necesaria), la filosofía no sería practicable. Sumado a lo cual, no debemos olvidar que el límite entre la filosofía y otros discursos, o entre la filosofía y la lengua natural, debe ser, sin embargo, revisado continuamente. Ahora bien, el

² "Tanto en su posibilidad como en la experiencia de lo imposible que siempre la habrá constituido, (la deconstrucción) no es nunca ajena al acontecimiento o, sencillamente, a la venida de lo que llega"; op.cit., pág.103.

¹ "(D)istinguir entre todo y casi todo", es -en palabras derridianas- un estilo de lectura antes que metódico, que la deconstrucción comparte con otros discursos críticos y autocríticos (como el marxismo). Derrida: op.cit., pág.103

estatuto que rige estos límites, ¿pertenece o no a lo que llamamos "juegos de lenguaje"? Los pensadores de la diferencia nunca han dejado de sospechar de la "naturalidad" que la filosofía de manual confiere a sus propios límites (históricos y semánticos). Sobre todo en casos singulares - como el de Nietzsche o Heidegger- donde uno de esos límites (fronteras entre lo filosófico y lo literario, retórico o poético) es la posibilidad misma del pensamiento, y otra vez, de la imposibilidad de los límites.

Se diría que la cuestión anterior reclama la necesidad de una cierta ética de la teoría. Seguramente no debe entenderse como una serie de reglas y valores (código) que normarían el desempeño profesional; se trata, más bien, de interrogarnos con respecto a la interpretación como una práctica de libertad, de preguntarnos por la forma y los fines que damos a la relación que se establece, institucionalmente, entre las estrategias de lectura y la economía de las fuerzas diferenciales del lenguaje. Hablamos de una forma de responsabilidad (fuera de la forma jurídica de la misma ⁴) tanto como de una relación con la verdad, que tendrían que ser repensadas (Derrida propone, en sus últimos escritos, la noción de "don" para problematizar la responsabilidad ⁵).

⁴ Es decir que la responsabilidad no es una forma de constitución de la subjetividad, más bien una forma de ejercicio de la misma. Ver, los trabajos derridianos desde La filosofía como institución, Dar el tiempo, y "El trabajo de la deuda" en Espectros de Marx.

⁵ Mismos textos citados.

2. Es a partir de esta deuda con el pensamiento estructuralista -deuda no obstante crítica- en relación con las relaciones entre el pensamiento y la lengua, y con su operación fundamental (la diferencia⁶) que Derrida instrumentará la deconstrucción. El pensamiento deconstructivo considera la interpretación una experiencia que problematiza tanto sus propias deudas teóricas como las del texto en cuestión, las formas mediante las cuales fueron objeto de prácticas de valoración y sentido. El capítulo 2 permitió problematizar lo específicamente filosófico del problema de la interpretación en general y del estilo deconstructivo en particular. Con la reserva de determinar la deconstrucción en el capítulo siguiente.

⁶ La diferencia es una condición sobre la que descansa la acción selectiva y distributiva (de los hablantes, de las palabras, de los discursos) de la lengua tanto como del habla en el estructuralismo saussuriano. Se manifiesta siempre como acción del discurso. En Derrida es utilizada, a su vez, de forma diferencial, ora como una operación de lectura, un estilo de intervención filosófico, ora como la conflictividad que la escritura, como acción no deliberada del pensamiento, impone, a las acciones deliberadas del pensamiento. También, como crisis de la clausura de la interpretación, jugando con las filiaciones semánticas entre diferenciar y diferir, confundidas en la noción diferencia (una diferenciar tanto como una distinción). En diversas oportunidades Derrida se ha interpretado a sí mismo imponiendo un orden a sus investigaciones: ver, pongo por caso, Posiciones, y compararlo con la entrevista que aparece en Jacques Derrida: Acts of Literature, o la que aparece en La escritura y la diferencia, y posteriormente la ubicación de la misma que hace en Espectros de Marx. En esta tesis, no obstante, se ha preferido recuperar la singularidad de sus usos estratégicos, uso a su vez presidido por la diferencia (ni lengua ni habla, sino valor) y rescatar así el carácter distintivo de la diferencia, es decir aquello por lo cual el significado y la interpretación son un valor (un ejercicio de valoración), atemperando así las razones (identidad, sustantividad, etc.) de la filosofía tradicional.

3. Lo que Derrida y de Man se propusieron mediante el proyecto deconstructivo fue singularizar los valores, los privilegios ilegítimos y las estrategias u operaciones significantes a través de los cuales occidente ha descrito su relación con el sentido y la verdad. Esta propuesta es, por tanto, estratégica en relación con la tradición: interviene los textos consagrados. Por lo consiguiente, no abandonaron ni renegaron del racionalismo metafísico, se situaron en él. El riesgo no sería conservar la metafísica, más bien lo contrario: el abandono de la misma sólo podía conducirles al orden totalitario del signo. El peligro en nuestra total repugnancia hacia la metafísica -confesó Derrida⁷- bien puede ser la Ley, esto es, la propia tiranía de toda imposición forzosa de un código.

4. Es en razón de lo anterior que se señala en el capítulo 3 la necesidad de considerar a la interpretación como una actividad marcada profundamente por el conflicto. Conflicto producto de una jerarquización (lo universal y lo singular, entre ley y acto) y operaciones (la selección y distribución entre un pensamiento sobre lo literario -pensamiento light producto de las sensaciones- y lo filosófico -pensamiento fundado en la razón o en la política de las razones) que, aunque impugnables, no dejan de actuar en todo momento dominando la lectura crítica deconstructiva que trata de ponerlos en cuestión.

⁷ Derrida Jacques, Interview, citado en Attridge D., Jacques Derrida: Acts of Literature.

La conflictividad de la interpretación nos habla no tanto de una "causa perdida", de una imposibilidad anidada en el corazón de nuestro sistema de significación, sino, más bien, de lo que Derrida llamó la "interminabilidad de la interpretación", de la necesidad de pensar nuevamente los límites (condiciones generales) de la misma, desde la singularidad del acto interpretativo. A la luz de este capítulo, en el cual se han llevado hasta sus últimas consecuencias auto-cancelantes los límites tradicionales que gobiernan la posibilidad de la interpretación, así como hemos presenciado la auto-cancelación de la apertura total de la interpretación o su imposibilidad, las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje, entre el sentido y la verdad, aparecen acompañadas de una enorme carga problemática, de gran complejidad. Cada lectura exige ser acompañada de consideraciones políticas, morales, etc., que no son vistas como límites del discurso, sino aquello de lo que el discurso está hecho. Convendrá entonces considerar estas relaciones en su verdadera dimensión estratégica, cuyos efectos organizan la historia del pensamiento occidental.

5. El siguiente capítulo lo dedicamos precisamente a esta condición estratégica del discurso. Esta condición del lenguaje, que hace de la escritura una marca no-ontológica de la "discursividad" (por oposición a la facticidad fenomenológica de la "escucha" del acto verbal), y que hemos indicado en el capítulo 4, mostró en el siguiente, su filiación política y retórica. La filiación se obtuvo al

problematizar, desde la retoricidad del lenguaje natural, el poder de la palabra y del signo, y por consiguiente la relación tradicional con la verdad, y desde el poder del discurso, la traductibilidad de la lengua en pensamiento y viceversa. Por ende, se mostró cómo, a través de contrastar (deconstructiva y estratégicamente) la condición retórica del lenguaje con la experiencia misma del discurso; o bien, de apelar a los problemas que resultan de pensar la relación entre el pensamiento y la lengua desde la traductibilidad (la que va desde el pensamiento a la lengua, primero; y ocurre después, entre diversas lenguas), se introduce una nueva genealogía de la interpretación.

6. El problema teórico de la interpretación, se observó, mediante las modalidades deconstructivas de intervención de los supuestos y los efectos del discurso, no escapa a una historia filosófica que es, indudablemente, una herencia. Más bien, se preocupa por preguntarse sobre las relaciones entre la herencia y la verdad, en la confianza de que la filosofía, pese a todas sus restricciones, puede ser un ejercicio de la libertad. Libertad que es el conocimiento de los propios límites, en sus prácticas, y la posibilidad del otro, de la sobrecivilización (en palabras de Barthes).

7. Concluir las conclusiones es, con cierto humor que habrá de perdonárseme, una tarea imposible: siempre quedará algo por revisar, además de algo por agregar. En el primer aspecto, afirmar que la lectura que preside este trabajo sobre la interpretación, lee a su manera, es decir imponiendo

un estilo que pretende deliberadamente no hacer uso de la nomenclatura derridiana, sino buscar una lengua de recambio, que permita, ante la distancia, la extranjería, ver lo que el propio de esas tierras no puede, tanto por el hábito como por la cercanía. Ello me ha permitido distinguir aún más entre "todo y casi todo", punto de partida para reelaborar los problemas de la teoría.

8. "No hay herencia sin llamada a la responsabilidad" ha escrito Derrida. Esto, que vale para sus relaciones con el marxismo, vale también para la deuda que este trabajo admite respecto de la deconstrucción. Una responsabilidad (porque creemos que hay una responsabilidad que no se reduce a lo jurídico) es, también, el efecto de una elaboración: la deconstrucción fue una lectura crítica de las metafísicas de lo propio, del logocentrismo, del lingüisticismo, del fonologismo, de la desmistificación o la desedimentación de la hegemonía autonómica del lenguaje. En el transcurso de este trabajo deconstructivo fueron elaborados nuevos conceptos⁸, que es necesario seguir pensando. Mientras, para Derrida, la reflexión debe darse en nombre de un porvenir, con el fin de cuestionar las determinaciones metafísico-religiosas de la filosofía, desde su propio concepto capital: el futuro mejor y sus relaciones con la tradición, ¿qué podemos hacer nosotros de manera responsable, sino seguir pensando? Pensar, querría aquí decir, no una tarea con un pasado y un futuro, sino con un límite que no nos pertenece.

⁸ Derrida J., Espectros de Marx, pág.107

Pero, otra vez, ¿qué se dice, qué se habla en el vocablo "límite"?

BIBLIOGRAFIA:

- Adorno Theodor W., Actualidad de la filosofía, Barcelona, Paidós, 1991.
- Adorno Theodor W., Dialéctica del Iluminismo, Buenos Aires, Sudamericana, 1969.
- Attridge Derek (ed), Jacques Derrida. Acts of Literature, New York, Routledge, 1992.
- Austin J.L., Como hacer cosas con palabras, Barcelona, Paidós, 1990.
- Austin J.L., Ensayos Filosóficos, comp. por Urmsón y Warnock, Madrid, Revista de Occidente, 1975.
- Austin J.L., How to do things with words, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1962.
- Austin J.L., Sense and Sensibilia, reconstructed from the manuscript notes by G.J. Warnock, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- Austin J.L., Sentido y percepción, reconstruido a partir de notas manuscritas por G.J. Warnock, Madrid, Tecnos, 1981.
- Balibar Etienne, Nombres y lugares de la verdad, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- Barthes Roland, Fragmentos de un discurso amoroso, México, Siglo XXI, 1993.
- Barthes Roland, El susurro del lenguaje, Barcelona, Paidós, 1987.
- Barthes Roland, Lo obvio y lo obtuso, Barcelona, Paidós, 1986.
- Barthes Roland, S/Z, México, Siglo XXI, 1980; 2a. ed.

- Barthes Roland, El grado cero de la escritura, México, Siglo XXI, 1978.
- Barthes Roland, Crítica y verdad, México, Siglo XXI, 1981.
- Barthes Roland, El placer del texto y Lección inaugural, México, Siglo XXI, 1982.
- Barthes Roland, "Drama, poema, novela", en Teoría de conjunto, op.cit.
- Barthes Roland, Investigaciones retóricas I. La antigua retórica, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1974.
- Benjamin Walter, Iluminaciones I, Madrid, Taurus, 1980.
- Benjamin Walter, Sobre el Programa de la Filosofía Futura y otros ensayos, Caracas, Monte Avila Editores, 1970.
- Benjamin Walter, Discursos Interrumpidos I, Madrid, Taurus, 1973.
- Benjamin Walter, "La tarea del traductor", en Ensayos Filosóficos, Buenos Aires, Sur, 1967.
- Benveniste Emile, El vocabulario de las instituciones indoeuropeas, Madrid, Taurus, 1980.
- Benveniste Emile, Problemas de lingüística general I y II, México, Siglo XXI, 1987.
- Beuchot Mauricio, Aspectos históricos de la Semiótica y la Filosofía del lenguaje, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1987, 195 p.
- Beuchot Mauricio, lingüística estructural y filosofía, México, U. La Salle, 1986, 121 p.
- Beuchot Mauricio, La teoría lingüística de F. de Saussure, León, Guanajuato, CEDDICC, 1987, 93 p.

Bloch Ernst, "Proceso y estructura", en de Gandillac Maurice(ed.): Las nociones de estructura y génesis, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975.

Cohen Esther, La palabra inconclusa, México, UNAM, 1991.

Chartier Roger, Sociedad y escritura en la edad moderna, México, Instituto Mora, 1995.

de Gandillac Maurice, Las nociones de estructura y génesis, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975.

Deleuze Gilles, Lógica del sentido, Barcelona, Paidós, 1989.

de Man Paul, Blindness and Insight, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1983, 2a.ed.

de Man Paul, Allegories of Reading, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1979.

de Man Paul, La resistencia a la teoría, Madrid, Visor, 1984.

de Man Paul, The Rethoric of Romanticism, New York, Columbia University Press, 1984.

Derrida Jacques, De la gramatología, México, Siglo XXI, 1986.

Derrida Jacques, De la grammatologie, París, Les Editions de Minuit, 1967.

Derrida Jacques, Of Grammatology, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1979.

Derrida Jacques, La Diseminación, Madrid, Fundamentos, 1975.

Derrida Jacques, Posiciones, Valencia, Pretextos, 1977.

Derrida Jacques, Espolones: los estilos de Nietzsche, Valencia, Pretextos, 1981.

Derrida Jacques, La voz y el fenómeno, Valencia, Pretextos, 1978.

Derrida Jacques, Del espíritu, Valencia, Pretextos, 1989.

- Derrida Jacques, La escritura y la diferencia, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Derrida Jacques, La filosofía como institución, Barcelona, Granica, 1984.
- Derrida Jacques, Márgenes de la filosofía, Madrid, Cátedra, 1989.
- Derrida Jacques, Limited Inc., Illinois, Northwestern University Press, 1990.
- Derrida Jacques, Memorias para Paul de Man, Barcelona, Gedisa, 1989.
- Derrida Jacques, El otro cabo. La democracia para otro día, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992.
- Derrida Jacques, El lenguaje y las instituciones filosóficas, Barcelona, Paidós, 1995.
- Derrida Jacques, Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía, México, Siglo XXI, 1994.
- Derrida Jacques, Dos ensayos, Barcelona, Anagrama, 1972.
- Derrida Jacques, La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. (La retirada de la metáfora. Envíos.), Barcelona, Paidós, 1989.
- Derrida Jacques, "La Differance", en Tel Quel, Teoría de conjunto, op.cit., pp.29-48.
- Derrida Jacques, "Signature, Event, Context", en Limited Inc. pp.1-23; y en A Derrida Reader, pp.82-III.
- Derrida Jacques, "Génesis y Estructura, y la fenomenología", en: Maurice de Gandillac (ed.), Las nociones de estructura y génesis, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975.

Derrida Jacques, "Nos-otros griegos", en Cassin Bárbara (comp.), Nuestros griegos y sus modernos, Buenos Aires, Manantial, 1994.

Derrida Jacques, "La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà", París, 1980.

Derrida Jacques, "La lingüística de Rousseau", en Rousseau J.-J., Ensayo sobre el origen de las lenguas, Buenos Aires, Calden, 1970.

Derrida Jacques, "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" y "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación", en Dos ensayos, Barcelona, Anagrama, 1972.

Derrida Jacques, "¿Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente?", en Grissoni, Políticas de la filosofía, México, FCE, 1982.

Derrida Jacques, "El lenguaje", en Doce lecciones de filosofía, Barcelona, Granica, 1983.

Derrida Jacques, "Los límites de la aniquilación. Hipótesis sobre Benjamin y la "solución final", en el periódico El País, Madrid, edición del día 20 de septiembre de 1990.

Derrida Jacques, "Memorias de ciego: el autorretrato y otras ruinas" (1990), en El Suplemento del periódico La Jornada, México, edición del 24 febrero 1991.

Detienne Marcel y Vernant Jean-Pierre, Las artimañas de la inteligencia, Madrid, Taurus, 1988.

Detienne Marcel, Los maestros de verdad en la Grecia arcaica, Madrid, Taurus, 1982.

- Ferraris Maurizio, "Estética, hermenéutica, epistemología", en Givone Sergio, Historia de la Estética, Madrid, Tecnos, 1990.
- Finkielkraut Alain, La derrota del pensamiento, Barcelona, Anagrama, 1988.
- Fish Stanley, Is there a text in this class?, Massachusetts, Harvard University Press, 1980.
- Foster Hal (ed), La Posmodernidad, Barcelona, Kairos, 1985.
- Foucault Michel, Nietzsche, Marx y Freud, Barcelona, Anagrama, 1981.
- Foucault Michel, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.
- Foucault Michel, La arqueología del saber, México, Siglo XXI, 1982; 8a ed.
- Foucault Michel, Saber y Verdad, Madrid, La Piqueta, 1985.
- Foucault Michel, Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1980.
- Foucault Michel, Resume des cours, 1970-1982, Paris, Julliard, 1989.
- Foucault Michel, Genealogía del racismo, Madrid, La Piqueta, 1992.
- Foucault Michel, El nacimiento de la clínica, México, Siglo XXI, 1966.
- Foucault Michel, El pensamiento del afuera, Valencia, Pre-Textos, 1988.
- Foucault Michel, Raymond Roussel, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

- Foucault Michel, Un diálogo sobre el poder, Madrid, Alianza, 1981.
- Foucault Michel, El discurso del poder, México, Folios ediciones, 1983.
- Foucault Michel, "Distancia, aspecto, origen", en Teoría de conjunto, op.cit.
- Foucault Michel, "La biblioteca fantástica", en Estudios, No.9, México, ITAM, 1987.
- Foucault Michel, El orden del discurso, Barcelona, Tusquets, 1973.
- Foucault Michel, La historia de la locura en la época clásica, México, FCE, 1986; Tomos I y II.
- Foucault Michel, "Crecer y multiplicar", en: Joan Senent-Josa (comp.), Lógica de lo viviente e historia de la biología, Barcelona, Anagrama, 1975.
- Frank Manfred, What is Neostructuralism?, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1989.
- Gadamer Hans-Georg, La razón en la época de la ciencia, Barcelona, Alfa, 1981.
- Gadamer Hans-Georg, La herencia de Europa, Barcelona, Península 1990.
- Gadamer Hans-Georg, Verdad y Método, Salamanca, Sígueme, 1977.
- Gargani Aldo, Crisis de la razón, México, Siglo XXI, 1983.
- Givone Sergio, Historia de la estética, Madrid, Tecnos, 1990.
- Grisoni Dominique (comp.), Políticas de la filosofía, México, FCE, 1982.

- Habermas Jurgen, Historia y crítica de la opinión pública, Barcelona, Gustavo Gili, 1982.
- Habermas Jurgen, El discurso filosófico de la modernidad, Madrid, Taurus, 1989.
- Habermas Jurgen, Critical debates, Ed. por John B. Thompson and D. Held, Cambridge Mass., MIT, 1982.
- Habermas Jurgen, "La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche", Valencia, Teorema No.13, 1977, 49 pp.
- Habermas Jurgen, Conocimiento e interés, Madrid, Taurus, 1982.
- Heidegger Martin, Sendas perdidas (Holzwege), Buenos Aires, Losada, 1969.
- Heidegger Martin, La autoafirmación de la universidad alemana, Madrid, Tecnos, 1989.
- Heidegger Martin, De camino al habla, Barcelona, Odos, 1987.
- Heidegger Martin, Arte y Poesía, México, FCE, 1982.
- Heidegger Martin, La pregunta por la cosa, Buenos Aires, Alfa, 1975.
- Heidegger Martin, "La cosa", en Espacios N°14, publicación del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la U.A. de Puebla, 1989.
- Heidegger Martin, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en Kierkegaard vivo, Sartre, Heidegger, Jaspers y otros, Madrid, Alianza, 1980.
- Humboldt Wilhela von, Sobre el origen de las formas gramaticales, Barcelona, Anagrama, 1972.

- Husserl Edmund, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, México, FCE, 1986.
- Husserl Edmund, Investigaciones Lógicas II, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Jakobson Roman, Arte verbal, signo verbal, tiempo verbal, México, FCE, 1991.
- Jakobson Roman, Fundamentos del lenguaje, Madrid, Ayuso-Pluma coed., 1980.
- Jakobson Roman, "Vida y lenguaje", en Lógica de lo viviente e historia de la biología, Barcelona, Anagrama, 1975; ed. a cargo de Joan Senent-Josa.
- Jameson Fredric, La cárcel del lenguaje, Barcelona, Ariel, 1980.
- Jauss Hans-Robert, La literatura como provocación, Barcelona, Península, 1976.
- Jauss Hans-Robert, Experiencia estética y hermenéutica literaria, Madrid, Taurus, 1986.
- Lacan Jacques, La metáfora del sujeto, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1978.
- Levi-Strauss Claude, Tristes trópicos, Buenos Aires, EUDEBA, 1976.
- Levi-Strauss Claude, Mitológicas I, México, FCE, 1982.
- Levi-Strauss Claude, Antropología estructural, México, Siglo XXI, 1981.
- Luhman Niklas De Georgi Rattaelle, Teoría de la sociedad, México, UIA, 1993.

- Martíarena Oscar, Michel Foucault: Historiador de la subjetividad, México, IPESM-CEM y El Equilibrista coed., 1995.
- Merleau-Ponty Maurice, Filosofía y lenguaje, Buenos Aires, Proteo, 1969.
- Mukarovsky Jan, The word and verbal act, New Haven, Yale University Press, 1977.
- Nietzsche Friedrich, El libro del filósofo, Madrid, Taurus, 1974.
- Nietzsche Friedrich, La voluntad de poderío, Madrid, EDAF, 1981.
- Nietzsche Friedrich, El porvenir de nuestras escuelas, Barcelona, Tusquets, 1977.
- Nietzsche Friedrich, Obras completas, Madrid, Buenos Aires, 1967.
- Nietzsche Friedrich, Ecce homo, Madrid, Alianza editorial, 1980.
- Nietzsche Friedrich, La gaya ciencia, Barcelona, Olañeta editor, 1984.
- Nietzsche Friedrich, La genealogía de la moral, Madrid, Alianza editorial, 1983.
- Nietzsche Friedrich, El nacimiento de la tragedia, Madrid, Alianza editorial, 1973.
- Nietzsche Friedrich, Más allá del bien y del mal, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- Nietzsche Friedrich, El crepúsculo de los ídolos, Madrid, Alianza editorial, 1982.

- Norris Christopher, Deconstruction, Nueva York, Routledge, 1991; revised ed.
- Norris Christopher, What's wrong with postmodernism?, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1990.
- Nicholson Linda, Feminismo/posmodernismo, Buenos Aires, Feminaria, 1992.
- Ong Walter, Oralidad y escritura, México, FCE, 1987.
- Ong Walter, The presence of the word,
- Peirce CH. S., Lecciones sobre el pragmatismo, Madrid, Aguilar, 1978.
- Platón, Diálogos, Madrid, Gredos,
- Rabinow Paul y Dreyfus Hubert, Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, México, UNAM, 1988.
- Rabinow Paul y Dreyfus Hubert, Michel Foucault: Beyond Structuralism and hermeneutics, Chicago, The University of Chicago Press, 1984; 2a. ed.
- Ricoeur Paul, Teoría de la interpretación, México, Siglo XXI, 1995.
- Rorty Richard, Contingencia, ironía y solidaridad, Barcelona, Paidós, 1991.
- Rorty Richard, Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Barcelona, Paidós, 1993.
- Rorty Richard, El giro lingüístico, Barcelona, Paidós, 1983.
- Rousseau Jacques, El origen de las lenguas, Buenos Aires, Calden, 1970.
- Rovatti Pier Aldo, Como la luz tenue. Metáfora y saber., Barcelona, Gedisa, 1990.

- Shell Marc, Dinero, lenguaje y pensamiento, México, FCE, 1985.
- Spivak Gayatri Chakravorty, "Translator Preface", en Of Grammatology, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- Tel Quel Redacción de, Teoría de conjunto, Madrid, Seix Barral, 1971.
- Vattimo Gianni, Ética de la interpretación, Barcelona, Paidós, 1991.
- Vattimo Gianni, Introducción a Heidegger, Barcelona, Gedisa, 1986.
- Vattimo Gianni, Más allá del sujeto, Barcelona, Paidós, 1989.
- Vattimo Gianni, La secularización de la filosofía, Barcelona, Gedisa, 1992.
- White Hayden, El contenido de la forma, Barcelona, Paidós, 1992.
- White Hayden, Metahistory, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1986.
- White Hayden, Tropology, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1979.