

La desconstrucción de la comunicación: Derrida y la (im)posibilidad de la comunicación

Briankle G. Chang

Profesor. Universidad de Massachussets en Amherst, Estados Unidos.

*Un système est une espece de damnation qui
nous pousse a une abjuration perpétuelle il en
faut toujours inventer un autre, et cette fatigue
est un cruel chatiment.*

Charles Baudelaire

En su celebrado *Keywords*, Raymond Williams señala que la palabra *comunicación* tiene una doble valencia no resuelta.¹ A partir del siglo XVII, la *comunicación*, al reaccionar ante los cambiantes contextos socioculturales y a las transformaciones ocurridas en los medios y modos de transportar la información, ha desarrollado un terreno semántico inestable, que indica a un tiempo *transmisión unidireccional* y *compartir mutuamente*. Esta bivalencia o inestabilidad semántica de la palabra *comunicación* coloca a los teóricos en una situación interesante, convirtiéndolos en reacios académicos bifocales cuando se proponen investigar dos fenómenos incompatibles de estudio. Por tanto, lo que ocurre históricamente al teorizar sobre la comunicación es que, en cualquier momento dado, se ha permitido que uno u otro de los significados contradictorios domine o reprima al otro. Los modelos y teorías de la

comunicación, como indica muy correctamente Cary Nelson, están «diseñados para darnos la ilusión de controlar (o al menos) estructurar esta incertidumbre».²

Para Williams, los significados divididos de comunicación representan un resultado natural de la interacción dialéctica entre el sentido y el uso de los signos lingüísticos, un proceso característico de la producción/consumo de significado y sus portadores en la sociedad en general. Ilustra en forma elocuente el efecto de las subcorrientes no tan armoniosas que impelen el cambio lingüístico, lo que hace evidente la necesidad de analizar la semiosis social desde una perspectiva que difiera de la visión referencial del lenguaje —la cual ancla el significado de los signos lingüísticos en el referente—, y de la visión intencional del lenguaje, que iguala el significado con el estado mental del hablante que anima la emisión. Que una palabra pueda tomar significados múltiples o incluso contradictorios revela que el lenguaje, al igual que muchos objetos simbólicos de la sociedad, es un producto *coyuntural*. Una palabra no es solo una entidad morfológica que existe entre las cubiertas de un diccionario; más bien, como una criatura viva atrapada

en el proceso de evolución, reacciona y se ajusta al entorno y, por ende, encarna en forma muy compacta la interacción entre las diversas fuerzas sociales que repercuten sobre ella. Todo signo lingüístico es, por ello, un microcosmos de la historia cultural, que refleja el flujo y reflujo de la vida social en general y la vicisitud de la actitud colectiva que quienes usan el símbolo asumen hacia su medio. Visto a esta luz, un signo es, a un tiempo, particular y general: particular, porque representa un punto nodal en una geografía discursiva que delinea una conclusión temporal de cambios históricos; general porque representa un mapa que es solo una espacialización momentánea de la historia social, de significado como uso. El terreno semántico de un diccionario, por tanto, se comprende mejor como lugar de pugnas discursivas y no discursivas, detrás de las cuales se despliega una historia, no contada y problemática, de luchas por el significado a través de muchas capas del organismo social.

Como aclaran teorías recientes sobre el discurso, dentro de cualquier lengua dada las palabras usadas y sus significados cambian de un discurso a otro y de un momento al siguiente y este cambio se produce no simplemente por la variabilidad lingüística de la lengua de que se trate, sino por las contradicciones materiales dentro del terreno social en que toman forma y coexisten diversos discursos.³ Como resumen Deleuze y Guattari,

no existe lenguaje en sí ni universalidad alguna del lenguaje, sino un concurso de dialectos, *patois*, *slangs*, lenguas especiales. No existe un hablante-escuchante «competente» ideal del lenguaje, como no existe una comunidad lingüística homogénea [...] No existe lengua madre, sino la toma del poder por una lengua dominante dentro de una multiplicidad política.⁴

Los conflictos entre los discursos son inevitables y los significados siempre están en juego en «una multiplicidad política». Querer decir lo que se dice y decir lo que se quiere, se convierte en una lucha para quienes usan el lenguaje, pero lo usan en formas distintas.

Ver el lenguaje como un «producto coyuntural» significa vincular signos lingüísticos a la realidad material, a la «prosa de la vida cotidiana» que los modifica y a la que ellos a su vez modifican. Significa dispersar la semblanza de unidad de la lengua oficial a sus variaciones locales y vernáculas y ver esa unidad como una reconstrucción mediante el ejercicio de fuerzas no lingüísticas como el poder, el prestigio, el gusto, o el capital. Dicho de otro modo, significa tratar el lenguaje como «expresiones culturales» que reflejan sucesos desiguales en otras esferas de la sociedad y ver cómo esas expresiones vuelven a articular esta desigualdad y diferencia de los sucesos mediante una suerte de revuelta simbólica similar a una diáspora. Apreciar el lenguaje

de ese modo exige que nunca perdamos de vista el *carácter de suceso* cotidiano del lenguaje, que lo tratemos siempre como acontecimiento vivo en lo «prosaico de lo ordinario»; en resumen, que nunca abordemos el lenguaje sin derribar los dos ejes de diacronía (historia) y sincronía (sistema) en un punto, en el suceso singular de *definir el significado* por su «infinitabilidad».⁵

Lo que indica la perspectiva crítica precedente, según se aprecia en los trabajos pioneros de Williams, es la necesidad de un acercamiento *material* a la comunicación. Acercarse materialmente a la comunicación no significa enfocar solo las tecnologías de los medios de difusión ni los factores económicos que influyen en la forma en que la sociedad genera y distribuye la información. Significa tomar en serio la afirmación de que «las personas se comunican, pero siempre en condiciones que no crean ellas mismas»; y significa llevar esta comprensión a la práctica devolviendo la cultura y la historia al marco analítico propio, de modo de no confundir la «lógica de las cosas» con las «cosas de la lógica». Es posible extraer de esto dos inferencias. Primeramente, en contraste con la concepción positivista de la comunicación como intercambio romántico de significado o intención entre sujetos incorpóreos, el acercamiento crítico-material concibe la comunicación como una dimensión dentro de un complejo orquestado diferencialmente, que regula la producción, reproducción y consumo de bienes materiales y simbólicos. Al igual que otras actividades productivas sociales, la comunicación debe verse como un proceso de hacer cosas, como una forma distinta de *práctica significante*, que produce signos o significados y distribuye capital cultural bajo condiciones históricas y socioeconómicas determinadas. Este es el principio del abordaje material, una perspectiva antiteórica que sustituye la búsqueda de leyes de cubierta al reintroducir la comunicación en la trama de los procesos productivos sociales, del que la significación representa una hebra.

En segundo lugar, tras la reinserción de lo comunicativo en lo social, el enfoque crítico-material vincula diversas prácticas comunicativas a la experiencia cotidiana de las personas, según se ocupan en esas prácticas. Por tanto, devolver la cultura y la historia al análisis propio significa combinar la semiótica con la fenomenología social, vincular estructuras objetivas con experiencias vividas al trazar en detalle la compleja relación existente entre las actividades comunicativas de las personas y las diferencias sociales que se reproducen, modulan y negocian por medio de esas actividades. Este, a mi entender, es el principio rector del materialismo cultural, una investigación dialéctica destinada a descubrir la «lógica de las cosas» en lugar de a martillar los fenómenos para adecuarlos a las «cosas

Ver el lenguaje como un «producto coyuntural» significa vincular signos lingüísticos a la realidad material, a la «prosa de la vida cotidiana» que los modifica y a la que ellos a su vez modifican. Significa dispersar la semblanza de unidad de la lengua oficial a sus variaciones locales y vernáculas y ver esa unidad como una reconstrucción mediante el ejercicio de fuerzas no lingüísticas como el poder, el prestigio, el gusto, o el capital.

de la lógica». Y es prestando atención estrecha a la realidad concreta, a «una realidad que uno no puede conocer», a sus estructuras de experiencia, sentimientos y afectos, que se encuentra un correctivo a la antedicha falacia de la positividad.

Al insertar lo comunicativo en lo social, el acercamiento cultural-materialista despeja la mesa de trabajo para una crítica historizante de la positividad que atormenta a la teoría de la comunicación, un abordaje que llamaré de *desconstrucción exteriorizante*. Califico este tipo de crítica historizante porque se logra dispersando el momento aislado de comprensión como asunto hermenéutico en el conjunto, plagado de conflictos, de la heteroglosia social, haciendo explotar con ello la unidad nodal de comunicación en las prácticas interdiscursivas que constituyen la estructuración social en general. Como la reacción en cadena en la fisión nuclear, en la cual una minúscula perturbación inicial crea un desplome sistémico, esta desconstrucción exteriorizante quita la espoleta al «terrorismo del código» al disipar la corriente fluida de información en un compuesto multidimensional de voces, contravoces, mensajes, retroalimentaciones y contrarretroalimentaciones; en resumen, en la trama social tejida con hebras de competencia y apropiación en lugar de intercambio armonioso. La unidad se rompe, la universalidad se discrea, la totalidad se fragmenta, la transmisión se desvía, la corriente se interrumpe, el regalo no se reciproca... todo esto no tanto por cualquier invasión ajena como por la puesta en práctica de la letanía materialista: «historiza, historiza».

Sin embargo, descarrilar la comunicación de su vía teleológica, exteriorizar el microevento de la comunicación a su macroestructura de determinación, no es la única alternativa a la positividad. Derrida ha presentado un recuento distinto en el que explica por qué se comunican las personas, pero bajo circunstancias que escapan a su control. Al relacionar su crítica a la metafísica clásica con las teorías del significado, Derrida afirma que cualquier intercambio de significado por medios lingüísticos es necesariamente obstruido por la propia estructura de la escritura, por un envío

interminable de señales confusas sin origen seguro ni destino definido, un juego postal de tercer tipo, cabría decir, que atrae tanto al hablante/escritor como al oyente/lector a la esfera extraña de *destinerrado*, de mensajes que salen mal. En lugar de hacer explotar la comunicación en el todo sociopolítico más amplio, Derrida pasa directamente al propio interior de lo comunicativo, de la comunicabilidad en sí; y en lugar de complicar el proceso de comunicación añadiéndole factores extratextuales de determinación, revela dentro de la propia estructura de la comunicabilidad un pliegue, una costura, un *pli*, que provoca la ruptura de la comunicación al dislocar y atascar todos los canales de transmisión e intercambio entre los participantes. En contraste con el abordaje materialista, exteriorizante, el de Derrida puede describirse como una desconstrucción interiorizante que, por ahistórica y apolítica que parezca, termina desmantelando cualquier cierre o totalidad forzada con tanta chispa como ironía; esta vez no a fuerza de contradicción social, sino por la vertiginosa *écriture* que marca el límite del lenguaje que inocentemente creemos controlar.

Centrándose en el lenguaje y explotando su reflexividad a un grado nunca antes alcanzado, Derrida desarrolla una estrategia textual que implosiona la estructura de la comunicabilidad: una implosión de la infraestructura de transferencia de significado provocada no por conflictos históricos y materiales, sino por la indiferencia del medio, sin el cual no puede producirse el intercambio de significado. Mientras que para Williams la causa de la inestabilidad de significado es principalmente histórica, ideológica y cultural, Derrida afirmarí que la inestabilidad pertenece de modo intrínseco al signo lingüístico en sí; y mientras Williams lee la comunicación como una negociación y renegociación constantes entre diversos dialectos sociales, Derrida redescrive la comunicación como un juego desenfrenado de diferencias, sustituciones y desplazamientos que se producen en el límite de la significación. Si solemos estar inseguros de ser beneficiarios o víctimas de la comunicación —porque esta significa simultáneamente feliz intersubjetividad

(compartir mutuamente) y la posibilidad de alienación o dominio (trasmisión unidireccional)— Derrida nos garantizaría que nuestro sentido de incertidumbre surge natural e inevitablemente de la propia naturaleza de nuestro ser lingüístico, que ya y siempre estamos a la merced de signos peripatéticos.

Voz alta frente a escritura silenciosa

Uno pone en marcha las cosas sin pensar
en cómo detenerlas. Para hablar.
Uno comienza a hablar como si fuera
posible detenerse a voluntad.

Samuel Beckett

¡Shh! ¡Cuidado! ¡Ecolandia!

James Joyce

Rorty una vez calificó a Derrida, como desaprobándolo un poco, de hipertextualista.⁶ Esto puede comprenderse con facilidad, sobre todo si se toman en cuenta algunas de las causas de la extravagante popularidad de que disfrutó la declaración de Derrida «No hay nada fuera del texto». A amigos y enemigos de la desconstrucción, e incluso a los observadores menos informados, les viene bien la sorprendente afirmación de Derrida: les brinda, a cada uno de acuerdo con sus necesidades, algo que es, a un tiempo, manejable (porque su significado parece claro) y resonantemente derrideano (porque va en contra de nuestra forma normal de pensar y de la sobriedad filosófica). Como resultado de ello, la frase «No hay nada fuera del texto», que Derrida admite como la «propuesta axial» de su teoría, significa que literalmente no hay nada (que exista) fuera del texto —afirmación en apariencia pretenciosa que, leída al margen de su radicalidad conceptual, es sencillamente falsa (las sillas, los tábanos, el uranio, el desierto de Gobi, las aves migratorias, mis glóbulos rojos y millones de las demás cosas que existen en el universo sin dudas *no* se encuentran dentro del texto)— o, en forma un poco más sofisticada, que no hay nada fuera del texto porque para que algo exista debe ser significativo en algún sentido y, por ende, textual, siempre que el término *textual* se interprete con generosidad.

Estas dos interpretaciones explican en gran medida por qué el grave carácter subversivo de la (anti)filosofía (anormal) de Derrida se domestica con facilidad o se exalta de forma acrítica: por su fascinación ligeramente exótica, que a muchos de sus lectores recuerda la *haute couture* parisina. Pero, en verdad, podemos pasar por alto la primera interpretación por su inaceptable ingenuidad o pura falta de inteligencia. A la segunda

lectura, un poco más sofisticada, le va un poco mejor, porque casi un siglo después del «movimiento fenomenológico» sería a lo sumo banal o trivial que Derrida reafirmara que *ser* está íntimamente ligado a *ser significativo*. Incluso si todos convienen en que Derrida es sin dudas un hipertextualista, queda la cuestión de definir qué quiere decir exactamente por *texto* y hasta qué grado es «hiper» su posición.

El concepto de texto de Derrida —al igual que todas las rarezas de la escritura que se relacionan estrechamente con ella: *hymen*, *différance*, *supplément*, archiescritura— surgen de la crítica radical a los postulados fundamentales del estructuralismo y la fenomenología. Al desconstruir a Saussure y Husserl, para nombrar solo dos, algunas oposiciones binarias organizadas jerárquicamente, fundacionales no solo del estructuralismo y la fenomenología, sino de todas las filosofías occidentales a partir de Platón, se someten a una cirugía textual intensiva y, al final, se trastornan. Uno de los más conocidos de estos binomios es el del discurso y la escritura, basado en el dominio de la voz viva sobre la inscripción física.

Según Derrida, el funcionamiento del binomio discurso/escritura ha dominado el pensamiento de los filósofos desde la antigüedad.⁷ Al privilegiar la voz por encima de la inscripción, el *logos* sobre el *graphos*, los teóricos de la comunicación, desde los sofistas hasta los grandes narradores de hoy como Jürgen Habermas, siempre han abordado la comunicación en forma logocéntrica, o sea, en función de la inmediatez y presencia de significado para la conciencia. Como primer término en parejas binarias tales como expresión/indicación, de Husserl o naturaleza/cultura de Rousseau o Lévi Strauss, la voz está del lado de la presencia. La voz, creada por vibraciones dentro del cuerpo, señala autocomunión, una prueba viva del autoafecto del alma, manifestada como la presentación del significado en su propio origen. Debido a la cercanía de la voz a su fuente, el discurso interno representa para los filósofos la comunicación en su forma más pura, un estado ideal de la operación postal en que el aliento silente comprende la entrega del mensaje como autodiscurso inmediato, carente de problemas. En esta concepción, mientras más se retira el ser al diálogo silencioso con la voz interna, más seguro se hace el ser de su propia presencia y de la eficacia de sus actividades comunicativas. Por ende, las concepciones de «ser», «voz» y «comunicación» deben verse como constitutivas de una triada metafísica, según la cual la presencia de la última (la comunicación) afirma la autonomía del primero (el ser) por medio del funcionamiento de la segunda (la voz).

Como el binario discurso/escritura encarna el mismo principio metafísico que subyace en la

positividad de la comunicación, examinaré el análisis que hace Derrida sobre él antes de debatir sus implicaciones más generales.

Al meditar sobre la naturaleza del lenguaje, a través de los tiempos, los filósofos siempre han operado bajo el principio de que el discurso precede a la escritura tanto *lógica* como *temporalmente*; que la escritura, por ser un signo o representación del discurso que es en sí un signo o representación de una idea de la mente, está al menos a dos pasos de distancia de lo que le da origen y, por ende, nunca puede captar la idea en su autenticidad prístina. En comparación con el discurso, la escritura parece «jadeante» en ambos sentidos del término: sin la gracia de la voz viviente, que anima el discurso, las palabras escritas tienen muerto el cerebro, son como vegetales; además, como representación gráfica del discurso, las palabras escritas están condenadas a perseguir penosamente, sin nunca alcanzar, su original autoafectado, la voz interna llena de sentimiento. En consecuencia, según Derrida, la escritura se convierte en «el complemento por excelencia, puesto que marca el punto en que el complemento se propone como complemento del complemento, el signo del signo, *tomando el lugar* de un discurso ya significativo».⁸

Esta es la definición clásica de la escritura explicada por Aristóteles en su *De Interpretatione* y sostenida por Rousseau, Locke, Hegel, Husserl y los actuales filósofos del discurso-acto.⁹ Según esta tradición, las palabras habladas son los signos que adoptan las personas para comunicar pensamientos o ideas; las palabras escritas son los símbolos secundarios que representan al discurso y, por ende —a un paso más de distancia— asisten en el proceso de comunicación. Mientras el discurso facilita la expresión de sí misma a la mente en forma relativamente directa, la escritura solo puede facilitar el discurso y por ello, debido a su falta de inmediatez con la mente, el hogar de la *fonoconciencia*, se convierte en facilitadora de una facilitadora primaria. Aquí se encuentra inequívocamente el bosquejo de una jerarquía, un orden descendente de prioridad en que la escritura ocupa un tercer lugar muy pobre debido a su irrevocable distancia o exilio del origen, la verdad y el significado autopresente.¹⁰

La causa principal que hace a los filósofos colocar a la escritura en un lugar tan bajo es que la escritura, como forma secundaria de otra forma secundaria, aliena a escritor y lector del origen del significado; la escritura lo descarría a uno de la verdad de la emisión viviente definida como autopresencia. El discurso, en cambio, fluye directamente del alma; se valoriza porque en el discurso —piensan estos filósofos— el significado de las palabras habladas, y su encarnación física en la voz, permanecen como una proximidad tan cercana al

hablante que el significado de la emisión se hace casi autotransparente para sí misma en la claridad interior de la conciencia hablante, como en el caso del monólogo. La voz, en otras palabras, habla para sí y por sí como voz, libre de la carga de la trasmisión, de cualquier demora posible; libre de alteridad y auténticamente animada, manifiesta el alma, en que el inhalar y exhalar del aire elimina la distinción entre forma y contenido. Derrida traza la génesis del fonocentrismo, del poder de la voz de «hacer presente» objetos a la conciencia:

La idealidad del objeto, que es solo su ser para una conciencia no empírica, solo puede expresarse en un elemento cuya fenomenalidad no tenga forma mundana. El nombre de este elemento es la voz. *La voz se escucha*. Los signos fónicos («imágenes acústicas» en el sentido de Saussure, o la voz fenomenológica) son escuchados (*entendus* = «escuchado» más «comprendido») por el sujeto que los profiere en la proximidad absoluta de su presente. El sujeto no tiene que ir más allá de sí mismo para ser inmediatamente afectado por su actividad expresiva. Mis palabras «viven» porque parecen no dejarme; ni caer fuera de mí, de mi aliento, a una distancia visible; ni dejar de pertenecerme, de estar a mi disposición «sin más utilería». En cualquier caso, el fenómeno del discurso, la voz fenomenológica, *se da a sí misma* de esta manera.¹¹

La voz se considera el medio ideal de significado, un medio que «no daña la presencia y autopresencia de los actos que se dirigen a ella, un medio que preserva *la presencia del objeto* ante la intuición y *autopresencia*, la proximidad absoluta de los actos para sí».¹² En el pensamiento de los filósofos puede verse el funcionamiento de un supuesto raigal: aunque el sonido (el aliento excitado por el cuerpo) se considera natural, se considera que el trabajo de la mano (la inscripción) desnaturaliza o distorsiona el movimiento natural del alma, cuya posibilidad de alcanzar la autoconciencia máxima surge solo de la posibilidad de hablar. Puesto que solo en la lengua hablada —o en una escritura que respete la prioridad natural del discurso, a saber, la escritura fonética-alfabética no afectada por jeroglíficos o anamorfosis ideográfica— se produce esta coincidencia aparentemente ideal de significado e intención expresiva.

La lógica intuitiva de esta actitud natural al discurso, a la que Derrida se refiere de modo oblicuo en el pasaje recién citado, queda agradablemente captada en la frase francesa *s'entendre-parler*.¹³ «*Entendre*» significa «oír» y «comprender» con la implicación persuasiva de que oír es de algún modo la forma superior y singularmente auténtica de comprender. *S'entendre-parler* pudiera traducirse entonces por «oírse hablar uno mismo y asir de inmediato el sentido de la emisión propia». Esta idea tiene la fuerza, el poder persuasivo de una intuición primordial. Oírse/comprenderse hablar representa una verdad de facto en nuestra experiencia del lenguaje,

que parece tan monumentalmente autoevidente que a los filósofos, que suelen desconfiar del sentido común y criticarlo, no se les ha ocurrido impugnarlo. Es debido a que se considera que las palabras habladas simbolizan «directamente» ideas —sin el paso similar a un desvío a través del medio complementario del signo escrito—; que el discurso puede mantenerse con seguridad dentro de la esfera de una relación privilegiada con la verdad y la inmediatez. Medida en relación con esta idea, la escritura parece a lo sumo derivada, adventicia, apendicular, aunque de algún modo un medio necesario para «ganar el mayor espacio y tiempo por medio de la abreviación más ventajosa».¹⁴

Venida de una fuente «desconocida», «no identificable» o «muerta», la escritura «desplaza el *lugar adecuado* de la palabra, el tiempo singular de la frase pronunciada *hic et nunc* por un sujeto irremplazable y, a cambio, debilita la voz».¹⁵ Aunque a veces es necesaria para «almacenar» o «preservar» lo que el discurso revela de antemano, la escritura sigue siendo el «momento no fonético», que está latente dentro del lenguaje para crear todo tipo de efectos peligrosos y perturbadores al pasar por encima del vínculo vital existente entre el sonido articulado y el sentido inteligible. La escritura parece, pues, una especie rebajada de comunicación, que engendra una representación de otra representación (el discurso) más cercana a una «idea» o cosa percibida. En comparación con la representación sonora del discurso, en la que el oído «escucha la vibración interna del cuerpo», la escritura está perennemente condenada a un juego de alcanzar algo donde no tiene oportunidad de ganar; se convierte en un término inferior del binario, el término marcado por su exclusión del circuito inmediato de cambio erigido entre las ideas y sus representantes expresos.¹⁶

El escándalo logocéntrico del discurso

¿Qué sería una marca que no se pudiese
citar? ¿Y dónde no se perdería el origen
en el camino?

Jacques Derrida

...if the whole stole stale mis betold.

James Joyce

¿Es sostenible esta lógica intuitiva del discurso? Si la primacía del discurso sobre la escritura fuera tan evidente en sí misma e indisputable como piensan los filósofos; si estos estuvieran de verdad convencidos de la posición secundaria de la escritura en comparación con el discurso, ¿por qué iban a esforzarse tanto en repetir una verdad evidente en sí misma, por qué molestarse en retrasmir su convicción establecida?

Tomemos, por ejemplo, el repetido argumento de que la escritura es la culpable oculta de la pérdida de comunidad, de autenticidad social. Si la escritura es de hecho, manifiestamente, la causa lamentable de los males de la modernidad, experimentados en la polis griega de Platón, en la metrópolis europea del siglo XVIII de Rousseau o en la selva tropical moderna de Lévi-Strauss, ¿de dónde procede la infatigable energía de los filósofos para denigrar lo ya condenado? ¿Por qué pierden los filósofos su calma profesional extendiéndose sobre un tema que solo puede describirse como algo en lo que todos están de acuerdo? Para ir todavía más al grano, si la escritura es un medio artificial y, por ende, increíble de representación, ¿por qué invierten tanto tiempo y energía desacreditándola *por escrito*, actividad que parecen disfrutar? ¿No exageran? ¿No se contradicen? ¿Están siendo irónicos? ¿Y por qué? ¿Acaso su ansiedad ante el peligro que representa la escritura —una ansiedad que curiosamente comparten filósofos que en otros sentidos parecen tener poco en común—, indica una profunda ambivalencia, una indicación de que su «oído interno» escucha algo que ellos, como guardianes de la verdad, no pueden admitir abiertamente? ¿Podría ser la escritura peligrosa lo que hace posible su propia condena, una amenaza *positiva* convertida en una bendición por un «retorno de lo reprimido», de cuyo reconocimiento debe renegarse para que el *espíritu* de la filosofía no se contamine con la *letra*? ¿Puede uno dejar de mostrarse suspicaz? En cualquier caso, parece haber razón suficiente para que Derrida examine el tema desconstruictivamente.

Como hace con cualquier oposición binaria que enfrenta, Derrida comienza empujando su pareja discurso/escritura a su extremo lógico, rigiéndose siempre por el principio logocéntrico de respetar lo que hasta el momento ha sido privilegiado. Mediante un proceso identificable como «voltear», Derrida comienza formulando preguntas sencillas: ¿Qué es lo que hace que la escritura aparezca como lo hace en relación con el discurso? ¿Qué hace a la escritura inferior al discurso, consignando así a la escritura a una condición inferior como medio de representación y comunicación? En resumen, ¿qué hay en el carácter escrito que lo descalifique como vehículo capaz de garantizar el retorno inmediato del significado previsto a la conciencia prevista? No hace falta mucho esfuerzo para comprender que una de las principales diferencias entre la escritura y el discurso es que un pasaje escrito se estructura por medio de una ausencia dada, a saber, la del destinante, el destinatario y el contexto original en que se produce. Dicho positivamente, la escritura sobrevive a su origen al garantizar el significado en marcas físicas insensibles a los cambios de espacio y tiempo. Pero esta supervivencia de la marca —cabe

Si la escritura es de hecho, manifiestamente, la causa lamentable de los males de la modernidad, experimentados en la polis griega de Platón, en la metrópolis europea del siglo XVIII de Rousseau o en la selva tropical moderna de Lévi-Strauss, ¿de dónde procede la infatigable energía de los filósofos para denigrar lo ya condenado?

señalar—, no carece de costo: señala la expiración del discurso, del aliento viviente. *Graphos* entra en escena solo después que *logos* ha dejado el cuerpo; más bien, *graphos* continúa con vida solo asfixiando a *logos*, desembarazando la fonocencia que anima la voz de su personificación natural. Como recordatorio de la expiración del discurso, la escritura recuerda una ausencia, una vacante, un blanco sobre el cual los grafemas pueden delimitar su propiedad. Por esta causa, la escritura se vincula con la muerte, ya que concluye el desvanecimiento del espíritu, la desespiritualización en virtud de la cual nosotros, «exiliados en la exterioridad del cuerpo», continuamos en una extensión corpórea.

¿Cómo entender la ausencia característica de la escritura? ¿Cómo figura esta ausencia, la escena en blanco de la escritura, en la economía del significado, en donde se considera que se funde con lo que «quiere decir» (*vouloir-dire*) el hablante? Además, ¿cómo convierte el prejuicio logocéntrico esta ausencia convirtiéndola en un principio metafísico según el cual la «ausencia», así como sus correos, siempre se contemplan negativamente? En meticulosas lecturas de algunos filósofos (Platón, Hegel, Husserl, Rousseau, Austin, por nombrar a unos pocos), Derrida descubre que la ausencia que entraña la escritura, según la conciben estos filósofos, es de un tipo altamente determinado. En su forma más clásica, esta ausencia se considera como «una modificación continua, una extenuación progresiva de la presencia. La representación *complementa* regularmente la presencia». ¹⁷ La concepción de la escritura como «extenuación de la presencia», como algo complementario, entraña un juicio negativo de la escritura, que solo puede hacerse colocando el habla como norma o paradigma. Según esta norma, la escritura (ausencia) puede rebajarse justificadamente porque representa una carencia. Si se razona de este modo la escritura, se considera carente porque el discurso es caracterizado como plenitud, como la presencia de la conciencia de sí en un círculo cerrado de immanencia.

Como la pirámide en un mar de arena, la escritura se hace disponible a los viajeros inquisitivos como un monumento de inscripciones ajenas, cuyo significado, mediado por entumecimiento lítico, solo puede

descifrarse, pero nunca restaurarse a un estado de inteligibilidad original, prístina. ¹⁸ Una concepción tal de la ausencia de la escritura como complementaria o no esencial, aduce Derrida, corrobora la ley del logocentrismo, puesto que la escritura *no* se concibe como una *ruptura* de la presencia, «sino más bien como una reparación y una modificación continua, homogénea, de la presencia en la representación». ¹⁹ Vista de este modo, la escritura no es solo *diferente* al discurso; es determinante y mensurablemente *inferior* a él.

Con el propósito de salvar las apariencias en nombre de la escritura, de defender el carácter del signo escrito, Derrida desafía la legitimidad de la norma adoptada por los filósofos. ¿Y si cambiamos la norma?, pregunta Derrida. ¿Y si se diera jurisdicción sobre este asunto a los orientales, a los egipcios y los chinos, en resumen, a los que no se vieron bendecidos por los alfabetos? ¿Y si la escritura que estructura la ausencia fuese *de un tipo muy distinto*? Como todo signo «supone una cierta ausencia (que queda por determinar)», continúa Derrida, ¿no sería esto resultado del hecho de que «la ausencia en la esfera de la escritura es de tipo *original*, si es menester reconocer una especificidad cualquiera del signo escrito?» ²⁰ Derrida inclina todavía más el dogma logocéntrico hacia su punto de ruptura:

Si, por casualidad, se viera que el predicado así asumido para caracterizar la ausencia propia de la escritura se adecuara a toda especie de signo y comunicación, se produciría un desplazamiento general: la escritura no sería ya una especie de comunicación y todos los conceptos a cuya generalidad se subordinaba la escritura [...] aparecerían como conceptos acrílicos, mal formados, o más bien como conceptos destinados a garantizar la autoridad y la fuerza de un discurso histórico dado. ²¹

Al plantear temas y formular preguntas que los filósofos no se pueden formular, Derrida aumenta la presión sobre el punto de tensión de la lógica de *s'entendre-parler*. Si las características por las cuales se considera deficiente e inferior a la escritura resultan ser las que confieren el criterio universal de dicho juicio, ¿no bastaría esto para provocar la dehiscencia del logofonocentrismo? Si la ausencia es, de hecho, *necesaria* para la escritura, ¿no es esta «necesidad de ausencia» lo que constituye la propia condición de posibilidad de la

escritura, en lugar de una carencia o falta de realización que la destruya? ¿No es posible, por decirlo de otro modo, que la lógica del discurso pueda volverse de manera que funcione como un cómplice en su propia derrota final? Al formular estas preguntas, Derrida nos invita a presenciar la para-lógica del carácter secundario de la acción, el convertirse el segundo en primero, la llegada temprana del que llega tarde, el ascenso del que desciende, el dominio dilatado de una represión anterior, a saber, la lógica torcida de la memoria retroactiva capturada con toda su sutileza por Freud en *Nachträglichkeit*. Merece la pena citar completa la respuesta de Derrida:

Un signo escrito se profiere en ausencia del destinatario [...]. ¿Pero acaso su ausencia no es solo una presencia distante, dilatada o, en una forma u otra, idealizada en su representación? No lo parece; o al menos esta distancia, división, demora, *différance* debe ser capaz de ser llevada a algún grado absoluto de ausencia para que se constituya la estructura de la escritura, suponiendo que la escritura exista [...] Mi «comunicación escrita» debe, por así decirlo, permanecer legible a pesar de la desaparición total de todo destinatario determinado en general para que funcione como escritura, o sea, para ser legible. Debe ser repetible —iterable— en la ausencia total del destinatario o de un conjunto empíricamente determinable de destinatarios. Esta iteratividad (*iter*, de nuevo, viene de *itara*, otro, en sánscrito, y todo lo que sigue puede leerse como una explotación de la lógica que vincula la repetición a la alteridad), estructura la marca de la propia escritura y lo hace, además, para cualquier tipo de escritura [...] Una escritura que no es estructuralmente legible —iterable—, más allá de la muerte del destinatario, no sería escritura.²²

Que la escritura, para ser posible, requiere «iterabilidad», como procura afirmar Derrida, es precisamente lo que reprime el *ethos*, seguro de sí mismo, del *s'entendre parler* del logocentrismo. Sin embargo, no es hasta el alboroto crítico del archi (arqui)-desenmascaramiento que se desarrolla esta comprensión hasta su conclusión correcta, pero imprevista: que la ausencia de escritura «no es una modificación continua de la presencia»; en lugar de ello, es un rompimiento, una ruptura, en presencia —la posibilidad de la «muerte» del destinante y el destinatario—, inscrita en la estructura de la marca.²³

Como es evidente, la concepción de iterabilidad es crucial para voltear el binomio discurso/escritura, puesto que inclina en dirección opuesta la escala unilateral de significado y verdad, hasta ese momento del lado del discurso. Según el principio de iterabilidad, lo que hace posible la escritura y, por extensión, hace objetivamente descifrable el significado, no es tanto la presencia de intención hacia la conciencia de quienes comunican, como la repetibilidad o reiterabilidad de la forma que adopta la comunicación. Más que registrar o imitar el discurso, más que ser un innoble parásito

del lenguaje hablado y, finalmente, más que *trabajar* por el discurso, la repetibilidad de los signos escritos constituye la unidad de la forma significante de las palabras habladas y permite su repetición y reconocimiento reales. Esto se debe a que para que cualquier signo —hablado o escrito— sea signo, debe ser identificable como tal a lo largo de variaciones empíricas; signos y significados deben tener identidad. Y esta identidad se hace posible por medio del principio estructural de repetibilidad/reiterabilidad de la escritura, *no* por la similitud fonética o parecido acústico del discurso.

Será instructivo examinar más de cerca el concepto de iterabilidad. Derrida introduce este concepto en su severa crítica a Austin. Según él, a pesar de todos los avances que Austin realiza para liberar al lenguaje de una tradición que vincula el éxito lingüístico de modo directo con los criterios de la verdad, este cae lamentablemente en la trampa de la metafísica logocéntrica. En concreto, Austin no logra comprender que la condición para que una expresión tenga sentido es que el lenguaje determine qué contará como una *repetición* de esa expresión dentro de ese lenguaje.²⁴ El significado de mi emisión, por ejemplo, no puede decidirse, de una vez y para siempre, por lo que ahora digo, hasta que se determine qué contará como *decir lo mismo* en otro momento y en circunstancias distintas. Para cobrar significado, mi expresión tiene que ser capaz de funcionar como *la misma expresión*, con el mismo significado, en situaciones distintas a la presente y de las que podemos estar ausentes yo como hablante y tú como oyente. Por esta causa, no es una característica accidental del lenguaje que una expresión posea significado en ausencia del destinante y del pretendido destinatario. Muy por el contrario: la posibilidad de que el hablante y el oyente *no* estén en el lugar funciona como «condición necesaria para la constitución del significado lingüístico» en general.

Una expresión lingüística es, por necesidad, capaz de liberarse del contexto del hablante y capaz, aunque siga siendo la misma expresión, de insertarse y funcionar en contextos en los que el hablante no puede tener mando sobre los estados internos inmediatamente presentes ante él. Si no fuera determinada —lo que equivaldría, en momentos que no fueran el presente, como *volver* a decir lo que se está diciendo ahora—, no se habría constituido un significado estable y no habría un lenguaje que yo pudiera decir, de modo adecuado, que hablaba.

Para ver cómo funciona el principio de iterabilidad y extraer sus implicaciones para la comunicación lingüística, pasemos a un ejemplo que propone el propio Derrida: «Examinemos un caso extremo de una “declaración sobre una percepción”. Supongamos

que se produce en el mismo momento de la intuición perceptual. Yo digo: “Ve a una persona por la ventana, en el momento en que la veo realmente”». ²⁵ Si convenimos en que el *significado* de esta frase es lo que se entiende al escucharla o leerla, con la única condición de que entendamos el idioma, tendremos que admitir que el captar su significado no depende ni de la percepción ni de la anticipación perceptual o la representación. Derrida continúa: «Quien escuche esta frase, encuéntrese junto a mí o infinitamente alejado en espacio y tiempo, debe, por derecho, comprender lo que quiero decir». ²⁶ Lo que Derrida pretende decir aquí es bien directo: el significado de la frase del ejemplo en modo alguno se ve modificado por la ausencia fenoménica de la situación a la que se refiere la frase. Cuando digo que vi a alguien por la ventana, mi frase significará lo que dice, independientemente de si tengo la intuición perceptual de ese alguien o no. De hecho, puede uno ser ciego o estar mirando no a través de una ventana, sino de una pared; además, mi frase continuará significando lo que dice incluso si uno está ausente de la escena en donde se habla y no puede constituir una representación de la situación de que se trate. Aunque la frase sobre la percepción afirme la presencia de algo, no puede decirse que su *significado* se derive del desempeño perceptual ni del contexto de la emisión que puede o no acompañar el acto de percepción. La frase sobre la percepción, como observa Descombres, afirma ya no solo presencia, sino ausencia. ²⁷ Esto, según Derrida, tiene que ser así porque cuando digo algo que tiene sentido,

mi no percepción, mi no intuición, mi ausencia *hic et nunc* se expresan precisamente por lo que digo, por *aquello* que digo y *porque* lo digo [...] El discurso no solo *tolera* la ausencia de intuición —y, por tanto, del sujeto de la intuición— sino que la estructura general de significación la *requiere*, cuando se considera *en sí*. La requiere de modo radical: la ausencia total de sujeto y objeto de una frase —la muerte del escritor o la desaparición de los objetos que le era posible describir o ambas cosas— no impide que el texto *signifique* algo. ²⁸

El debate de Derrida lo llevaría a uno a decir que «el sujeto y el objeto pueden desaparecer. Pudiera incluso decir que el sujeto y el objeto, en tanto que están expresados solamente así, ya han desaparecido (o tal vez nunca aparecieron)». ²⁹ Derrida se vuelve al pronombre de primera persona *yo*, como un ejemplo más:

Al igual que no necesito percibir para comprender una frase sobre una percepción, no hay necesidad de intuir el objeto *yo* para comprender la palabra *yo* [...] Y al igual que la importancia de una frase sobre una percepción no dependía de que hubiera una percepción real o siquiera posible, la función significante del *yo* no depende de la vida del sujeto hablante [...] Mi muerte es estructuralmente necesaria para la pronunciación del *yo*. Que también estoy «vivo» y seguro

de ello es algo que está muy por encima de la apariencia de significado. Y esta estructura es operativa, conserva su eficiencia original, incluso cuando digo «Yo estoy vivo» en el mismo momento que, de ser esto posible, tengo intuición plena y real de ello [...] La frase «Yo estoy vivo» va acompañada por que yo esté muerto y su posibilidad requiere la posibilidad de que yo esté muerto y a la inversa. No se trata de una narración extraordinaria de Poe, sino de la historia ordinaria del lenguaje [...] El carácter anónimo del *yo* escrito, el carácter impropio de *Yo estoy escribiendo*, es la situación normal». ³⁰

La desaparición del objeto, la ausencia de la intuición o la representación, la muerte del hablante/autor y del oyente/lector, la pérdida del contexto, todas siguen siendo ausencias enteramente indiferenciadas; ninguna de ellas pone en peligro la «eficiencia original» del significado. Porque, al fin y al cabo, lo que garantiza la «posibilidad de significado» del hablante no es la presencia del objeto significado ni de la intención que motiva al hablante, sino más bien el que se disponga de alguna forma significativa, una estructura de repetibilidad con independencia de la conciencia que habla y oye. Derrida reformula básicamente la misma idea:

Esta unidad de la forma significativa se constituye no solo por medio de la iterabilidad, por la posibilidad de ser repetida en ausencia no solo del referente, lo que no es necesario mencionar, sino de una intención actual o determinada de significado, como toda intención presente de comunicación. Esta posibilidad estructural de separarse de su referente o significado (por lo tanto, de la comunicación y su contexto) me parece que constituye la marca, incluso si es oral, de un grafema en general, o sea, [...] la no presencia *restante* (*restance*) de una marca diferencial sacada de su «producción» u origen supuestos. ³¹

A diferencia de Austin, que ubica el origen del significado en la intención del hablante y en la fijeza del contexto del acto de discurso dado que garantiza la rápida comprensión del oyente, Derrida lo reubica en el principio estructural de la citabilidad abierta de la escritura. Esta citabilidad/repetibilidad/iterabilidad característica de la escritura es infinita porque repetir un signo, incluso una vez, ya significa que puede repetirse una y otra vez. Además, aunque se conceda al hablante un acceso privilegiado a sus estados mentales internos en el momento de la emisión, esto no quiere decir que el *significado* de la emisión pueda *reducirse* a esa intención. ³² Porque lo que la emisión de un hablante signifique *ahora* depende, de modo esencial, no solo de contextos futuros en que esta expresión pueda aparecer, sino también en cómo las prácticas que funcionan en esos contextos futuros determinen lo que contará como una repetición de lo que el hablante dice ahora.

A este argumento pudiera objetarse diciendo que el contexto de una emisión (llamémoslo CX) sí determina —en la mayoría de los casos— el significado de la emisión (llamémoslo MX). Esta es una propuesta

razonable y merece análisis cuidadoso. Para comenzar, es menester reconocer que la validez de esta propuesta depende del cumplimiento de una condición previa: para que CX determine a MX, debe estar determinado él mismo. Todo lo que se habla sobre la «determinación contextual del significado» no valdría de nada si el «contexto» en sí resulta ser indeterminable: todo aquí depende de la determinabilidad del *con-texto*. ¿Pero qué significa *contexto* en este contexto? Concretamente, ¿cómo se determina CX? ¿Qué constituye CX? ¿Cómo se ubica adecuadamente CX? Dado todo lo que ocurre en torno a CX, ¿qué cabe incluir o excluir? En otras palabras, ¿cómo se determina lo que es pertinente o adecuado para CX y lo que no lo es? ¿Hay la posibilidad de seguir alguna regla para realizar la determinación? ¿Está esta propia regla de determinación sujeta a determinación contextual? Parece que encaramos algo más que una determinación empírica al delimitar el contexto; encaramos la imposibilidad teórica de ubicarla jamás de modo adecuado. Por definición, el contexto es transcontextual. La naturaleza transcontextual del contexto significa que cualquier contexto desborda siempre su ubicación temporal y espacial momentánea, que por necesidad sobrepasa cualquier captura empírica. De hecho, la naturaleza esencial del contexto es ser móvil y variable, permanecer siempre junto al otro, su texto hospedante. Debido a esta movilidad, y a su vinculación variable con el texto hospedante y separación de él, el contexto puede fijarse solo con referencia a otro, no puede fijarse en sí y por sí mismo. La explicación preventiva que brinda Irene Harvey sobre este tema es particularmente ilustrativa:

¿Dónde comienza o termina el contexto? Derrida siempre dirá: en contexto. Muy simplemente, el concepto de contexto no puede existir como tal y, de hecho, no existe. Por definición, el contexto en general no existe. Pero el término existe. De modo que el contexto como tal debe definirse siempre de acuerdo con el contexto.³³

El contexto como tal no existe; no hay contexto en general, porque el contexto se disuelve, disolviéndose en un término vacío, un significante cuyo significado no es más que su autodisolución. Esta desaparición perpetua de cualquier ancla referencial del contexto en sí caracteriza la *ley de contextualidad*, y esta ley solo puede significar que el contexto siempre se pierde, que uno siempre puede perder el propio contexto no de hecho, sino como principio. Puesto que esta ley, en tanto ley, debe ya haberse aplicado antes de que las pequeñas reglas de determinación contextual se hicieran aplicables, el contexto no difiere del texto. Para decirlo de modo directo, el contexto es simplemente más texto: incluye no solo todas las situaciones reales que en el presente son indeterminadas, sino también todas las situaciones futuras posibles que por definición nunca pueden

determinarse, no importa cuánta información pueda uno adquirir en relación con la situación actual del hablante. Vista a esa luz, la distinción entre texto y contexto es puramente nominal, incapaz de soportar cualquier distinción real. Debe de ser así, porque para leer un texto «fuera de contexto», debemos ya estar en su contexto; es decir, antes de pedir que se devuelva el texto a su contexto, debemos ser capaces de separar el texto del contexto, lo que solo puede significar que ya hemos sacado el texto de su contexto original. Por lo tanto —arguye Derrida en contra de Austin y Searle—, el contexto de una frase, hablada o escrita, nunca es seguro, saturado o saturable, y esto no es solo porque todo signo, lingüístico o no, hablado o escrito, pueda ser *citado*, entrecomillado, sino por lo que es más importante: porque solo existen contextos, un número infinito de contextos, sin ningún centro de anclaje absoluto.³⁴

Sin agotar todas las implicaciones del argumento de Derrida, haré las siguientes observaciones. En primer lugar, la discusión precedente debe ayudarnos a comprender por qué la escritura molesta tanto a los filósofos y, sin embargo, se sienten tan atados a ella. Los filósofos injurian la escritura porque resta autonomía y determinación al significado, y controlar la autonomía y la determinación es misión que los filósofos se asignan a sí mismos. La escritura, en otras palabras, despliega una excesiva libertad e iniciativa que los filósofos no podrían sino recibir como un desprecio a su independencia o autonomía propios. Como escribe Derrida: «Es porque la escritura es *inaugural*, en un sentido fresco del término, que resulta peligrosa e inquietante».³⁵ De todos modos, la escritura atrae a los filósofos porque ofrece un raro medio de expresar sus pensamientos, libres de la finitud y contingencia de su existencia histórica. La escritura, aunque compromete la pureza del pensamiento, tiene la ventaja de *materializarlo*, de mantener visible el pensamiento después que expira la respiración. Como los sabios de la antigua China decían a sus discípulos: junto a la conquista de vastas tierras o la purificación de la corriente de aire somática propia, grabar los propios pensamientos en la piedra es la mejor forma de alcanzar la inmortalidad.

En segundo lugar, las reflexiones de Derrida sobre la escritura deben permitirnos ver con mayor claridad dónde se equivoca la semiótica logocéntrica. Una teoría logocéntrica del lenguaje, basada en la lógica intuitiva del discurso, confunde la actitud «natural» de facto (la lógica de *s'entendre parler*) con un sistema de jure de conceptos reguladores que afirma dictar la propia naturaleza y límites del pensamiento racional. Sin dudas, estamos «naturalmente» dispuestos a aceptar la prioridad del discurso sobre la escritura (o sea, las personas hablan antes de aprender a escribir; hay muchas más personas

que hablan que personas que saben leer y escribir) y la idea de que la escritura se encuentra limitada *de facto* a un papel «complementario» en el intercambio lingüístico. Esta respuesta intuitiva, sin embargo, no debe confundirse con el argumento *de jure* que tomaría este tipo de auto-evidencia factual como base de afirmaciones sobre la *necesidad* lógica de pensar como pensamos.³⁶ Aunque nuestra experiencia se conforma por el supuesto de que el discurso precede a la escritura, no justifica erigir una metafísica completa —una teoría generalizada de significado y verdad— sobre la base de esa experiencia. La prioridad temporal y experiencial del discurso debe separarse con claridad de la prioridad ontológica de la escritura. Aunque la escritura sea históricamente posterior, su significado ontológico precede al discurso. Para Derrida, la «escritura»

nunca puede estar totalmente habitada por la voz. La función no fonética, los silencios operativos de la escritura alfabética, no son accidentes factuales ni productos de desecho cuya reducción cabría prever. [...] El *hecho* de que acabamos de hablar no es solo un hecho empírico. Es un ejemplo de una ley esencial que limita irreductiblemente los logros de un ideal teleológico.³⁷

Por último, podemos desarrollar un asidero menos atado al contexto de lo que Derrida quiere decir con texto o textualidad. Un texto es el producto de la escritura, un momento, una instancia, un pasaje, una coyuntura, un efecto en la proliferación de letras muertas libres de contextos. De hecho, es debido a que las letras están muertas que los vivos pueden usarlas en la forma que deseen. Como la actividad de (ab)usar los caracteres muertos para el propósito de los vivos es esencial para lo que llamamos lo simbólico y lo social, el texto puede comprenderse adecuadamente como abrir (*frayage*) la naturaleza, abrir un camino —*convirtiéndose en ruta (rupta, via rupta)*— en materia innostrada (*hyle*), que establece la escena de inscripción como cultura.³⁸ Insensible a la «muerte» del escritor y el lector y al contexto en que se escribe, el texto genera «significado, al registrarlos, al confiarlos a una talla, una ranura, un relieve en una superficie cuya característica esencial es lo infinitamente transmisible».³⁹ «Escribir —continúa Derrida— es producir una marca que constituirá una suerte de máquina que es a su vez productiva, que mi desaparición futura no evitará, en principio, que funcione y rinda lectura y escritura, y que se rinda a sí misma en ello».⁴⁰ De este modo, la escritura se inmortaliza a sí misma, renovando siempre su propio desempeño al producir más de sí misma y, al hacerlo, logra que la propiedad y la genealogía de los escritos pierda toda pertinencia. Ninguna inscripción empírica puede detener el rumbo imparabable de los trazos grafemáticos, porque siempre son y están diferidos y deferidos internamente, y, por esa misma causa, futurables en exceso. Siempre en

exceso; o sea, descontextualizándose antes de ser recontextualizado por otros, el texto desestabiliza su «antes» y «después». Como el contexto adecuado del texto —que es el único medio de frustrar la automovilidad de la escritura—, no puede reubicarse, el texto escrito no puede sino posponer su querer decir (*vouloir-dire*) demorando lo que significa; del mismo modo, como su contexto adecuado solo puede encontrarse en sus posibilidades futuras, un texto únicamente puede significar lo que habrá dicho en el momento cuyo tiempo está siempre por venir: su interpretación permanece siempre abierta; su significado para siempre rehén del futuro. Esto es lo que significa texto como libre juego; esta es también la causa de que Derrida caracterice los textos como huérfanos de archi-escritura, como figuras sin padres, más «atléticas» en las esferas del movimiento textual.

Notas

1. Raymond Williams, *Keywords*, Oxford University Press, Nueva York, 1983, pp. 62 y 63.
2. Cary Nelson, «Poststructuralism and Communication», *Journal of Communication Inquiry*, a. 2, n. 9, 1985, pp. 2-15.
3. Véase, por ejemplo, Diane Macdonnel, *Theories of Discourse*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
4. Gilles Deleuze y Félix Guattari, «Rhizome», Paul Foss y Paul Patton, trad., *Ideologies and consciousness*, n. 8, 1981, p. 53.
5. Véase Cary Saul Morson y Caryl Emerson, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*, Stanford University Press, Stanford, California, 1990.
6. Véase Richard Rorty, «Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism», *The Monist*, n. 64, a. 2, 1981, pp. 155-74.
7. En la página 20 de *On Grammatology*, Derrida examina cómo el privilegio del logos por Heidegger repite la insistencia metafísica de lo «adecuado», de la auto-proximidad y la cercanía encarnados en la voz: «La metafísica [...] no solo de Platón a Hegel [...] sino también [...] de los presocráticos a Heidegger, siempre asignó el origen de la verdad en general al logos [...] El pensamiento heideggeriano restituiría, en lugar de destruir, la insistencia del logos y la verdad como “*primum signatum*”: lo trascendental significado [...] aunque permanece irreductible a todas las determinaciones epocales, de todos modos hace posible, abriendo así la historia del logos; o sea, *siendo nada* antes del logo y fuera de él».
8. *Ibidem*, p. 281.
9. *Ibidem*, p. 73; véase también Christopher Norris, *Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1987, pp. 63-81. En lo adelante, JD.
10. *Ibidem*, pp. 64-65.
11. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, David B. Allison, trad., Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1973, p. 76. En lo adelante, SP.
12. *Ibidem*.

13. El ejemplo de *s'entendre parler* está tomado de Christopher Norris, véase *JD*, p. 71.
14. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Barbara Johnson, trad., University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 312. En lo adelante, *MP*.
15. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Gayatri Chakravorty Spivak, trad., Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976, p. 281.
16. *MP*, p. 92; *JD*, p. 77.
17. *MP*, p. 313.
18. Véase «The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's Semiology», en *MP*, pp. 69-108.
19. *Ibidem*, p. 313.
20. *Ibidem*, p. 314.
21. *Ibidem*, pp. 314-315.
22. *Ibidem*, p. 315.
23. *Ibidem*, p. 316.
24. Sobre la lectura que hace Derrida de Austin, he utilizado a Frank B. Farrell, «Iterability and Meaning: The Searle-Derrida Debate», *Metaphilosophy*, a. 1, n. 19, 1988, pp. 53-64. Cabe señalar que por «iterabilidad» Derrida no quiere decir simplemente «repetibilidad». Al recuperar el significado de la raíz *itera*, «convertirse en otro», iterabilidad significa tanto repetibilidad como alteridad. Searle pasa por alto el aspecto de alteridad, de que el signo se convierta perpetuamente en otro mientras funciona como él mismo.
25. *SP*, p. 92.
26. *Ibidem*, p. 93.
27. Vincent Descombes, *Objects of All Sorts*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986, p. 64.
28. *SP*, p. 92.
29. Vincent Descombes, ob. cit., p. 64.
30. *SP*, pp. 96-97.
31. *MP*, p. 318. Derrida recaló en varios lugares el papel constructivo de la repetición por la presencia. En *Speech and Phenomena*, Derrida examina la necesidad de la repetibilidad, de la posibilidad del trazo como regreso de lo mismo, que hace posible la presencia del «ahora»: «La posibilidad de re-petición en su forma más general, o sea, la constitución de un trazo en el sentido más universal, es una posibilidad que no solo puede habitar la realidad pura del ahora, sino que debe constituirlo por el propio movimiento de diferencia que introduce. Un trazo tal [...] es más "primordial" de lo que es fenomenológicamente primordial. Porque la idealidad de la forma (*Form*) de presencia en sí implica que sea infinitamente repetible, que su regreso, como una vuelta a lo mismo, es necesaria *ad infinitum* y se inscribe en la presencia en sí».
32. No puede negarse la conexión entre la emisión del hablante y la intención que la causa, pero esta conexión, como he afirmado en otro lugar, es no transitiva. Véase mis «Empty Intention», *Text and Performance Quarterly*, a. 3, n. 12, 1992, pp. 212-7, y «Copies, Reproducibility, and Aesthetic Adequacy», *British Journal of Aesthetics*, a. 3, n. 31, 1991, pp. 265-7.
33. Irene E. Harvey, *Derrida and the Economy of Différance*, Indiana University Press, Bloomington, 1986, p. 239.
34. *Ibidem*, p. 93.
35. Jacques Derrida, *Writing and Différance*, Alan Bass, trad., University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 11. En lo adelante, *WD*.
36. Véase *JD*, pp. 68 y 69.
37. *MP*, pp. 95 y 96.
38. *WP*, p. 214.
39. *WD*, p. 12.
40. *MP*, p. 316.