

Raymundo Mier

**Incidencias:
el desconstruccionismo en juego**

1. *La presencia paradójica del desconstruccionismo*

En 1984, Derrida pronuncia tres conferencias en la Universidad de Yale. Conferencias dictadas en francés, ante un auditorio de habla inglesa, a la memoria de Paul de Man, muerto meses antes. No es inútil recordar las circunstancias que gravitan sobre las palabras enunciadas verbalmente por Derrida, y las condiciones de la publicación del texto, esa preservación en la escritura de la palabra dicha, al margen ya de la escucha, sometida a la confrontación con la pura reminiscencia de cuerpos ausentes. En el prefacio a la edición aparecida en los Estados Unidos, Derrida declara abiertamente: “me es necesario preservar en estos textos el acento de su fecha, que fue la de una amistad en duelo”, una marca que se propaga al cuerpo de quien habla, a la presencia que incitó la reflexión, a los destinatarios de un lenguaje marcado *inútilmente*. Preparadas con cierta anticipación, estas conferencias llevan la seña de la presencia de de Man: hablar de la escritura, y para ello pasar por el desfiladero de la memoria y la promesa, como una reflexión acerca de la suerte de una calidad de la mirada dirigida hacia el acto de escritura.

En el comienzo, antes siquiera de su formulación, en el punto imaginario donde surgió en los Estados Unidos la petición de un texto, las palabras de Derrida suponían, aun sin convicción, una finalidad: el análisis de las modalidades del *desconstruccionismo en América*. Sin embargo, se convirtieron más en un despliegue de *posiciones* frente al acto de escritura, que en el reclamo de un nombre, o de una identidad para la calidad de esta mirada: era inenunciable un nombre propio para este grupo de textos, para esa acumulación de escritos precipitadamente agrupados bajo el nombre de “desconstruccionismo”; las reflexiones de Derrida eran más la confidencia de una inclinación, de una intimidad, de un malestar *en la escritura*, compartidos por un conjunto de escritores, que una enumeración de fervores y de preceptos; se convirtió en el solo testimonio de una pasión ante la violencia de una lectura arrasada a un reclamo irreparable; el nombre de “desconstruccionismo” se resolvía en el punto inmaterial donde la lectura era al mismo tiempo un abandono a las incertidumbres de la letra, y una *intervención* sobre los arraigos de la significación, un acto capaz, literalmente, de *advenir en ese intervalo* que se abre entre los signos y sus incontables derivaciones. La *intervención* de Derrida fue sólo la ostentación, la ostensión, el señalamiento, de un juego de resonancias en la mirada crítica; más la evocación y el resguardo de una afinidad intelectual que el testimonio de una devoción ante una imagen intacta del acto de escritura. La muerte de Paul de Man era una marca imperceptible en las palabras, una inflexión en el sentido de esos textos: esa distancia *subrayada por Derrida*, entre la lengua francesa en la que hablaba y la lengua materna de su auditorio, recobrada como una marca del desplazamiento, como una distancia hecha a su vez de una *comuni-*

dad evocada, de ámbitos arrastrados a un destierro íntimo del nombre, de escrituras; la irreconciliable extañeza del lenguaje cobra el sentido de una imposibilidad, adquiere las resonancias de una muerte.

En aquellas conferencias, Derrida también habla de su propia reticencia para asumir la designación que se había dado originalmente a su serie de intervenciones, ofrecidas tentativamente con el nombre de "El desconstruccionismo en América". Rechaza la pretensión implícita en ese nombre: admitirlo hubiera sido asumir para el desconstruccionismo una identidad, atribuirle un arraigo, un territorio, advirtiendo en el decantamiento de textos de momentos e historias inconmensurables una continuidad o un vínculo, un parentesco, una condensación; periodos, progresiones: una fisonomía singular cuya identidad laststraría el lenguaje; ese rostro alentaría una exégesis, arrebatando el lenguaje hasta los umbrales de un designio, prometiendo al análisis un desahogo, haciendo del advenimiento errante de la evocación un perfil, incluso un centro, cuando no un origen. Derrida explora entonces esa imposibilidad de someter el trabajo teórico y analítico de Paul de Man, Hartman, Bloom, el suyo propio y el de otros críticos, a esta gravitación de la identidad y a este impulso de la circunscripción.

Contar la historia: Derrida recuerda lo escrito por de Man, lo recoge; algo de la identidad se abate sobre el golpe escandido de la narración:

los discursos sobre los "periodos", sean éstos de una obra individual o de la metafísica occidental, tienen siempre el valor de una ficción o de una historia que se narra para dramatizar, histórica o teleológicamente, un argumento no histórico.¹

¹ Jacques Derrida, *Memoires. Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 121.

De similar magnitud son las dificultades a las que se enfrentaría quien buscara hablar de "El desconstruccionismo hoy". Conducido a la invención de un vértice imaginario, de un nudo en el horizonte de un tiempo, el "hoy" del desconstruccionismo encubre una síntesis, una simultaneidad impuestas a obras dotadas de ritmos divergentes, de acentos y tonalidades dispuestas en un diálogo textual en el que las voces, las reminiscencias, las tramas formales, se agolpan o se disipan en un juego dictado por el propio impulso de su textualidad. Un doble riesgo: por una parte, circunscribir la identidad en el tiempo, y, por la otra, someterla a la violencia mostrativa de una deixis unívoca que haría patente ese gesto que reclama una presencia.

Enlace tangencial de posiciones: ésta es quizá la rúbrica accidental del llamado desconstruccionismo, el rasgo atribuible a esas escrituras a las que una mueca institucional, una mirada inquisitoria y ajena a un pensamiento, somete a una misma gravitación nominal de una postura, de una fusión, de un disimulo de las diferencias. La "desconstrucción" no puede ser más que un encuentro de la escritura en esas posiciones segmentariamente frecuentadas por una mirada capaz de inscribirse en la trama de la sintaxis² del texto. Derrida ha observado las bifurcaciones

² Las resonancias de la palabra sintaxis desbordan las tentativas de una formalización precaria que domina hoy en el campo de la lingüística académica. No obstante, Derrida habla de esta sintaxis propiamente textual como un formalismo incluso más estricto que aquel inspirado en una pretensión mimética de la lingüística frente a otras disciplinas formales. Su operación de referencia es la que se realiza en el texto a partir de la inscripción de la partícula gramatical *entre*. Marca sintáctica de indecidibilidad, pero que, en sí misma, desborda las restricciones de una naturaleza puramente sintáctica. Derrida apunta en una nota: "Por consiguiente, el sincategorema "entre" tiene como contenido de sentido un cuasivacio semántico, significa la relación de espaciamento, la articulación, el intervalo, etc. Es posible nominalizarlo, convertirlo en un cuasicategorema, recibir un artículo definido, puede recibir incluso la marca de un plural". [Jacques Derrida, "La double séance", en *La dissémination*, París, Seuil, 1972, p. 251, n.27]

que abre ya la propia palabra posiciones, desde su nominación propiamente hegeliana (*Setzung*), hasta su sentido como *inscripción*. La posición lo es únicamente en virtud de los espacios que la señalan, de sus bordes, de esos vacíos que, sin encontrar inscripción en la materia del texto, marcan la significación con la materia misma de su silencio, de su mera superficie intacta. La posición sería ese desplazamiento del sentido surgido del rasgo suplementario que impone al texto la marca de un conjunto de espaciamientos, de lugares, de vacíos, que rechazan precisamente las atribuciones de la significación literal. Toda posición es entonces “posiciones”: también “escenas, actos, figuras de diseminación”.³ Los textos desconstruccionistas se despliegan como una constelación, una efigie ilusoria recortada de una carta astral, como una topología que ha hecho ilegible el régimen de su tiempo, que ha encubierto el mutismo de los trayectos, que preserva como resplandores, fulguraciones aún visibles de cuerpos desaparecidos; el texto legible es una disposición de residuos ya sin origen, destellos marcados ya por una extinción aun inadvertida: la constelación como *sintaxis de posiciones*, como la privación de los augurios, como iluminación frágil y la impaciencia de un augurio. El texto como constelación remite únicamente a la trama de las interpretaciones que emerge en los márgenes de la referencia imposible a sus objetos.

Los textos desconstruccionistas serían por consiguiente aquellos que asumen este juego de vacíos, de espaciamientos, ahí donde la institución de la crítica literaria o filosófica busca la plenitud de su sentido, de su identidad.

³ Jacques Derrida, *Positions*, París, Minuit, 1972, p. 133.

2. De márgenes y riesgos

Hay tentaciones ineludibles que acompañan el gesto institucional de confinamiento del “desconstruccionismo” a una identidad o a un conjunto de claves y cifras propias de un universo clausurado de pensamiento. Es la tentación reductiva que asume dos rostros, cuando no un movimiento de evidente desconocimiento o de franca exclusión.

a. Primera reducción: el texto como ocultamiento

En un texto que busca encontrar los puntos de confluencia y de distanciamiento entre las concepciones de texto en Foucault y Derrida, un académico norteamericano escribe:

lo que los une (a Derrida y a Foucault) es su intento de *hacer visible* (subrayado del autor) lo que es *habitualmente invisible* (subrayado mío, R. M.) en el texto, es decir, los diversos misterios, reglas, el “juego” de su textualidad.⁴

El gesto desconstruccionista queda reducido así a un *instrumento de revelación de una presencia* que el hábito del texto ha mantenido sometida y secreta. No es pues extraño que se encuentre una coincidencia entre las tesis desconstruccionistas y los nuevos recursos de la hermenéutica teológica: “Derrida —escribe Said— trabaja más en el espíritu de cierto tipo de la teología negativa”.

⁴Edward W. Said, “The problem of textuality. Two exemplary positions”, en *Critical Inquiry*, Vol.4, n° 4, 1978, p. 674.

El propio Derrida, en las citadas conferencias a la memoria de Paul de Man, alude a esta identificación con la corriente de la "teología negativa", para señalar una vez más los enclaves irreductibles que lo hacen ajeno a ella.⁵

La deconstrucción hace de la asunción del vacío, de la ausencia, la marca material que impone a las significaciones un desfallecimiento irreparable de la identidad. En la teología negativa ese súbito desplome de la identidad de los signos es la seña que hace ineludible la presencia incommensurable de Dios. Para Derrida, sin embargo, este desplome no se abre a la plenitud inaccesible de la divinidad, sino a una errancia irreparable sobre signos vacíos. No hay presencia última, divina, que colme esa corrosión tajante y muda del sentido, no hay un susurro inaudible del nombre de la divinidad en el silencio que se abre entre los signos. La tensión inherente al deconstruccionismo se sustrae por completo a la fulguración de una presencia pura, de una plenitud de cuyos contornos irradiaría un estremecimiento que ofreciera a su vez la firme vastedad de un horizonte de sentido. El gesto y la intervención deconstruccionistas son irreductibles a la hermenéutica teológica porque ésta se yergue sobre una iluminación irremontable: la certidumbre de una presencia que priva de su fundamento a todo vértigo. Ahí donde el acceso al sentido transforma lo inaudible en revelación de una potencia.

⁵ Este tema aparece reiteradamente en la discusión sobre "deconstruccionismo". Ya en uno de sus artículos tempranos más importantes, "La différence" (en *Marges - de la philosophie*, París, Minuit, 1976), había ya aludido al tema de la teología negativa para trazar los bordes que lo separaban de ella. Derrida desarrolla extensamente esa divergencia en "Comment ne pas parler. Denegations", en *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987.

b. Segunda reducción: la complicidad como condición de escritura

La imagen convencional de una "corriente desconstruccionista" en la filosofía o en la crítica literaria —muchas veces acompañada de veladas o abiertas descalificaciones— parece más bien la anticipación de un desencanto apresurado, el reclamo de una condescendencia o de una reparación; una conminación o un abandono impaciente del lenguaje ante una figura aún incierta de un sentido en permanente precipitación; lo que es sin duda ajeno a quienes reciben el mote de "desconstruccionistas" es una vocación congregacional. No es una devoción lo que ha suscitado en la institución literaria o filosófica la febrilidad con la que se los ha sometido a la exclusión.

Geoffrey Hartman, en el prefacio a *Deconstruction & Criticism*, circunscribe los territorios en los que el llamado "desconstruccionismo" se congrega en el ámbito de la crítica literaria:

La desconstrucción, como se ha dado en llamarla, rehúsa la identificación de la fuerza de la literatura con cualquier concepto de un significado incorporado y muestra la profunda influencia que han tenido las perspectivas logocéntricas y encarnacionistas en la manera en que pensamos el arte. Llegamos a asumir así que, por el milagro del arte, la "presencia del mundo" es equivalente a la presencia del significado. Pero también se puede argumentar que *la palabra lleva consigo una cierta ausencia o indeterminación de la significación*. El lenguaje literario pone en primer término al propio lenguaje como algo que no es posible reducir al puro significado: tanto abre como cierra la disparidad entre símbolo e idea, entre signo escrito y el significado asignado.⁶

⁶ Geoffrey Hartman, "Preface" en Bloom, H., de Man, P., Derrida, J., Hartman, G. y J. Hillis Miller, *Deconstruction & Criticism*, New York, Continuum, 6ª reimpresión, 1987, p. viii (Subrayado por mí. R.M.).

La convergencia de la crítica en ese vértice en que se extingue el lenguaje funda el desconstruccionismo como una alianza inusual, arraigada sobre un resguardo y una fidelidad renuentes a la férrea demarcación de algún contrato. Esa alianza se recrea fundamentalmente en un juego de *insinuación* negativa: *no se confunde con un rechazo del sentido o un enmudecimiento de la presencia como residencia provisoria de la significación*, sino de esa disparidad: un repliegue ante las analogías que sustentan la ilusión de densidad de la lengua, de su plenitud; una lejanía ante la contradicción que alienta el fantasma de un lenguaje orillado a un destino. No hay dialéctica en el lenguaje: ése es el desenlace al que conduce la afirmación de la heterogeneidad radical del signo con lo significado.

El lenguaje se había mostrado como un vínculo entre dos plenitudes: el significante y el significado. Dos presencias confluentes irreparablemente a cubierto bajo la irreprochable naturalidad de los rostros de una hoja de papel. No obstante, para Derrida, la escritura es el borde mismo donde la plenitud de los signos queda abandonada a la deriva de la propia lógica del espaciamento, del blanco, del margen que rige la posición y la sintaxis de la escritura: la escritura no es el residuo de la significación extinguida del cuerpo, de la voz; es la inscripción misma de la suspensión del signo como una materia, como una huella que desplaza el sentido inherente a los signos. La imagen de la plenitud del sentido, de la dureza y la densidad de la palabra, el fervor que suscitaban sus persuasiones asediaron a la escritura durante siglos; esa imagen de la escritura fue sólo el aplazamiento interminable de una mirada capaz de advertir el juego de disipación que arraiga en la sintaxis textual: o bien una plenitud sin bordes, sin exterioridad, capaz de comprenderlo todo —la escritura de una

divinidad que erigía los signos *visibles* como la fisonomía ejemplar de todos los órdenes y todos los destinos; o bien una plenitud residual, mera decantación de una voz cuya resonancia efímera arrojaba la escritura como un despojo mimético, una voz incapaz de recobrar para sí la materia durable de la huella.⁷ Derrida insiste en la necesidad de “desconstruir” la noción de signo saussuriana: ese vínculo que hace del significante y del significado polos fundantes de la significación. En *De la gramatología*, Derrida recorre en un itinerario que lleva de la “huella” a la “diferencia”, y de ahí a la “sintaxis”, una desconstrucción del signo mediante un desplazamiento a la noción de “forma” en Hjelmslev y la discusión sobre la temporalidad inherente a la constitución de los signos que hace posible toda significación:

el elemento fónico, el término, la plenitud que se denomina sensible, no aparecerían como tales sin la diferencia o la oposición que les dan *forma* (...) el aparecer y el funcionamiento de la diferencia suponen una síntesis originaria a la que ninguna simplicidad absoluta precede. Tal sería entonces la huella originaria. Sin una retención en la unidad mínima de la experiencia temporal, sin una huella que retuviera al otro como otro en lo mismo, ninguna diferencia haría su obra y ningún sentido aparecería. Por lo tanto, aquí no se trata de una diferencia constituida, sino previa a toda determinación de contenido, del movimiento puro que produce la diferencia. *La huella (pura) es la diferencia*. No depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fónica o gráfica. Es, por el contrario, su condición. (...) La diferencia

⁷ “Vinculada aquí, y no en el pensamiento de Levinas, con una intención heideggeriana, esta noción significa, a veces más allá del discurso heideggeriano, la destrucción de una ontología que en su desarrollo más profundo determinó el sentido del ser como presencia y el sentido del lenguaje como continuidad del habla [...] Esta desconstrucción de la presencia pasa por la desconstrucción de la conciencia, vale decir, por la noción irreductible de huella (*supur*), tal como aparece en el discurso nietzscheano y freudiano”. (Jacques Derrida, *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970, p. 91).

es, entonces, la formación de la forma. (...) La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la *diferéncia* que abre el aparecer y la significación.⁸

La escritura, en la concepción derridiana, es la marca de un puro vacío sin la garantía final de una presencia. El desplazamiento del pensamiento derridiano hacia el juego de la forma –ajeno a todas las inclinaciones hacia la pendiente referencial del lenguaje–, despoja a la literatura de todo trascendentalismo. No hay verdad, no hay tampoco plenitud de significación del texto literario. El sentido del texto se disemina en estas marcas, estos hitos y huellas, estos vacíos y márgenes inscritos, no en los signos del texto, sino en su trama. No hay sentido del texto, sólo su irreparable génesis, origen sin tiempo, un reinicio en que

⁸ *Ibid.*, pp. 81-82. He elegido aquí la grafía “diferéncia” para traducir el término *différance* de Derrida. Se busca, con esa grafía, reproducir el efecto de escritura que produce la forma gráfica elegida por Derrida para distinguirla de la palabra francesa *différence*. Esa distinción es inaudible. Es el producto sólo de un trazo, de una marca que no dice nada, que rechaza la referencia. Aparece como una adherencia, incluso inaceptable pero reconocible respecto del lenguaje. Marca a su vez un gesto de inscripción posterior, aunque esa precedencia de la palabra original, legítima, francesa se revela como indiferente respecto del lenguaje reconocible en el régimen de intercambio regido por la lógica del lenguaje y la gravitación de la presencia hacia la cual apunta. Creemos que estas características se preservan en la forma escrita que hemos empleado, aunque por supuesto pierden otra dimensión de las significaciones del gesto derridiano. En efecto, el acento gráfico de la *é* paroxítona conserva el carácter suplementario, adherente; no obstante, marca también una excentricidad relativa del trazo de la escritura, revela su lógica inconmensurable al lenguaje oral, su traslación de los tiempos, se preserva también como una diferencia inaudible. (Para una discusión analítica del sentido del término derridiano de *différance* y sus resonancias para la traducción, véanse las observaciones con las que Tomás Segovia acompaña su traducción del libro de Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980. La traducción al español fue publicada en México por Siglo XXI en 1986, aunque con modificaciones importantes, tanto en el subtítulo como en el texto –sólo se publicó un fragmento del libro, lo que quizá pudiera ser un paliativo para explicar la transformación inaceptable del subtítulo: *De Freud a Lacan y más allá*).

se agolpan como en un instante, al mismo tiempo inaugural y restaurado, las encrucijadas abiertas por la escritura.

Lo escrito, en la formulación de Hartman, amplía de manera explícita la resonancia de la noción de diferencia: le impone un énfasis, hace de ella abiertamente un trazo que suspende la fusión entre literatura y significación, un trazo que es también el vacío de ese cuerpo pleno constituido por su íntima metamorfosis recíproca.

Hartman habla de ese rechazo a la incorporación de significado y literatura. Un paso más: el desplazamiento sobre la materia retórica, "filológica" de la literatura engendra la evidencia de una dualidad del propio lenguaje. Hartman insiste sobre la quiebra irrenunciable de la identidad, durante largo tiempo sostenida, entre lenguaje y significación.⁹ Lévi-Strauss había advertido ya en las reflexiones de Mauss¹⁰ el papel constituyente que adquiriría esta *asimetría* —y más que asimetría *inconmensurabilidad* entre lenguaje y significación — o, en los términos empleados entonces por Lévi-Strauss, entre *significante* y *significado*:

Nosotros vemos en el *mana*, el *wakan*, la *orenda* y otras nociones del mismo tipo, la expresión consciente de una *función*

⁹ Mucho podría decirse de esta quiebra ya anticipada por Saussure, pero que pasó inadvertida para las corrientes instituidas de la lingüística. En efecto, ya Saussure, al desplazar la significación hacia el campo del valor, producía un doble desplazamiento: por una parte, despojar a la significación de todo asiento sustancial, pero por otra, en un gesto quizá más radical, desplazaba la significación del centro del lenguaje. Al someterlo a las condiciones de la estructura de la lengua, engendraba una polaridad del lenguaje ajena a la regularidad estructural que regía, para él, la significación. Este gesto inaugural, aunque troncado, del pensamiento saussuriano es la mera indicación de una excentricidad, de un dislocamiento en el juego de intercambios de la significación. El propio Derrida ha desarrollado una reflexión particular sobre la seña que implanta Saussure en el campo de las reflexiones sobre el lenguaje, capaz de iluminar a su vez la primacía del pensamiento logocéntrico.

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 5a.ed., 1973.

semántica, cuyo rol es permitirle al pensamiento simbólico su ejercicio a pesar de la contradicción que le es propia. Se explican de esta manera las antinomias vinculadas a esa noción, en apariencia irresolubles, que han sacudido a los etnólogos y que Mauss ha sacado a la luz: fuerza y acción; cualidad y estado; sustantivo, adjetivo y verbo a la vez; abstracto y concreto; omnipresente y localizado. En efecto, el *mana* es todo ello a la vez; ¿pero no será así precisamente porque no es ninguna de esas cosas en absoluto: *simple forma, o más exactamente símbolo en estado puro*, y por consiguiente susceptible de cargar un contenido simbólico cualquiera? En ese sistema de símbolos que constituye toda cosmogonía, sería simplemente un *valor simbólico cero*, es decir, un signo que *marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que carga ya lo significado*, pero que puede ser un valor cualquiera a condición de que forme aún parte de la reserva disponible y no sea ya, como dicen los fonólogos, un término de grupo.¹¹

El *mana* representa una marca de ese desplazamiento de la significación sobre la *serie de polaridades* sin un destino determinable, es ese “símbolo puro” entendido como un “contenido simbólico suplementario”. Ese significante arrastrado por el movimiento mismo de los intercambios, aparecía como un pliegue en la materia del lenguaje, un trazo excesivo, una revocación del equilibrio de la estructura y a su vez la condición de ese equilibrio —puesto que era el fundamento mismo del intercambio simbólico— conformado por un significante deslizante, multívoco, irrecuperable dentro del orden de las significaciones, pero, a su vez, al margen de su regimentación. La “sintaxis” del texto es también el juego de esos pliegues que no engendran marcas en el cuerpo de los signos, pero señalan el carácter dual del sentido, sus resonancias turbias, sus impracticables metamorfosis.

¹¹ *Ibid.*, p. L.

Ese movimiento del lenguaje sobre sí mismo, esos pliegues que conforman el lenguaje desde la lógica misma de lo excesivo, lo asimétrico, lo desplazado respecto del centro rector de la lógica del intercambio, revelan la lógica del suplemento —como la llama Derrida—, de esa marca, de esa huella, de ese trazo que recorre la materia del lenguaje para mostrar en su errancia un juego de significaciones irreductibles a toda dialéctica y a toda lógica de la referencia.

La noción de trazo, escritura, o incluso *diferencia* no pueden, por consiguiente, ser conducidas a una discusión de la que son ajenas: las reflexiones históricas o antropológicas sobre el origen de los diversos registros de la lengua —ideografías, alfabetos, etcétera—, o bien sobre la naturaleza divergente de las formas de intercambio entre pueblos con tradición oral o pueblos donde domina la lógica de los textos escritos. La concepción derridiana de escritura nada tiene que ver con la acepción de escritura, entendida como técnica de registro o como práctica histórica de preservación de ciertas formaciones simbólicas, como recurso privilegiado en las estrategias de dominación o como protocolo sobre el que se sustenta la destrucción de los vínculos que garantizan la vigencia de la memoria colectiva. La noción derridiana de *diferencia* aparece, por el contrario, como una crítica a las concepciones que hacen de la voz un origen, y de la escritura una figura mimética, tributaria de lo hablado, o bien el testimonio de una filiación entre sistemas de signos, como un artificio para comprender la dimensión productiva de la escritura.

El punto de encuentro para esas reflexiones calificadas de “desconstruccionistas” es un territorio, sugiere Hartman, en permanente disolvencia, sustentado sobre las ca-

lidades irrepresentables de la escritura, que sólo pueden reconocerse en la *insinuación*, en la intervención, en la incidencia de su metamorfosis incesante sobre los pliegues del lenguaje.

Como lo subraya Hartman, lo que hoy se entiende por “desconstruccionismo” es un conjunto de escrituras heterogéneas que, cuando más, se alían por el solo acuerdo de una vaga condescendencia, en la sospecha que comparten ante las identidades propuestas o suscitadas por el acto de nominación, por el acto fundante del sentido. En un fragmento que cierra el citado prefacio a *Deconstruction & Criticism*, Hartman corrobora escuetamente:

Bloom y Hartman apenas pueden ser llamados desconstruccionistas. Incluso en ocasiones han llegado a escribir contra el mismo desconstruccionismo.¹²

Sin duda, las elaboraciones que más nítidamente se mantienen dentro de una postura consistente con esta sospecha acerca del texto, apegadas a esta incesante derivación inherente al gesto de escritura, son las que en el campo filosófico ha elaborado Derrida. Quizá, en correspondencia, la obra que con mayor perseverancia ha abordado los problemas de la crítica literaria desde el ángulo llamado desconstruccionista es la de Paul de Man, vinculada estrechamente con las propuestas derridianas, aunque sin duda desarrollando planteamientos originales sin desprenderse por ello del texto filosófico.¹³

¹² *Ibid.*, p. ix.

¹³ Esta cercanía nunca tuvo la fisonomía de un gesto tributario. El encuentro entre Paul de Man y Derrida parece sustentarse en incitaciones compartidas respecto del acto de escritura. De Man narra en una entrevista para la radio italiana su encuentro con Derrida: “mi lazo inicial con Derrida (...) no tuvo que ver con Derrida ni conmigo, sino con Rousseau. Sucedió que ambos estábamos trabajando

3. Heidegger a la deriva

En un libro reciente, Jürgen Habermas logra encontrar, mostrando una *particular* agudeza, entre las innumerables citas de Heidegger en las diversas obras de Derrida, un vínculo, que él califica de "filiación", entre el trabajo de éste y la reflexión filosófica de Heidegger.

En la medida en que Heidegger ha sido leído —sostiene Habermas—, en la Francia de la posguerra, como el autor de la *Carta sobre el humanismo*, Derrida reclama justamente el lugar de *discípulo auténtico* que acoge de manera crítica la doctrina del maestro y la desarrolla de manera productiva.¹⁴

La afirmación de Habermas es un claro ejemplo de una lectura apresurada y dispersa de la obra de Derrida. Incluso del contrasentido que adquieren las palabras de Habermas en el movimiento de la escritura derridiana.¹⁵

en Rousseau y básicamente en el mismo texto, por una mera coincidencia. En relación con Rousseau yo trataba ansiosamente de definir, o dilucidar algunas, no discrepancias, sino más bien un cambio de énfasis entre lo que Derrida hace y lo que yo hago. Y puede que algo de la diferencia entre nosotros se haya preservado hasta el punto de que, en un sentido genuino (...) mi punto de inicio (...) no es filosófico sino básicamente filológico y, por esa razón, didáctico, orientado hacia el texto" (Stephano Rosso, "Una entrevista con Paul de Man", en Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota, 1986, p. 117). Incluso de Man no se priva de ciertas bromas a costa del trabajo de Derrida y su capacidad de invención teórica —que, por otra parte, jamás dejó de reconocer—. Por ejemplo, en su reflexión sobre la concepción de la traducción en Benjamin, incluido en su libro *Resistance to theory*, de Man cita con mucho humor un equívoco de Derrida en la lectura de la traducción francesa del texto de Benjamin.

¹⁴ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, París, Gallimard, 1988, p. 191.

¹⁵ Sin duda, Derrida es un lector minucioso y agudo de Heidegger. Ha dedicado varios textos, expresamente, a un trabajo "deconstructivo" de la filosofía heideggeriana [baste recordar, a título de ejemplos, "Ousia y grammè" (relativa a *Sein und Zeit*), "Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique" (referido a un artículo de Heidegger: "Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von George Trakls Gedicht", en *Unterwegs zur Sprache*), "La main de Heidegger", o el libro *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée, 1987.], además de las persistentes referencias a los diversos textos de Heidegger presentes en prácticamente todos los

Sin duda existe un vínculo entre el pensamiento heideggeriano y la reflexión de Derrida. Uno de los momentos de la reflexión heideggeriana muestra un punto donde esta proximidad es nítidamente reconocible, así como hace también evidentes sus diferencias inconciliables. En *Identität und differenz*, Heidegger, al discutir el problema de la identidad figurado en la fórmula $A=A$, subraya un rasgo constitutivo de esta igualdad.¹⁶ Escribe Heidegger:

Así, la fórmula más adecuada del principio de identidad, A es A , no dice sólo que todo A es él mismo lo mismo, sino, más bien, que cada A mismo es *con/sigo* mismo lo mismo. En la mismidad yace la relación del "con", esto es, una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión en la unidad.¹⁷

Aquí se muestran simultáneamente la proximidad y la fisura que articulan el pensamiento de Heidegger y el de Derrida: por una parte, Heidegger insiste en el movi-

artículos y libros de Derrida. Sólo en un texto de 1968, Derrida se siente inclinado a comentar con cierta extensión la *Carta sobre el humanismo* a la que se refiere Habermas, aunque desplazándose incesantemente a otros textos de Heidegger, en especial a *Sein und Zeit*: es precisamente en "Les fins de l'homme", *Marges*, París, 1972, pp. 129-164.

¹⁶Incluso Frege, con una perspectiva radicalmente distinta, había ya reconocido la extraña diferencia que existe entre dos formulaciones de la identidad. La separación entre la fórmula $A=A$ y la fórmula $A=B$ revela ya un desencuentro, un desplazamiento ínfimo entre la noción de identidad que se conjunta, se eclipsa, sin por ello abandonar su dualidad esencial, y que se agolpa bajo la formulación "es igual a". La respuesta de Frege, desplazada hacia el "distinto valor cognoscitivo" de ambas expresiones no suprime, en el fondo, la interrogación sobre la posición particular de esa diferencia en el seno de la formulación de identidad. (Cf. Gottlob Frege, "Sobre sentido y significación (*Über Sinn und Bedeutung*)", en *Escritos lógico-semánticos*, Madrid, Tecnos, 1974. Traducción al español de Carlos R. Ruiz y Carlos Pereda.)

¹⁷Martin Heidegger, *Identität und differenz. Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 62-63. Editado por Arturo Leyte. Traducción de H. Cortés y A. Leyte. La formulación alemana hace más evidente el peso de la mediación del "con" (*mit*). En efecto, el texto de Heidegger enfatiza el peso del *mit*: *Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe* que en la traducción al español se convierte en "cada A mismo es consigo mismo lo mismo".

miento "sintético", la partícula *mit* es una marca que separa *A* de *A*, pero, para Heidegger, esta partícula es admitida en la plenitud de su sentido. *Mit* toma el significado de una conjunción. De ahí su carácter contradictorio: como partícula, señala una fisura que separa *A* de sí misma; como signo pleno de sentido, señala la suspensión de la diferencia. El *mit*, asumido como un indicador dotado de sentido, es el testimonio de un vínculo en el movimiento de conformación de la identidad. La partícula *mit* evidencia ese enlace, esa congregación de los distintos momentos de la identidad del sí mismo. A diferencia de Heidegger, Derrida reconocerá esa misma fisura en la constitución de lo mismo, reconocerá ese *mit* como la huella de una falla en los tiempos de la identidad, *A-mit-A* hablan de un tiempo insustancial señalado únicamente por un signo, un signo vacío, una mera indicación de ese vacío entre las figuras ilusorias de una identidad plena. Pero esa plenitud que se le rehúsa a *A*, no puede restaurarse en el signo que señala la fisura. El *mit* no puede convertirse en el relevo de esa plenitud de sentido, de la cual se ha privado al ser. Ese *mit* pleno, ese *mit* que conjuga, que vincula, ese "mit" es un repliegue en la tensión de los signos, el tributo a una serenidad arrancada a su pesar a la insustancialidad de los signos. La conjunción, el reposo que alienta la síntesis, será para Derrida un gesto propio de la metafísica. Heidegger ofrece una progresión atenuada de la diferencia que alberga el espectro de la plenitud del ser; la diferencia, en Heidegger, sugiere quizá Derrida, culmina en su propio eclipse: *Mit* como "mediación", como "vínculo", como "síntesis".

Para Derrida, la separación irreductible de los momentos de conformación de la identidad no podrían disolverse en el peso de la preposición. La misma preposición marca,

paradójicamente, la imposibilidad de suprimir el hiato, de olvidar el trazo, el espaciamiento, el blanco, el pliegue que suspende la pretensión imposible de la identidad.

El *mit* de Heidegger parece representar nítidamente el gesto filosófico que —el desconstruccionismo insiste en señalar— es el objeto mismo de la desconstrucción. El pensamiento de Derrida lleva hasta una tensión límite la reflexión de Heidegger acerca de la identidad, incluso contra el desenlace que la propia identidad cobra en el texto heideggeriano.

El pensamiento occidental —escribe Heidegger— ha requerido más de dos mil años para que la relación de lo mismo consigo mismo que reina en la identidad y se anunciaba desde tiempos tempranos, surja a la evidencia, decididamente y con fuerza, como tal mediación, así como para encontrar un lugar a fin de que aparezca la mediación en el interior de la identidad.¹⁸

Pero esa mediación es la de una palabra sin referencia, ese *mit* sin objeto, suspendido entre dos marcas de una identidad separada por márgenes y tiempos indicados en los bordes del *mit*, signos de una misma presencia separada por un retorno vertiginoso de una presencia sobre el testimonio de su propia desaparición. Ese *mit* es al mismo tiempo el residuo de una resonancia del ser, de una demora que *insemina* la evidencia de su extinción, pero también anticipa un retorno capaz únicamente de reencontrar la extenuación de una identidad primordial. Derrida lee en Heidegger, primero en su curso sobre Schelling y después en su reflexión acerca de Trakl, la insistencia de este trazo que suspende la plenitud de la identidad, que introduce en ella un borde que desplaza en un vínculo equívoco los

¹⁸ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 65.

momentos que rigen la identidad. Haciendo alusión al comentario de Heidegger sobre un poema de Trakl, Derrida despliega las resonancias de la reflexión heideggeriana sobre la identidad:

Lo más matinal de la Fröhe, en su mejor promesa, sería verdaderamente de otro nacimiento y de otra esencia, *heterogénea en origen*¹⁹ de todos los testamentos, de todas las promesas, de todos los acontecimientos, de todas las leyes y requerimientos que son nuestra memoria. *Heterogéneo en origen*: se entiende en tres sentidos a la vez, en un sólo golpe: 1. heterogéneo desde el origen, originariamente heterogéneo; 2. heterogéneo respecto de eso a lo que se llama origen, diferente del origen e irreductible a él; 3. heterogéneo y/o *puesto que está* en el origen, heterogéneo en origen (1 y 2) puesto que está en el origen del origen. Heterogéneo *puesto que está* y *aunque* esté en el origen. “Puesto que” y “aunque” a la vez, es ésta la forma lógica de la tensión que hace vibrar todo este pensamiento.²⁰

En este señalamiento de los “pliegues” del movimiento heideggeriano se inscribe quizá la escritura de la desconstrucción derridiana.

Acaso uno de los rasgos más insistentes del pensamiento desconstruccionista es su negativa a todo pensamiento capaz de asumir la plenitud y la preservación de una marca originaria. Nada hay más antagónico a la postura derridiana que algún eventual reclamo de autenticidad, o de filiación. Tal vez sea ahí donde la separación entre Derrida y Heidegger adquiere sus tonalidades más intensas: *lectura no es filiación*. El pensamiento de Heidegger comparte, para Derrida, ese centro de gravitación de toda

¹⁹ La expresión en francés, *hétérogène à l'origine*, se abre a una pluralidad de interpretaciones que difícilmente pueden ser trasladadas al español. Sobre esta pluralidad sustentará Derrida su desplazamiento sobre el texto de Heidegger.

²⁰ Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée, 1987, p. 177.

la metafísica occidental: no puede sino gravitar en torno de la presencia.

Para la reflexión deconstructiva no hay autenticidad en el acto filosófico. Como tampoco hay *continuidad* entre el trabajo filosófico y la crítica literaria. En la obra de Paul de Man, la reflexión sobre el pensamiento de Heidegger, tal como se manifiesta en su análisis de las diversas obras literarias, suscita también una demarcación enfática, respecto de la concepción de sentido y textualidad.

Paul de Man dedica un artículo fundamental a trazar las líneas de divergencia de su perspectiva analítica respecto del trabajo filosófico de Heidegger. En *Heidegger's Exegeses of Hölderlin*,²¹ de Man apunta con claridad los acentos de la divergencia entre su interpretación, sustentada en un análisis "filológico"²² de Hölderlin, y el juego

²¹ Paul de Man, "Heidegger's Exegeses of Hölderlin", en *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, 2ª ed. revisada, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, pp. 246-266.

²² La concepción de filología de De Man merecería, por sí misma, un detenido análisis. En un artículo destinado a la polémica: "Return to philology", publicado en 1982 por *The Times Literary Supplement*, Paul de Man desarrolla extensamente su particular concepción de la filología. De Man reacciona, en lo que podría parecer una defensa paradójica de la filología, contra la concepción que ensalza la autosuficiencia de la lectura demorada como condición necesaria y suficiente de la crítica. "La sola lectura, antes que cualquier teoría, parecería ser capaz de transformar el discurso crítico en una forma que aparecerá profundamente subversiva para aquellos que piensan la enseñanza de la literatura como un sustituto para la enseñanza de la teología, la ética, la psicología o la historia intelectual. La lectura minuciosa realiza esta tarea con frecuencia a pesar de sí misma porque no puede evitar responder a las estructuras de lenguaje que busca mantener ocultas como uno de sus más o menos secretas aspiraciones durante la enseñanza de la literatura". A partir de esta primera ofensiva, Paul de Man comprende el vuelco contemporáneo de la reflexión filosófica --en particular de Foucault y Derrida-- como un vuelco hacia la filología. Este vuelco no sólo transforma la dirección, la mirada, la naturaleza misma del texto filosófico, sino también la densidad de los efectos, de las condiciones, de la incidencia de los regímenes diversos del lenguaje, en su pura materialidad sobre la representación misma del "sentido" del texto literario. Véase Paul de Man, "The return to philology", *The Times Literary Supplement*, diciembre 10, 1982; recogido en Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota, 1986, pp. 21-26.

abierto por la exégesis heideggeriana, sometida a los imperativos de su poética desprendida, no del horizonte mismo del lenguaje, sino del impulso de sus reflexiones ontológicas.

Paul de Man pone en relieve los puntos de bifurcación. Una primera reticencia: el sometimiento del texto poético a las exigencias de un pensamiento regido por la presencia:

De hecho Hölderlin dice exactamente lo contrario de lo que Heidegger le hace decir.[...] Para que la promesa de la ontología de Heidegger se realice, Hölderlin debe ser Ícaro al regreso de su vuelo: debe aseverar directa y positivamente la presencia del Ser, tanto como la posibilidad de mantenerlo en tiempo. Heidegger ha sustentado todo su "sistema" en la posibilidad de esa experiencia.²³

El trabajo textual, "filológico" de Paul de Man, centrado sobre las resonancias del lenguaje poético de Hölderlin, revela ese lenguaje como punto de refracción de las tensiones de los signos, De Man advierte en la aparición del subjuntivo en un verso del himno *Wie wenn am Feiertage das Feld zu sehen*,²⁴ una bifurcación que señala una resonancia múltiple: en el espacio mismo de la especularidad *mimética* del verso de Hölderlin con el aliento de la

²³ *Ibid.*, p. 255.

²⁴ El himno fue escrito en el periodo que marca el tránsito hacia los poemas de la locura. Es un poema de mediana extensión escrito en el periodo 1800-1803. El verso al que se refiere Paul de Man es: "*Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort*" (la traducción al castellano publicada por Hiperión, es particularmente ajena a la reflexión de Paul de Man:) "¡que esta visión sagrada inspire mi verbo!" se lee en la traducción de Federico Gorbea. La reflexión demaniana se fundamenta en una traslación literal con fundamento filológico en las fórmulas de la plegaria. La versión propuesta por de Man tendría la siguiente forma: "y lo que vi, que sea sagrada mi palabra". Hay un espaciamento sintáctico y, simultáneamente, un enunciado que preserva un estrecho paralelismo con la oración. En este paralelismo, el rasgo que convoca el desplazamiento de sentido es el subjuntivo del verbo ser, que marca no sólo la forma de la plegaria, sino también la violenta aparición de un movimiento de la frase hacia el deseo.

plegaria, un vacío se abre; ese trayecto dual del sentido en el verso —al mismo tiempo plegaria e imagen de la palabra poética— conformará, con los versos subsiguientes,²⁵ la trama de un conflicto entre el enunciado de una ley mediante la palabra poética y el vacío del ser que se yerge en la materia misma de la norma. La aprehensión del despliegue del acto poético de Hölderlin, evidente para de Man, revela una concepción de lo poético divergente de la construida por Heidegger:

este himno sugiere una concepción de lo poético como un acto esencialmente abierto y libre, una pura intención, una plegaria mediata y consciente que realiza la autoconsciencia en su propio fracaso; en una palabra, una concepción opuesta diametralmente a la de Heidegger.²⁶

No obstante, ni en el caso de Derrida, ni el de Paul de Man, se puede hablar de una *inversión* de las concepciones heideggerianas, como tampoco se podría admitir la ingenuidad de encontrar en la diferencia de las concepciones demanianas o derridianas un simple desdoblamiento de las tesis heideggerianas de lo poético. En el desenlace del

²⁵ De Man recoge aquí el verso "*Nach festem Gesetze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt*" ("conforme a las leyes fijas, como antaño, nacido del caos sagrado" en la versión de Gorbea) y hace patentes ciertas marcas en el texto: "(este verso) contiene una alusión directa a la Creación como aquello que instituye, por medio de la Palabra —tomada en sentido casi jurídico (*Gesetze, zeugen*) la distinción entre lo sagrado (caótico porque no establece diferencias) y lo mediato, que ha surgido (*aus... gezeugt*) de lo sagrado, y, por consiguiente, no está ya más en él. Cuando formula la ley; el poeta no dice entonces el Ser, sino, más bien, la imposibilidad de nombrar otra cosa que el orden que, esencialmente, es distinto del Ser inmediato" (Paul de Man, *op. cit.*, p. 261). De Man observa la conjugación de las resonancias de las palabras *Gesetze* (Ley) y la bifurcación que se abre con *zeugen* (que conjuga un doble sentido: declarar (como testigo) y procrear, engendrar; por una parte, una dimensión también jurídica que confluye con Ley, por otra parte, una afirmación sobre la naturaleza de la palabra poética que confluye con la marca de plegaria del subjuntivo y de su apertura para un deseo que señala la ausencia irreparable de su objeto.

²⁶ *Ibid.*, p. 263.

análisis demaniano se formula abiertamente ese juego de la diferencia entre ambos universos de *intervención* sobre lo textual:

La meditación de Heidegger acerca de lo poético es, de hecho, una meditación sobre lo inefable, y como tal sigue un camino diametralmente opuesto al de Hölderlin. Pero, a pesar de ello, la confrontación entre estas dos actitudes posibles podría constituir un centro de una poética válida. Cualquier método exegético tendrá que lidiar con el mismo problema: ¿cómo elaborar un lenguaje capaz de tomar a su cargo la tensión entre lo inefable y lo mediato? Lo inefable requiere una adherencia directa tanto como la ciega y violenta pasión con la que Heidegger trata los textos. La mediación, por otra parte, implica una reflexión que tiende hacia un lenguaje crítico y tan sistemático y riguroso como sea posible, pero no demasiado ansioso de pretender una certidumbre que sólo podría sustentar en un análisis final.²⁷

Este fragmento muestra simultáneamente un punto de confluencia entre Derrida y Paul de Man respecto de la *intervención* en el campo de la escritura, y distante de la posición heideggeriana. No obstante, recalca la propia tensión divergente de la visión de de Man y del análisis deconstructivo de Derrida.

4. *Sobre el desconstruccionismo:*

a. Revocaciones/insinuaciones.

La palabra desconstrucción se ha visto sometida a una extraña perseverancia en la literalidad: aparece con frecuencia como un sinónimo excéntrico de análisis, como

²⁷ *Ibid.*, p. 265.

una denominación exorbitante, parásita, de un mero acto de fragmentación de los textos, o bien —a contrapelo del propio reclamo “destruccionista”— representa para algunos el nombre extravagante de un empeño reconstructivo de las referencias ocultas, de las influencias, de las inscripciones apenas discernibles de otras escrituras en un texto.

Y no obstante, destrucción no se opone a construcción, no es su operación inversa. Es un extravío que revoca la imagen de una significación constituida sobre el eje de la inversión. La inversión no es sino la afirmación extrema de la identidad, de la presencia. El destrucionismo no opone al concepto de construcción ninguna forma pura de negatividad: ni oposición, ni contrariedad, tampoco contradicción. El gesto eminentemente destructivo es la *insinuación* de una incertidumbre irreducible, de una irreparable inquietud del texto, de un juego donde el acto de escritura se vuelve sobre sí mismo, para dibujar, en la elipse y la tardanza que dibuja ese repliegue, un punto de fuga para toda significación. Y ese aplazamiento que separa al signo de su significación, lo lleva a otros textos, a otras formas, revela otras sintaxis, recae en la violencia móvil de otros márgenes del texto.

El juego de la negatividad es quizá demasiado inmediato, hay algo en ella de una precipitación en el movimiento del concepto. La destrucción es la inserción de un reposo, de un detenimiento, de una contención, pero no como lindero, sino como punto de refracción. Demorarse en el signo es imponerle una huella que lo preserva de la inercia textual, para recobrarlo en los vacíos que lo delimitan y lo penetran. El cuerpo del signo se deshila para abrir en su trama otros enlaces. Pero la demora, el aplazamiento, es simultáneamente un acto que trasmuta la

calidad de lo leído. Deja ver en él un sentido que surge de la mera dilación y que el signo despliega, sin mostrarlo como una serie ilimitada de delegaciones. Ese sentido que se conforma desde un trazo indecible —porque es lo que en cada decir remite a su propio cauce, a sus propios márgenes, a aquello que lo separa de lo otro, pero que también constituye el fundamento mismo de su articulación sintáctica con otros signos— es lo que Derrida se ha empeñado en denominar *un suplemento*.

El sentido se conforma como una bifurcación incesante del concepto, a partir del señalamiento de sus bordes, de sus líneas de fuga que revelan al mismo tiempo la incertidumbre de las genealogías. La genealogía es una rememoración de la presencia y del origen, un camino trazado, una muesca que revoca el destierro de la identidad en el tiempo, afirmando la verdad del engendramiento e insinuando, en la preservación de un nombre, de una raíz, la perseverancia de una identidad. La “destrucción” afirma el tiempo y la derivación, pero los reconoce en el enlace de un desplazamiento serial, sin someterse a los imperativos de temporalidad, de retroacción, de nostalgia que suscita. No hay profundidad en la destrucción. No hay nostalgia. No hay reparación de algún olvido descifrable en los silencios del texto. No hay una exhumación de algún territorio de la escritura desplazado y reducido a un silencio quebrantable, no hay tampoco consagración de la memoria. Su tentativa es otra; es preciso admitir la diferencia —o el *espaciamento*, en palabras de Derrida— como aquéllo que ciñe la materia misma de lo decible, como esa marca propia que *incita* el recuerdo en las imágenes memorables; esa marca en la violencia de un vacío abismal e intempestivo; la diferencia como un trazo que abre el sentido a un destino irresuelto de lo recordado que se

resuelve sólo como una perturbación, como una figuración accidental.²⁸

b. La historia: ficción e intemperie

Al someter a una lectura deconstructiva los textos que amparan la historia de una metafísica de la presencia y su régimen temporal —cuando suspende la primacía de lo originario, cuando advierte en la historia *algo* como desdoblamiento, una recaída de la plenitud de un orden—,²⁹ Derrida no desemboca en una extenuación del tiempo textual, de su suplantación por un “eterno presente”. No desconoce las cronologías, los nacimientos fechados, la disposición de los actos en secuencias, no habla de una suspensión de las determinaciones de todo el conjunto de acontecimientos que rigen la fisonomía de lo contemporáneo. El desconstruccionismo apunta a las historias de la metafísica, de la presencia, pero también al concepto metafísico de his-

²⁸ El tema de la memoria en Derrida puede leerse de manera desplazada en “Freud et la scène de l'écriture”. El tema de la escritura psíquica, las “facilitaciones arcaicas” de las que habla Freud, al remitir a una escritura “primaria”, a una memoria. Ese carácter originario, arcaico, fundante del orden psíquico, parecería remitir a un código; conllevaría, a pesar de sus ramificaciones, de su polisemia, un carácter finito, cerrado: a una verdad que es susceptible de ser revelada. Derrida se obstina en reconocer en Freud un trabajo incansante de desplazamiento de esta finitud y esta clausura del código: pero el trazo mismo de los trayectos de descarga de la energía psíquica deja la marca de su paso, y esta marca es ya irreductible a lo que suscita la descarga o bien a lo que la energía liberada conlleva. Escribe Derrida: “(La escritura psíquica) trabaja sin duda con una masa de elementos codificados en el curso de una historia individual y colectiva. Pero en sus operaciones, su léxico y su sintaxis, un residuo puramente idiomático es irreductible, que debe llevar todo el peso de la interpretación, en la comunicación entre inconscientes.” (Jacques Derrida, “Freud et la scène de l'écriture”, en *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, p. 310).

²⁹ “Ahora bien —se pregunta Derrida—, ¿la oposición entre lo originario y lo derivado no es propiamente metafísica? ¿La exigencia de lo archi en general, sean las que fueren las precauciones con las que se rodea este concepto, no es la operación esencial de la metafísica?” (Jacques Derrida, “Ousia y grammè”, en *Marges*, París, Minuit, 1972, pp. 73-74. Los subrayados son de J.D.).

toria erigido sobre el centro de gravedad de la presencia. *Derrida no suprime el orden de la historia, rechaza la imagen de la historia como un sentido*. Derrida enfrenta expresamente, en la entrevista que le hacen J.L. Houdebine y G. Scarpetta, la acusación —un tanto ingenua— de que su pensamiento propone un “rechazo de la historia”:

¿Debo recordar aquí que el intento de sistematizar la crítica deconstructiva se ha erigido precisamente contra la autoridad del sentido como significado trascendental o como telos, dicho de otra manera, de *la historia determinada en última instancia como historia del sentido*, historia en su representación logocéntrica, metafísica, idealista (...) incluso hasta en las marcas complejas que ha podido dejar en el discurso heideggeriano?³⁰

En el contexto de una reflexión sobre el estado contemporáneo de la crítica literaria en Norteamérica, y en particular sobre la “experiencia” de una “crisis” en los paradigmas de análisis literario, Paul de Man insiste, en un fragmento lacónico, sobre los alcances de este desplazamiento de la mirada deconstructiva:

Los “cambios” históricos no son como los de la naturaleza, y el vocabulario del cambio y del movimiento como se lo aplica al proceso histórico es una mera metáfora, no vacía de sentido, pero sin un correlato objetivo al que se pueda apuntar sin ambigüedades en la realidad empírica, tal y como ocurre cuando se habla de los cambios de clima o un cambio en un organismo biológico.³¹

De Man recoge el impulso de la interrogación derridiana de la historia *en su calidad de acto de escritura*, pero le

³⁰ Jacques Derrida, “Positions. Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta”, en *Positions*, París, Minuit, 1972, p. 67.

³¹ Paul de Man, “Criticism and crisis”, en *Blindness and Insight*, Minneapolis, University of Minnesota, 1983, p. 6.

impone una inflexión definitiva: el juego de desplazamientos recíprocos entre el uso metafórico de las designaciones de "la historia" y el vacío de la referencia de sus signos. La historia como escritura, privada de cualquier *presentación* de los objetos y hechos que refiere, es la reminiscencia de una devoción sin más fundamento que un lenguaje. La historia es la huella de un gesto inaccesible, la pura expresión de un deseo de un signo capaz de señalar un objeto extinguido, confiriéndole la plenitud de un sentido. La historia como escritura se revela como un gesto de piedad atribuible a cualquier movimiento de ostensión, la precipitación del lenguaje hacia el desenlace in formulable del acontecimiento. La metáfora derridiana no proclama la inexistencia del sentido. Afirmar la inexistencia del sentido sería condescender a las fascinaciones del espejo: al sentido oponer el sinsentido. Sería una apuesta extrema de la negatividad: sería abandonarse a la plenitud de esa otra presencia, el vacío. La crítica derridiana se inscribe en ese "espaciamento" que se abre entre (que produce) lo diferente, en la fisura que separa el concepto de sentido y el de sinsentido. En ese resplandor equívoco y móvil que separa un término de su negación, se inscribe el trazo de una errancia laberíntica. Sin reposo, cada término para nombrar el trazo emerge como un signo pleno que a su vez deja advertir la fuerza impulsiva de la diferencia y descubre la sustancia provisoria de cualquier designación, incluso la que pretende referirse a la ausencia de referencia en el juego abismal de los nombres.

El conflicto entre sentido y sinsentido deja entrever un espacio irrecuperable para esta polaridad en pugna, incita en el juego de los signos un *desarraigo*, no una *exterioridad* -la exterioridad es un territorio, es un lugar, tiene una identidad impuesta desde el concepto mismo de in-

terioridad; el antagonismo entre el adentro y el afuera se suspende en un punto en virtud de su imagen recíproca; la exterioridad surge como un desplome imperceptible en el filo del lenguaje que hace adivinable esa dualidad de espacios (interior/exterior). La desconstrucción busca eludir esa reciprocidad de los conceptos, su desdoblamiento negativo; sustenta una extinción de toda plenitud del signo, una desviación paradójica puesto que conjura la tentación a cualquier orden primordial que se erija como guía. Toda oposición, toda polaridad reclama también un punto de extinción, de neutralización.

La tarea desconstructiva evoca el rastro, asume radicalmente la imagen del signo no como restauración de la presencia, sino como el residuo de una errancia, las anfractuosidades de un trazo que revelan la irrupción de una dureza, sin reconstruir por ello sus contornos y sus texturas. Es por ello un juego de asunciones especulares, un simulacro de literalidad, un abandono a las vacilaciones del signo, pero bajo la imagen de una fidelidad inherente a la letra.

5. *La mirada, la incisión: la seña*

Hay un operador en la escritura derridiana, un recurso que revela los movimientos conjuntos y divergentes que subyacen a la operación "desconstructiva": la *remarque*. El nombre de esta operación -intraducible en español- señala los puntos de inserción de la diferencia en el juego del texto. En efecto, *remarque* significa la acción de fijar la vista, la atención; notar, darse cuenta, pero también enfatizar, cargar con un tono adicional, subrayar, imponer un signo suplementario que haga patente la imposibilidad de

la clausura definitiva de una totalidad de la significación; este suplemento de la significación es también un *advenimiento*, un incidente, un extravío del sentido incitado por la propia disposición del texto, inscrito en los deslindes indecisos de la congregación de los signos, en los aislamientos y los enclaves anunciados por la sintaxis. *Remarquer* es también mostrar, es la memoria desplazada de un cuerpo en movimiento: una deixis, el señalamiento: apuntar a algo, señalarlo, jugar con una presencia, un cuerpo simultáneo; no es solamente una mera comparecencia, una gravitación recíproca de las presencias, sino la sedimentación en un trazo abrupto de un vínculo corporal que dirime cualquier analogía. El cuerpo se separa del campo inadvertido de los objetos por la violencia de un trazo corporal que se advierte por el solo impulso trunco de los signos de la escritura: el señalamiento es la inscripción de un signo, suplementario e invisible, en el margen indeleble de lo señalado.

Pero la violencia destructiva de la operación de *re-marque* se desplaza también a la propia materia verbal de la palabra: "*re/marque*", una composición de un operador gramatical de iteración, de duplicación: "*re*", articulado con el sustantivo *marque*: marca, trazo, huella, signo. Solamente que la composición con el prefijo verbal "*re*" produce un eclipse: una vuelta sobre sí misma de la marca, una marca sobre la marca o bien una repetición de la imposición de la marca; pero también, la producción de una diferencia. Ese retorno de la marca sobre sí misma suscita la aparición de lo otro: una marca como centro fijo de una mirada; *remarque*: un acento, una aventura en la materia del signo, una adherencia que señala en el signo un desbordamiento; el acento es un jirón de voz que no es un

signo inapelable sino un rastro difuso, un oscurecimiento del trazo o una aspereza de una sonoridad. La *remarque* es siempre una adición que señala en el signo una falta que no ha sido colmada y que emerge con la insistencia de la mirada. Ese movimiento que subraya, que enfatiza, que distingue, lleva inscrito en su propio trayecto los cauces de su disipación. Su fisonomía se acuña en el signo como una línea de fuga del sentido. La *remarque* incide sobre el signo para revelar en él una lógica propia de este vuelco de la hendidura sobre su propia materia. Esta lógica es ajena a cualquier referencia, a cualquier objeto, incluso a cualquier figuración inmóvil del pensamiento. Es la renuencia a la pregunta sobre la verdad del/en el lenguaje. No es la negación. No se niega el objeto al que apunta la mano, solamente que el gesto de la marca se repliega a los bordes del mismo movimiento. No dice nada salvo el gesto capaz de engendrar en la materia señalada por la deixis una identidad cuya plenitud es sólo un simulacro admirable del silencio rítmico de la marca.

El acto de lectura como desconstrucción hace de la *remarque* el nombre de una dilación, una incisión rítmica, una serie de pulsaciones, el margen que separa una marca y su reinscripción. En ese movimiento de la circularidad propio de la insistencia, un tiempo ha transcurrido, una vacilación, un aplazamiento, pero también una transformación del sentido. La *remarque* es también una suspensión de la referencia. Hace evidente el vacío de toda significación referencial en el centro mismo de la propia significación; en ese punto, la propuesta de Derrida aparece como una crítica radical a la metafísica. Para Derrida, se trata de un desplazamiento de la referencia originado por ciertas operaciones de la sintaxis, "cuando una escri-

tura marca y vuelve a marcar/a señalar/duplica (*redouble la marque*) la marca con un rasgo indecible".³²

La *remarque* está atravesada, suspendida en su identidad por ese trazo inadvertido, esa sintaxis que puebla con sus márgenes no sólo la composición de los signos, sino la materia significante misma. La diferencia se encuentra incluso abismada en el horizonte precario de la palabra, ahí donde el nombre y el prefijo revelan una sutura, la seña de un añadido, de una inflexión. En un texto dedicado a la obra de Blanchot, Derrida advierte este carácter productivo de esa incisión inscrita en una palabra: *sobrevivir*. ¿Cómo escribir sobrevivir? ¿cómo significar sobrevivir? La terrible multiplicidad del signo estalla sobre los linderos de estas frases. *Sobre*: por encima del vivir, acerca de vivir, acerca del vivir, elegir algo mejor que otra cosa — escribir-sobrevivir— un suplemento de vida más allá de un borde que hizo presente la irrupción de la muerte, y no obstante, todavía vida —el sobreviviente está inmerso, quizá privilegiadamente, en la vida. Derrida encuentra ese cuerpo en diseminación, de la palabra *sobrevivir* en la escritura de Blanchot, en sus libros *Le triumphe de la vie* y *L'arrêt de mort*.

“Escribir-sobrevivir”: ¿si se pudiera escribir-sobrevivir, se escribiría con la condición de estar ya muerto o bien de sobrevivir? ¿es una alternativa? A aquel o aquella que planteara, para empezar, “¿pero quién habla de vivir?”, ¿podríamos requerirle acerca de la inflexión que domina su pregunta? Por definición el enunciado “¿quién habla de vivir?”, como cualquier otro, puede prescindir de la presencia de tal o cual. Los sobrevive *a priori*. Entonces ningún contexto se deja ya saturar. Ninguna de las

³² Jacques Derrida, “La double séance”, *op. cit.*, p. 220.

inflexiones goza de un privilegio absoluto, ningún sentido puede detenerse. Ningún borde, interno o externo, está asegurado.³³

Derrida hace de ese guión, conjeturable y secreto, inscrito en la palabra *survivre*, la huella de una dilatación temporal; escribe con un borde conformado según los contornos de las lecturas múltiples, un gesto de circularidad, inexpresable en el puro encadenamiento lineal de la palabra. El guión no es sólo la huella de un lapso, de un trecho, de un espacio, o de una distancia, es un vacío que hace inadmisibile la restauración de lo mismo en las distintas apariciones de ese signo. Esa marca que vuelve sobre su propia huella, arrastra en su retorno la inflexión de sentido impuesta por el mero espaciamiento, por el puro peso de esa sintaxis de lo móvil. Ese resurgimiento de lo mismo conlleva, insiste Derrida, un juego de desplazamientos en el orden de la textualidad, opera inversiones, interroga las reglas de derivación conceptual: la propia composición morfológica de la palabra instala un vacío en el signo que lo obliga a abandonarse incesantemente a la deriva de un juego de significaciones.

La *remarque* entonces —como este hiato silenciado en la sutura de una palabra—, es el advenimiento de ese espacio conjetural en el orden de los signos, esa aventura de tiempos duales, esa aparición que arranca al texto de toda voluntad final, de toda pretensión, de todo propósito expresivo. La *remarque* no es sólo la repetición del gesto de inscripción de la huella, también revela en la *marque* un sentido de anticipación de un signo que se adivina irreconocible; una tensión, un momento en que las significaciones quedan suspendidas. La *remarque* viene a desencade-

³³ Jacques Derrida, "Survivre", en *Parages*, París, Galilée, 1986, p. 122.

nar esta tensión, a disiparla, a diseminarla sobre el texto, a ofrecer a la palabra original, la *marque*, la confirmación de ese punto de indeterminación que la constituía como un puro borde a la espera de esa reaparición que le otorga, finalmente, el sentido ilusorio del origen.

Vincent Descombes ha recogido nítidamente este movimiento incierto de una “dialéctica” imposible del origen puesta en evidencia por Derrida:

De una manera sin duda un poco dialéctica, pero en absoluto abusiva, es preciso decir que el primero no es el primero si no hay, después de él, un segundo. En consecuencia, el segundo no es solamente lo que viene, como un retardatario, después del primero, sino que es lo que le permite al primero ser el primero (...). La “segunda vez” tiene pues una especie de prioridad sobre la “primera vez”: *está presente desde la segunda vez, como la condición previa de la prioridad de la primera vez.*³⁴

La “segunda vez”, el signo que es testimonio de una sucesión, de una linearidad aparente, de una restauración de una calidad de lo primero, esa *remarque*, disipa al mismo tiempo la linearidad. No hay origen: sin lo segundo, lo primero habría tomado otro lugar, se habría abolido por completo su calidad serial, esta *posición serial* es lo que señala la *remarque*. De no ocupar esa posición, en apariencia primordial en la serie, todo el sentido habría sufrido una radical metamorfosis. La *remarque* desplaza así, en virtud de su puro lugar en el dispositivo de la serie, la materia de la marca, la despoja de todo el lastre de la presencia, para revelar el vacío que la constituye, su equívoca conformación en el presente.

La operación de *remarque* es fundamental en el pro-

³⁴ Vincent Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, París, Minuit, 1979, p. 170.

pio acto de la escritura derridiana: la diseminación de las calidades constructivas del concepto se propaga a sus reflexiones sobre la *mimesis*, sobre la *representación*, sobre el *plieque*.

El trabajo de Derrida va “escenificando” gráficamente esa *remarque* en su propio texto: el juego de los márgenes y espacios tipográficos, los blancos, las columnas, las modificaciones de los tipos y los tamaños de las letras que aparecen en las composiciones de algunos de sus textos—ciertos libros (como *Glas*, *Parages* y algunos artículos mucho más numerosos)— es una inscripción, una irrupción de un *incierto mimetismo*, una *representación gráfica*— no una aplicación— *en su propia escritura de la noción de márgenes y su incidencia disruptiva, productiva en el sentido del texto*. El margen representa pues ese espacio vacío que impone al texto un destino sin cauce a partir de la emergencia de un puro borde, de una mera interrupción de los trayectos, por una incidencia pura de un impulso suspendido de la letra. *Glas* hace jugar, notablemente, en sus significaciones esa vacilación de los márgenes en la confrontación de dos textos dispuestos cada uno en una columna. Este texto *escenifica*, en la simultaneidad tipográfica de dos textos distintos en la página, esa incidencia perturbadora de uno sobre el otro por su sola colindancia, uno se desliza, bajo el otro, lo arrastra, lo interfiere, lo desdibuja, un texto *entre* el otro, uno *contra* el otro. Pero esa escenificación no es más que una representación de la movilidad de su propia sintaxis. Su insistencia sobre la dualidad irreparable engendrada en el juego de la sintaxis encuentra su réplica en un trabajo dual de desplazamiento de un texto *en*(como) otro.

En *La double séance*, en *Glas*, en *Parages*, es un mismo abatimiento del impulso textual hacia el sentido, los tex-

tos fragmentarios, las citas, las rememoraciones más o menos literales de Hegel o de Kant o de otros –incontables o irreconocibles– señalan en sus quiebres una presencia evasiva capaz de convertir las evocaciones del texto en una serie interminable de resguardos y desdoblamientos: de resguardos que a su vez son vacíos donde resuenan los trazos agolpados de otros textos.

Una apuesta a esa conjunción híbrida del *injerto*: desgarrar el borde del texto en esos signos donde la propia sintaxis, donde la arquitectura interna de la palabra muestra sus fisuras, *para implantar en su tejido un texto oblicuo*, una señal opaca que reclama una implacable gravitación de su escritura en torno de un vacío apenas advertido.

Derrida hace de la cita el inicio incesante de un movimiento que remite al acto de “dar” a leer. La crítica aparece entonces como una *intervención* que, por el acto mismo de la donación inherente al acto de lectura, incita precisamente el surgimiento y la posición del suplemento.

6. *La intervención de/en la literatura*

- a. La escritura abismal de Mallarmé como suspensión de la pregunta filosófica por la verdad.

El *juego* entre la lectura y la escritura es una *intervención* sobre el texto, el acto de implantación de falsos paralelismos, de analogías aparentes suscitadas por rasgos de escritura, que hacen surgir una trama de trazos vacíos sobre los textos, que priva de su reposo a las significaciones plenas que hacen de la legibilidad un saber o una verdad. En los párrafos introductorios a su libro *feu la cendre*,³⁵

³⁵ Jacques Derrida, *feu la cendre*, París, Des femmes, 1987, p. 7.

Derrida inicia su reflexión con estas bifurcaciones sobre un paralelismo de sentido incierto: una figura que reaparece en sus textos, como un augurio o como una sedimentación: *il y a là cendre* (allá hay ceniza):³⁶

Là se escribía con un acento grave: *là*, *il y a cendre*, *il y a là*, *crendre*. Pero el acento, si se lee con los ojos, no se escucha: *il y a là cendre*. Cuando se escucha, el artículo definido, *la*, corre el riesgo de borrar el lugar, la mención o la memoria del lugar, el adverbio *là* (allá)... Pero cuando se lee, muda, ocurre lo contrario, *là* eclipsa a *la*, *la* se borra: él mismo, ella misma, más bien dos veces que una.

Esa puntuación ínfima hace de la mutación de los acentos un descarrío; esa sola puntuación arroja el texto a una errancia. Ese paralelismo virtual es un gesto de que arrastra a los signos a una fisonomía ajena, que los lleva a asumir en su mera apariencia, la multivocidad de sus rostros. Leer en los signos algo irreconocible, hacer del fingimiento del sentido una apuesta de inteligibilidad, hacer del desplante vacío de significación una súbita iluminación de la fertilidad del texto.

Quizá uno de los textos de Derrida donde se advierte el trabajo de *la lectura como incidencia* es "*La double séance*": un juego de desplazamientos que lleva de Platón a Mallarmé y hace incidir sobre un fragmento del diálogo entre Sócrates y Protarco, el vértigo de la mimesis legible en el texto de Mallarmé. El texto de Mallarmé interfiere, perturba en cada signo el texto de Platón.

La lectura dual engendra un enrarecimiento recíproco de la letra.

³⁶Derrida juega aquí con una mutación del sentido señalada por la fragilidad de la acentuación: "*il y a là cendre*" que incluye una marca ostensiva de un lugar. *Allá* hay ceniza. Un deslizamiento de la acentuación basta para conjurar por completo todo rastro de arraigo a un lugar: "*il y a la cendre*".

Por qué colocar ahí ambos textos (el diálogo de Platón y *Mimique* de Mallarmé), en el momento de apertura de una pregunta sobre lo que pasa o no pasa *entre* literatura y verdad, pregunta que permanecerá, como esos dos textos y como ese mimodrama, una especie de exergo a un desarrollo futuro [...] Por un cierto pliegue que trazaremos, esos textos, y su comercio, se sustraen a toda exahustividad. Sin embargo, podemos comenzar a marcar en ellos, a grandes rasgos, un cierto número de motivos. Esos rasgos formarían una especie de marco, la clausura, los bordes de una historia que sería precisamente la de un cierto juego entre literatura y verdad.³⁷

Las imágenes del mimo a las que alude Mallarmé –ese cuerpo cubierto por un maquillaje blanco, que gesticula simulando la puntual ejecución de un libreto inexistente, un libreto que, en el caso del personaje de *Mimiques*, se escribirá más tarde, una vez desaparecido el acto de escritura corporal, como un sedimento equívoco de ese primer despliegue gestual– hacen de la relación entre actuación y escritura, una metáfora anómala de las figuras de la escritura. El gesto no sucede a lo prescrito por un texto, es por sí mismo un texto corporal que augura la existencia de otra escritura. Pero ese augurio de una escritura se implanta como signo en el cuerpo con la fisonomía de un jeroglífico ancestral que, sin embargo, aún carece de sustancia. La reflexión metafórica de Mallarmé acerca de la escritura que parte de ese cuerpo maquillado, blanco, figura icónica de la página, pero donde se escribe un texto disipado sin dejar ninguna huella, se inscriben en los silencios del texto platónico, en su reflexión sobre la escritura y la verdad, y el peso que en esta verdad cobra la imagen mimética de la inscripción de la letra. Rasgar el texto de Platón en el momento en que vacila, ahí donde habla de la

³⁷ Jacques Derrida, "La double séance", *op. cit.*, p. 208.

subordinación de la escritura a la voz, ahí donde se abre, donde se detiene: advertir y señalar el signo donde el fantasma de la mimesis reclama la plenitud del sentido, donde se erige como el centro intratable del texto. Rasgarlo para inscribir en el espacio que se abre, los jirones de un texto a su vez en incesante disgregación: *Mimique*, de Mallarmé. Hacer de esos cuerpos textuales simultáneos, de esos movimientos ásperos del encuentro de sus sentidos en el centro de la mimesis, un abandono de la lectura a las trayectorias inciertas del sentido que se produce en el vacío de su confluencia. Este juego de incidencia recíproca de los textos inscribe, en la escritura misma de Derrida, un pliegue, ritmos, una precipitación del texto sobre el margen mismo que lo define, que lo puntúa.

La fisura que se abre entre esos textos no es sólo temporal, no es solamente la posición histórica lo que distancia a la escritura platónica y la tentativa mallarmeana: el *margen* que los separa no es siquiera un alejamiento respecto de la concepción de la poesía o el eclipse incierto de la idea platónica en los textos mallarmeanos. En la lectura de Derrida, no se habla sólo de la especularidad trunca de dos miradas, la platónica y la de Mallarmé, cuyo objeto elude toda similitud; sino de un perdurable desarraigo de la idea platónica, sorprendido a partir de la inscripción del texto mallarmeano que suscita el movimiento de la escritura. Es la presencia misma, simultánea, de ambos textos en el acto de lectura, ese *repliegue* de *Mimique* sobre la noción de mimesis platónica y el desplazamiento del tema del mimo en Mallarmé hacia una significación sin linderos que trastoca de manera irreversible el vínculo entre verdad y escritura a través del acto de inscripción de la literatura.

En el tema del mimo de Mallarmé, la escritura refleja

la verdad, pero este reflejo no es más que la imagen devuelta por otra escritura. *Mimiques* habla de un cuerpo que imita, pero no devuelve la imagen de otro cuerpo latente, descifrable; el mimo de Mallarmé escribe sobre su cuerpo blanco —metáfora mallarmeana del vacío, del espacio, de la superficie intacta de la hoja, virgen del acto irreparable, “insensato” de la escritura— el imperativo de una letra incierta, hecha de reminiscencias de libretos, jirones irrecuperables de textos, jeroglíficos efímeros de marcas corporales dibujados sobre la planicie blanca del cuerpo que imita. Inscrito en la reflexión platónica acerca del reflejo de la verdad en el espejo de la escritura, se revela como una pura indicación, un gesto que abre el juego de ese reflejo a un laberinto de simulacros.

Entramos aquí en un laberinto textual tapizado de espejos. El mimo no *sigue* ningún libreto establecido, ningún programa proveniente de otro sitio. No es que improvise y se abandone a la espontaneidad; simplemente no obedece ningún orden verbal, sus gestos, su escritura gestual (se sabe la insistencia de Mallarmé en describir como inscripción jeroglífica el gesto regulado de la danza o la pantomima) no le es dictada por ningún discurso verbal, impuesto por alguna dicción.³⁸

Anticipa un guión que a su vez es materia del texto de Mallarmé. Ésta es una escritura precedida por una cauda de fantasmas especulares, por el itinerario de dualidades señaladas por el desapego, por la diversión, pero esta cauda de fantasmas es solo un trazo vacío en la escritura mallarmeana. No existe ya ese cuerpo, y la metáfora lo ha marcado como un espacio donde se agolpan en un mismo movimiento de lectura otros textos —incluyendo quizá el de Platón.

³⁸ *Ibid.*, p. 221.

La imagen del mimo es “desconstruida” cuando el texto de Platón interrumpe, distrae y detrae el texto literario de un destino, de un objeto, de una representación, para extraviar su propia verdad en él. Interrogar la “verdad” platónica de la escritura en el texto de Mallarmé, es reconocer ese itinerario de una lectura cuyo desenlace es una postergación del sentido que se propaga hacia otros textos.

El texto de Mallarmé es una constelación de trazos donde la lectura es sólo una precipitación y una recaída en una sintaxis, en un juego de espacios y metamorfosis espaciales que evocan imágenes de mutilaciones elípticas, cuerpos insulares donde no hay cabida al secreto sino a la incisión rítmica sobre una mirada sin reposo, el texto como una decantación y una provocación: la escritura de Mallarmé habla sobre la blancura; inscribe esa superficie blanca de la hoja de papel como un signo, al mismo tiempo ajeno al trazo de la escritura, pero recobrado como opacidad significativa por la línea de esa letra misma que lo niega. Pero *la resonancia enigmática de lo blanco* —ese signo no escrito— *hace posible el juego de los signos*. Lo blanco desencadena una significación que excede la materia de los signos: los antecede como vacío y los sucede como espaciamento, pero ambos rostros —vacío y condición de existencia y desenlace del acto— se precipitan al mismo tiempo en la blancura del texto.

Lo blanco es una oquedad sin mácula, de ahí el trayecto en la sintaxis mallarmeana hacia el *himen*: superficie destinada a la profanación; velo privado en sí de significación, pero capaz de señalar el borde limítrofe entre una interioridad y una exterioridad, entre lo sagrado y lo profano, y cuya laceración es la huella misma del filo de la escritura.

“Himen” (palabra, la única, que nos recuerda que se trata de un “espasmo supremo”) constituye el signo, en principio, de la fusión, la consumación del matrimonio, la identificación de los dos, la confusión entre los dos. Entre dos, ya no existe diferencia sino identidad. En esta fusión ya no hay distancia entre el deseo (espera de la presencia plena que deberá acudir a llenarlo, a cumplirlo) y la realización de la presencia, entre la distancia y la no distancia; un añadido de diferencia del deseo a la satisfacción.³⁹

La metáfora del himen se enlaza, en un juego de resonancias, con otros signos reiterados en la escritura de Mallarmé. No hay un engendramiento temático entre ellos. El texto se suscita como una superficie conformada por el movimiento de la evocación, de la confluencia suscitada por las casi imperceptibles proximidades entre palabras, temas, metáforas, incluso fragmentos de signos que dejan adivinar, sin exhibirlo, un régimen incansable de invención de correspondencias entre los juegos de escritura de Mallarmé.

Lo que cuenta aquí —escribe Derrida— no es la riqueza lexical, la infinidad semántica de una palabra o un concepto, su profundidad o su espesura, la sedimentación que se da en él de dos significaciones contradictorias (...) Lo que cuenta aquí es la práctica formal o sintáctica que la compone o la descompone (...) Esta palabra (*himen*), esta silepsis, no es indispensable, la filología y la etimología sólo nos interesan secundariamente y la pérdida del “himen” no sería irreparable para *Mimique*. El efecto es en principio producido por la sintaxis que coloca el “entre” de tal forma que la suspensión se da a partir del lugar y no del contenido de las palabras. Por el “himen” se observa (*remarque*) solamente lo que el lugar de la palabra *entre* marcaba ya y seguiría marcando incluso si la palabra “himen” no apareciera. Si fuera reemplazada por “matrimonio” o “crimen”, “identidad”

³⁹ *Ibid.*, p. 237.

o "diferencia", etc., el efecto sería el mismo con excepción de una condensación o acumulación económica, que tampoco hemos desdeñado. Lo que vale para "himen" vale, *mutatis mutandis*, para todos los signos que, como *pharmakon*, suplemento, diferencia y algunos otros, tienen un valor doble, contradictorio, indecible que dependería siempre de su sintaxis, ya sea de alguna forma "interior", articulando o combinando bajo el mismo yugo, *uph'en*, dos significaciones incompatibles, ya sea "exterior", dependiendo del código en el que se comprenda el efecto de la palabra.⁴⁰

La reaparición de la letra en lo blanco arrastra el vacío como una espiga pulsante que se hunde en el texto para otorgarle una significación inaprehensible dentro de los litorales de la palabra. Y no obstante su errancia sobre el vacío de la escritura, esa significación de lo blanco repunta y se encabalga en el acento apenas advertido de los vaivenes rítmicos de la letra. Ese súbito quiebre de la homogeneidad imaginaria y estremecedora del vacío que revela un sentido opaco y deslizante de la superficie blanca, intacta, ofrece la imagen del pliegue; no como una analogía sino como un juego capaz de recobrar ese momentáneo estremecimiento del sentido para inquietarlo de nuevo. El juego formal de esos pliegues sintácticos del texto trazan también otra proximidad: esta semántica, una narración trunca que conduce del himen, mirado también como un pliegue interior de la membrana, a ese otro pliegue insensible del texto que se revierte sobre los márgenes de lo escrito. Se produce, en la escritura, una *circulación* de

⁴⁰ *Ibid.* pp. 249-250. Para Derrida sería posible advertir en el efecto de composición, por ejemplo en la palabra "sobrevivir", una cierta escritura inadvertida, una pausa ajena al movimiento de la escritura pero que, no obstante, rasga su continuidad, ese desplazamiento de los fragmentos de la palabra a lo largo de este borde inadmitido, de este borde borrado por el grafismo pero sin duda subyacente.

correspondencias — hablamos de “correspondencias” como puntos de enlace, de contacto, como se habla en la red de túneles del metro de “correspondencias” para nombrar los puntos en que la secuencia de trayectos se bifurca— que desborda la crítica temática o los recursos de cualquier formalismo analítico.⁴¹

El vínculo textual que produce esa circulación incalculable del sentido está en la escritura, pero también en esos desfallecimientos sintácticos del texto. El análisis desconstructivo se detiene en esos puntos de disgregación: el *himen*, el *plieque*, lo *blanco*, pero no para explorar su polisemia. La polisemia no excluye la clausura del texto, su finitud, más bien la invoca, incluso la garantiza. Al desplegar el repertorio de las significaciones, escenifica la multiplicidad de la significación, pero también confirma la extensión calculable de sus resonancias. Para el desconstructivismo, la polisemia es sólo el nombre de una extenuación de la lectura que, no obstante, busca responder a los juegos abismales del texto con la afirmación de una pluralidad ennumerable, circunscrita, del sentido, una íntima apuesta a la verdad última aunque casi inasequible del texto. La tentativa desconstructivista desconoce la polisemia, habla de la diseminación:

el texto no es ya la expresión o la representación (lograda o no) de cierta verdad que vendría a difractarse o congregarse en una literatura polisémica. Habría que sustituir el concepto hermenéutico de *polisemia* por el de *diseminación*.⁴²

⁴¹ Jean Pierre Richard, *L'univers imaginaire de Stephan Mallarmé*, París, Seuil, 1962.

⁴² *Ibid.*, p. 294

- b. La escritura filosófica:
los repliegues de la literatura.

La escritura filosófica hace incidir sobre sus signos también el rastro de una disipación. En Derrida, hay un fingimiento categorial, un conjunto de signos que evocan *metafóricamente* los términos de una confrontación filosófica, que no obstante ocurre como una inflexión crepuscular de un orden conceptual. Se trata de analogías de contornos precarios, de deslizamientos implacables: la reflexión derridiana revoca la plenitud designativa del concepto filosófico, lo desliza sobre el orden de la sintaxis. Es esta extrañeza suscitada en la confrontación de la soberanía de la representación en el concepto filosófico con las inflexiones de la sintaxis en la escritura lo que provoca la emergencia de una brusca dislocación del texto.

Encontramos un desdoblamiento de esta mirada "sintáctica" del texto en un fragmento escrito por de Man. Ese desdoblamiento impone a la concepción de la sintaxis una traslación particular, la desliza hacia el orden de lo político:

No puede haber texto sin gramática: la lógica de la gramática *engendra* textos solamente desde la ausencia de la significación referencial, pero todo texto *engendra* un referente que subvierte el principio gramatical al cual debe su constitución. Lo que se disimula en el uso corriente del lenguaje, a saber, la incompatibilidad fundamental entre la gramática y el sentido, *se vuelve explícito cuando las estructuras lingüísticas se enuncian, como ocurre aquí, en términos políticos.*

Hay un *re-pliegue* de las fisuras del texto sobre la letra misma. Ese repliegue recoge el movimiento de la escritura en un acto que desafía el impulso mimético al recrearlo

inscribiendo en el segundo movimiento el rasgo legible de la propia mimesis.

La ley, como la regla, excluye toda sustancia: *no es una presencia, sino aquello capaz de suscitar una presencia, una forma, una identidad*. Incluso cuando se llega a formular una regla o una ley, esta formulación es siempre un simulacro irrelevante; una pretensión de contener, bajo la fijeza de un enunciado, la hoquedad de la ley erigida con los contornos de los actos que hace posibles. La regla carece de referencia: no hay presencia que responda a su espacio, siempre contemporáneo del acto mismo y de sus objetos.

En el párrafo que abre su artículo *La Pharmacie de Platon* aparece una noción perturbadora de texto:

un texto no es texto más que si oculta a primera vista, al recién llegado, la ley de la composición y la regla de su juego. Un texto permanece, además, siempre imperceptible. La ley y la regla no se amparan en lo inaccesible de un secreto, simplemente no se ofrecen jamás, en el *presente*, a nada que podamos llamar, con rigor, una percepción.⁴³

La formulación de Derrida es intencionalmente provocadora: *ley y regla* se oponen y se conjuntan en el texto, de la misma manera que lo hacen *composición y juego*. Derrida insiste en la insostenible traslación entre ley y regla: una y otra, irremisiblemente heterogéneas, se sus traen al peso de la evidencia. Formular una regla que establezca un conjunto determinado de correspondencias entre ambas sería precisamente admitir que el texto, que es precisamente esa *composición* de correspondencia entre la ley y la regla, delimita un perfil definido.

⁴³ Jacques Derrida, "La Pharmacie de Platon", en *La dissémination*, París, Seuil, 1972, p. 71.

No obstante, el texto de Derrida deja subsistir un equívoco: parecería que es posible hablar de un momento originario de la lectura: ese momento inaugural del *surgimiento* del texto. La lectura como ese lugar donde se origina el trayecto del texto. Momento dual que inaugura el vínculo de engendramiento recíproco entre la mirada y el texto. Pareciera que es posible mirar el texto “por primera vez” o que el texto es un paraje al cual se penetra desde un espacio que lo circunda y que es ajeno a la fuerza y los vínculos mismos que lo constituyen.

Y sin embargo, Derrida ha insistido una y otra vez en lo insostenible de un origen, salvo como figura privilegiada de la metafísica. No hay origen del texto puesto que la trama capaz de “organizar” el texto es un puro gesto de desplazamiento. No hay un campo de reglas de sustitución, o leyes de composición que revelen un orden inmanente del texto al encuentro con la mirada. No hay precedencia, pero tampoco hay presencia. El peso de la diferencia en la temporalidad aparece ahondando la fisura entre texto y escritura.

La literatura está a la vez asegurada y amenazada por no reposar sobre sí misma, en el aire, sola por completo, separada del ser, “y si se quiere, sola, a excepción de todo”.⁴⁴

En la dedicatoria que precede a la publicación de las conferencias a la memoria de Paul de Man, Derrida cede ante el impulso de una confianza: dos recuerdos.⁴⁵ Uno sobre la última carta que recibió de Paul de Man, poco tiempo antes de su muerte. La otra, el puro testimonio de una conversación incidental en la que de Man habló con

⁴⁴ J. Derrida, “La double séance”, en *La dissémination...*, p. 312.

⁴⁵ Jacques Derrida, *Mémoires. Pour Paul de Man...* pp. 15-19.

Pierre, el hijo de Derrida, sobre música y sobre el “alma” de los instrumentos. Era la irrupción de un tema nunca antes tocado entre Derrida y de Man, y que a pesar de esa fascinante emergencia jamás lo fue. El recuerdo de esa palabra: “alma”, no obstante, queda gravitando en la memoria, en el texto. El “alma” como el nombre de una parte del instrumento, como materia, como dureza estructural que hace posible el juego vibrante, la oscilación íntima y rítmica del instrumento. Acerca de esa carta que era la anunciación de una muerte inminente, un duelo, una despedida, señala Derrida: “no sé como leer la serenidad, el regocijo del que daba prueba (en ella)”. Esa vacilación de la lectura se engendraba en un extraño deslizamiento en el texto de de Man. Derrida cita esa última carta: “la muerte –escribe de Man– gana mucho cuando se la conoce de más cerca”. Más adelante, encontramos una cita de Mallarmé evocada por de Man: “ese arroyo poco profundo, calumniado, la muerte”.

Esa vacilación de la lectura se da en ese juego que provoca la proximidad textual: la muerte, la ganancia, la cercanía, la calumnia, la ausencia de profundidad. En el otro recuerdo es quizá esa conjugación de las presencias y el silencio: un silencio hecho visible y al mismo tiempo roto por la presencia de otro, un silencio más tarde sellado por la muerte que hace imposible ya *esa* voz, *esa* presencia: hablar de de Man, recaer sobre ese silencio en presencia de otros, separados del vacío del otro, por el inaudible aplazamiento en la supervivencia: “de esta “alma” hablaré sin él, ante ustedes”. ¿De cuál alma? Alianza de la presencia y de la voz que se alzan finalmente bajo la marca de la muerte.

En este juego de deslizamientos se despliega la paradoja del desconstruccionismo. La reflexión derridiana, que ha

revelado en la alianza entre la voz y la presencia una decantación irreparable de la metafísica occidental, se vuelve hacia ese momento límite donde la voz y la presencia se confunden por una vez en el gesto y la memoria de la muerte. El texto de Derrida encuentra en el hundimiento final ante la muerte del amigo entrañable una confirmación equívoca: la diferencia –tal como él la entiende– se mueve en el borde que la preserva del vuelco dialéctico, pero esa proximidad, no obstante, la mantiene irreductible a cualquier síntesis. Barthes lo había dicho ya en un texto estremecedor donde habla de ese instante inaccesible de la supervivencia, ese desapego infranqueable ante el sentido que sucede a la muerte de su madre: “yo no podía más que esperar mi muerte total, indialéctica”.⁴⁶ Después del advenimiento de la muerte del otro íntimo, sólo priva la diferencia.

⁴⁶ Roland Barthes, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Cahiers du cinéma/Gallimard/Seuil, 1980, p. 113.