

## LINGÜÍSTICA Y GRAMATOLOGÍA III

Jacques Derrida

Traducción de O. Del Barco y C. Ceretti en DERRIDA, J., De la gramatología, Siglo XXI, México, 1998, pp. 85-95.

### 3. La juntura

Supongo que usted ha soñado encontrar una sola palabra para designar la diferencia y la articulación. Al azar del “Robert” tal vez la encontré, a condición de jugar con la palabra o, más bien, de señalar su doble sentido. Esta palabra es *brisure* [juntura, en esta traducción (N. del T.)]: “--Parte quebrada, desgarrada. Cf. brecha, rotura, fractura, falla, hendidura, fragmento.-- Articulación por medio de una bisagra de dos partes de una obra de carpintería, de cerrajería. La juntura de un postigo. Cf. joint. Roger Laporte (casta).

Origen de la experiencia del espacio y del tiempo, esta escritura de la diferencia, este tejido de la huella, permite articularse a la diferencia entre el espacio y el tiempo, que aparezca como tal en la unidad de una experiencia (de una “misma” vivencia a partir de un “mismo” cuerpo propio). Esta articulación permite entonces a una cadena gráfica ( visual o “táctil”, “espacial”) adaptarse, eventualmente de manera lineal, a una cadena hablada (“fónica”, “temporal”). Es preciso partir de la posibilidad primera de esta articulación. La diferencia es la articulación.

Es lo que dice Saussure en contradicción con el Capítulo VI:

“La cuestión del aparato vocal es, pues, secundaria en el problema del lenguaje. Cierta definición de lo que se llama lenguaje articulado podría confirmar esta idea. En latín *articulus* significa ‘miembro, parte, subdivisión en una serie de cosas’; en el lenguaje, la articulación puede designar o bien la subdivisión de la cadena hablada en sílabas, o bien la subdivisión de la cadena de significaciones en unidades significativas. . . . Ateniéndonos a esta segunda definición, se podría decir que no es el lenguaje hablado el natural al hombre, sino la facultad de constituir una lengua, es decir, un sistema de signos distintos que corresponden a ideas distintas” (pp. 52/53. La bastardilla es nuestra).

La idea de “impronta psíquica” se comunica, por lo tanto, esencialmente, con la idea de articulación. Sin la diferencia entre lo sensible que aparece y su aparecer vivido (“impronta psíquica”), la síntesis temporalizadora, que permite a las diferencias aparecer en una cadena de significaciones, no podría realizar su obra. Que la “impronta” sea irreductible, esto también quiere decir que el habla es originariamente pasiva, pero en un sentido de la pasividad que toda metáfora intramundana no podría sino traicionar. Esta pasividad es también la relación con un pasado, con un allí-desde-siempre al que ninguna reactivación del origen podría dominar plenamente y despertar a la presencia. Esta imposibilidad de reanimar absolutamente la evidencia de una presencia originaria nos remite entonces a un pasado absoluto. Esto es lo que nos autoriza a llamar huella a aquello que no se deja resumir en la simplicidad de un presente. Se nos podría haber objetado, en efecto, que en la síntesis indivisible de la temporalización, la protensión es tan indispensable como la retención. Y sus dos dimensiones no se agregan sino que se implican una a la otra de una extraña manera. Lo que se anticipa en la protensión no disocia menos al presente de su identidad consigo que lo que se retiene en la huella. Por cierto. Pero al privilegiar la anticipación se correría el riesgo de cancelar la irreductibilidad del allí-desde-siempre y la pasividad fundamental que se llama tiempo. Por otra parte, si la huella remite a un pasado absoluto es porque nos obliga a pensar un pasado que sólo puede comprenderse en la forma de la presencia modificada, como un presente-pasado. Ahora bien, como pasado siempre ha significado un presente-pasado, el pasado absoluto que se retiene en la huella no merece más, rigurosamente, el nombre de “pasado”. Otro nombre más para tachar, tanto más cuanto que el extraño movimiento de la huella anuncia tanto como recuerda: la diferencia difiere. Con igual precaución y bajo la misma tachadura, puede decirse que su pasividad es también su relación con el “porvenir”. Los conceptos de presente, de pasado y de porvenir, todo lo que en los conceptos de tiempo y de historia supone la evidencia clásica -el concepto metafísico de tiempo en general- no puede describir adecuadamente la estructura de la huella. Y deconstruir la simplicidad de la presencia no equivale sólo a tener en cuenta los horizontes de presencia potencial, es decir una “dialéctica” de la protensión y de la retención que se instalaría en el corazón del presente en lugar de abarcarlo. No se trata de complicar la estructura del tiempo conservando en él su homogeneidad y su sucesividad fundamentales, mostrando, por ejemplo, que el presente pasado y el presente futuro constituyen originariamente, dividiéndola, la forma del presente viviente. Semejante complicación, que en suma es la que Husserl ha descrito, se atiene, pese a una audaz reducción fenomenológica, a la evidencia, a la presencia de un modelo lineal, objetivo y mundano. El ahora B estaría como tal constituido por la retención del ahora A y la protensión del ahora C; pese a todo el juego que se deriva de esto, por el hecho de que cada uno de los tres ahora reproduce en sí mismo esta estructura, este modelo de la sucesividad impediría que un

ahora X tomara el lugar de un ahora A, por ejemplo, y que, mediante un efecto de retardo inadmisibles para la conciencia, una experiencia fuese determinada incluso en su presente, por un presente que no la habría precedido inmediatamente sino que sería muy "anterior". Es el problema del efecto de retardo (*nachträglich*) de que habla Freud. La temporalidad a que se refiere no puede ser la que se presta a una fenomenología de la conciencia o de la presencia y, sin duda, se puede entonces negar el derecho de llamar todavía tiempo, ahora, presente anterior, retardo, etc., todo lo que aquí se discute.

En su máxima formalidad este inmenso problema se enunciaría así: ¿la temporalidad descrita por una fenomenología trascendental, por más "dialéctica" que sea, es un suelo al que sólo vendrían a modificar las estructuras, digamos inconscientes, de la temporalidad? ¿O bien el modelo fenomenológico está constituido, como una trama de lenguaje, de lógica, de evidencia, de seguridad fundamental, sobre una cadena que no es la suya? ¿Y que, tal es la dificultad más aguda, no tenga más nada de mundano? Porque no es un azar si la fenomenología trascendental de la conciencia interna del tiempo, tan deseosa sin embargo de poner entre paréntesis el tiempo cósmico, deba, en tanto conciencia e incluso en tanto conciencia interna, vivir un tiempo cómplice del tiempo del mundo. Entre la conciencia, la percepción (interna o externa) y el "mundo", tal vez no sea posible la ruptura, incluso ni bajo la forma sutil de la reducción.

Es pues en un cierto sentido inaudito que el habla está en el mundo, enraizada en esta pasividad que la metafísica denomina sensibilidad en general. Como no existe un lenguaje no metafórico para oponer aquí a las metáforas, es necesario, como lo quería Bergson, multiplicar las metáforas antagónicas. "Querer sensibilizado", así es como Maine de Biran, por ejemplo, con una intención un poco diferente, denominaba al habla vocal. Que el logos sea ante todo impronta y que esta impronta sea la fuente escritural del lenguaje, esto significa en realidad que el logos no es una actividad creadora, el elemento continuo y pleno del habla divina, etc. Pero no se habría dado un paso fuera de la metafísica si no se retuviera de esto más que un nuevo motivo de "regreso a la finitud", de la "muerte de Dios", etc. Es esta conceptualidad y esta problemática lo que se debe desconstruir. Pertenecen a la onto-teología que niegan. La diferencia es también otra cosa que la finitud.

Según Saussure la pasividad del habla es, ante todo, su relación con la lengua. La relación entre la pasividad y la diferencia no se distingue de la relación entre la inconsciencia fundamental del lenguaje (como enraizamiento en la lengua) y el espaciamento (pausa, blanco, puntuación, intervalo en general, etc.) que constituye el origen de la significación. Porque "la lengua es una forma y no una sustancia" (p. 206) es que, paradójicamente, la actividad del habla puede y debe abreviar siempre en ella. Pero si es una forma es porque "en la lengua no hay más que diferencias" (p. 203). El espaciamento (se notará que esta palabra dice la articulación del espacio

y del tiempo, el devenir-espacio del tiempo y el devenir-tiempo del espacio) es siempre lo no-percibido, lo no-presente y lo no-consciente. Como tales, si aún es posible servirse de esta expresión de una manera no fenomenológica: ya que aquí superamos inclusive el límite de la fenomenología. La archi-escritura como espaciamento no puede darse, como tal, en la experiencia fenomenológica de una presencia. Señala el tiempo muerto en la presencia del presente viviente, en la forma general de toda presencia. El tiempo muerto trabaja. Por esta razón, una vez más, pese a todos los recursos discursivos que debe pedirle en préstamo, es que el pensamiento de la huella nunca se confundirá con una fenomenología de la escritura. Así como es imposible una fenomenología del signo en general, también es imposible una fenomenología de la escritura. Ninguna intuición puede realizarse en el lugar donde “los ‘blancos’, en efecto, adquieren importancia” (Prefacio al Golpe de dados).

Tal vez se comprenda mejor por qué Freud dice del trabajo del sueño que es comparable más bien a una escritura que a un lenguaje, y a una escritura jeroglífica más que a una escritura fonética.[i] Y por qué Saussure dice de la lengua que “no es una función del sujeto hablante” (p. 57). Proposiciones que deben entenderse, con o sin la complicidad de sus autores, más allá de las simples inversiones de una metafísica de la presencia o de la subjetividad consciente. Constituyéndolo y dislocándolo simultáneamente, la escritura es distinta del sujeto, en cualquier sentido que se lo entienda. Nunca podría pensarse bajo su categoría; de cualquier manera que se la modifique, que se la afecte de conciencia o de inconsciencia, remitirá, a todo lo largo de su historia, a la sustancialidad de una presencia impasible ante los accidentes o a la identidad de lo propio en la presencia de la relación consigo. Y se sabe que el hilo de esta historia no corría en los márgenes de la metafísica. Determinar una X como sujeto nunca es una operación de pura convención; en cuanto a la escritura jamás es un gesto indiferente.

Ahora bien, el espaciamento como escritura es el devenir-ausente y el devenir-inconsciente del sujeto. Mediante el movimiento de su deriva, la emancipación del signo constituye retroactivamente el deseo de la presencia. Este devenir -o esta deriva- no le sucede al sujeto que lo elegiría o que se dejaría llevar pasivamente por él. Como relación del sujeto con su muerte, dicho devenir es la constitución de la subjetividad. En todos los niveles de organización de la vida, vale decir de la economía de la muerte. Todo grafema es de esencia testamentaria.[ii] Y la ausencia original del sujeto de la escritura es también la de la cosa o del referente.

En la horizontalidad del espaciamento, que no es una dimensión distinta a la de que hasta aquí hemos hablado y que no se opone a ella como la superficie a la profundidad, inclusive no hay que decir que el espaciamento corta, cae y hace caer en el inconsciente: éste no es nada sin esta cadencia y esta cisura. La significación sólo se forma, así, en el hueco de la diferencia: de la discontinuidad y de la discreción, de la desviación y de la reserva de lo que no aparece. Esta

juntura del lenguaje como escritura, esta discontinuidad ha podido contrariar, en un momento dado, en la lingüística, un precioso prejuicio continuista. Renunciando a él, la fonología debe renunciar a toda distinción radical entre habla y escritura, renunciar no a sí misma sino al fonologismo. Lo que reconoce Jakobson a este respecto aquí nos importa mucho:

“el flujo del lenguaje hablado, físicamente continuo, confronta en el origen la teoría de la comunicación con una situación ‘considerablemente más complicada’ (Shannon y Weaver) que el conjunto finito de elementos discretos que presenta el lenguaje escrito. El análisis lingüístico, no obstante, ha llegado a resolver el discurso oral en una serie finita de informaciones elementales. Estas unidades discretas, últimas, llamadas “rasgos distintivos”, son agrupadas en ‘haces’ simultáneos denominados fonemas, los que, a su vez, se encadenan para formar secuencias. Así, por lo tanto, la forma, en el lenguaje, tiene una estructura manifiestamente granular y es susceptible de una descripción cuántica.”[iii]

La juntura señala la imposibilidad, para un signo, para la unidad de un significante y de un significado, de producirse en la plenitud de un presente y de una presencia absoluta. Por esto es que no hay habla plena, aunque se la quiera restaurar mediante o contra el psicoanálisis. Antes de soñar con reducirla o con restaurar el sentido del habla plena que dice ser la verdad, es necesario plantear la pregunta acerca del sentido y de su origen en la diferencia. Tal es el lugar de una problemática de la huella.

¿Por qué la huella? ¿Qué nos ha guiado en la elección de esta palabra? Ya comenzamos a responder a esta pregunta. Pero este problema es tal, y tal la naturaleza de nuestra respuesta, que los lugares de uno y otra deben desplazarse constantemente. Si las palabras y los conceptos sólo adquieren sentido en encadenamientos de diferencias, no puede justificarse su lenguaje, y la elección de los términos, sino en el interior de una tónica y de una estrategia históricas. La justificación nunca puede ser absoluta y definitiva. Responde a un estado de fuerzas y traduce un cálculo histórico. De esta manera cierto número de datos pertenecientes al discurso de la época nos han impuesto esta elección más que aquellos que hemos definido ya. La palabra huella debe hacer referencia por sí misma a un cierto número de discursos contemporáneos con cuya fuerza esperamos contar. No se trata de que aceptemos la totalidad de los mismos. Pero la palabra huella establece con ellos la comunicación que nos parece más segura y nos permite economizar los desarrollos que ya han demostrado su eficacia. Así aproximamos este concepto de huella al que está en el centro de los últimos escritos de E. Levinas y de su crítica de la ontología:[iv]

relación con la illistas como con la alteridad de un pasado que nunca fue ni puede ser vivido bajo la forma, originaria o modificada, de la presencia. 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 plena del habla. Volver enigmático lo que cree entenderse bajo los nombres de proximidad, inmediatez, presencia (lo próximo, lo propio y el pre- de la presencia. tal sería entonces la intención última del presente ensayo. Esta desconstrucción de la presencia pasa por la desconstrucción de la conciencia, vale decir por la noción irreductible de huella (Spur), tal como aparece en el discurso nietzscheano y en el freudiano. En fin, en todos los campos científicos y especialmente en el de la biología, esta noción aparece actualmente como dominante e irreductible.

Si la huella, archi-fenómeno de la "memoria", que es preciso pensar antes de la oposición entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad, etc., pertenece al movimiento mismo de la significación, ésta está a priori escrita, ya sea que se la inscriba o no, bajo una forma u otra, en un elemento "sensible" y "espacial" que se llama "exterior". Archi-escritura, primera posibilidad del habla, luego de la "grafía" en un sentido estricto, lugar natal de la "usurpación" denunciada desde Platón hasta Saussure, esta huella es la apertura de la primera exterioridad en general, el vínculo enigmático del viviente con su otro y de un adentro con un afuera: el espaciamiento. El afuera, exterioridad "espacial" y "objetiva" de la cual creemos saber qué es como la cosa más familiar del mundo, como la familiaridad en sí misma, no aparecería sin la grama, sin la diferencia como temporalización, sin la no-presencia de lo otro inscripta en el sentido del presente, sin la relación con la muerte como estructura concreta del presente viviente. La metáfora estaría prohibida. La presencia-ausencia de la huella, aquello que no tendría que llamarse su ambigüedad sino su juego (pues la palabra "ambigüedad" requiere la lógica de la presencia, incluso cuando dicha palabra empieza a desobedecerle), lleva en sí los problemas de la letra y del espíritu, del cuerpo y del alma y de todos los problemas cuya afinidad primitiva hemos recordado. Todos los dualismos, todas las teorías de la inmortalidad del alma o del espíritu, así como los monismos, espiritualistas o materialistas, dialécticos o vulgares, son el tema único de una metafísica cuya historia debió tender toda hacia la reducción de la huella. La subordinación de la huella a la presencia plena que se resume en el logos, el sometimiento de la escritura bajo un habla que sueña con su plenitud, tales son los gestos requeridos por una onto-teología que determina el sentido arqueológico y escatológico del ser como presencia, como parusía, como vida sin diferencia: otro nombre de la muerte, metonimia historial donde el nombre de Dios, mantiene la muerte a distancia. Tal la razón por la cual, si bien este movimiento inicia su época bajo la forma del platonismo, se realiza en el momento de la metafísica infinitista. Sólo el ser infinito puede reducir la diferencia en la presencia. En este sentido el nombre de Dios, tal como se pronuncia en los racionalismos clásicos, es el nombre de la indiferencia en sí misma. Sólo el infinito-positivo puede suprimir la huella,

“sublimarla” (se ha propuesto recientemente traducir el término hegeliano *Aufhebung* por sublimación; esta traducción vale lo que vale como traducción, pero aquí nos interesa esta aproximación). No se debe hablar, por lo tanto, de “prejuicio teológico”, que funciona aquí o allá cuando se trata de la plenitud del logos: el logos como sublimación de la huella es teológico. Las teologías infinitistas siempre son logocentrismos, sean o no creacionismos. Incluso Spinoza decía del entendimiento -o logos- que era el modo infinito inmediato de la sustancia divina, llamándolo incluso su hijo eterno en el *Court Traité*. Por lo tanto, es a esta época que “culmina” con Hegel, con una teología del concepto absoluto como logos, que pertenecen todos los conceptos no críticos acreditados por la lingüística, al menos en la medida en que debe confirmar -¿de qué manera una ciencia podría eximirse de ello?- el decreto saussuriano que recorta el “sistema interno de la lengua”.

Son precisamente estos conceptos los que han permitido la exclusión de la escritura: imagen o representación, sensible e inteligible, naturaleza y cultura, naturaleza y técnica, etc. Son solidarios de toda la conceptualidad metafísica y en particular de una determinación naturalista, objetivista y derivada, de la diferencia entre el afuera y el adentro.

Y sobre todo de un “concepto vulgar del tiempo”. Tomamos esta expresión de Heidegger. Ella esboza, al final de *Sein und Zeit*, un concepto del tiempo pensado a partir del movimiento espacial o del ahora, que domina toda la filosofía, desde la Física de Aristóteles hasta la Lógica de Hegel.[v] Concepto que determina toda la ontología clásica y que no nació de un error filosófico o de un desfallecimiento teórico. Es interior a la totalidad de la historia de Occidente, a lo que une su metafísica con su técnica. Más adelante lo veremos comunicar con la linearización de la escritura y el concepto lineal del habla. Tal linearismo es sin duda inseparable del fonologismo: éste puede levantar la voz en la medida en que una escritura lineal parece sometersele. Toda la teoría saussuriana de la “linearidad del significante” podría interpretarse desde este punto de vista.

“...los significantes acústicos no disponen más que de la línea del tiempo; sus elementos se presentan unos tras otros; forman una cadena. Este carácter se destaca inmediatamente cuando los representamos por medio de la escritura...” -El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve únicamente en el tiempo y tiene los caracteres que toma del tiempo: a ) representa una extensión y b ) esa extensión es mensurable en una sola dimensión; es una línea.” [vi]

Este es un punto en el que Jakobson se separa de Saussure de una manera decisiva,

sustituyendo la homogeneidad de la línea por la estructura de alcance musical, “el acorde en música”.<sup>[vii]</sup> Lo que está en discusión aquí no es la afirmación de Saussure de la esencia temporal del discurso, sino el concepto de tiempo que conduce esa afirmación y ese análisis: tiempo concebido como sucesividad lineal, como “consecutividad”. Modelo que sólo funciona en todas sus partes en el Curso, pero Saussure parece estar menos seguro de él en los Anagrammes. En todo caso, su valor le parece problemático, y un valioso parágrafo elabora un problema dejado en suspenso:

“El hecho de que los elementos formen una palabra sucediéndose, es una verdad que sería mejor no considerar, en lingüística, como una cosa sin interés a causa de su evidencia sino que, por el contrario, da de antemano el principio central para toda reflexión útil sobre las palabras. En un campo absolutamente especial como el que tenemos que tratar, es siempre en virtud de la ley fundamental de la palabra humana en general que puede plantearse una cuestión como la de la consecutividad o no-consecutividad”.<sup>[viii]</sup>

El concepto linearista del tiempo es entonces una de las más profundas adherencias del concepto moderno de signo a su historia. Pues, en el límite, es el concepto de signo el que permanece comprometido en la historia de la ontología clásica, y la distinción, por más débil que sea, entre la faz significante y la faz significado. El paralelismo, la correspondencia de las faces o de los planos, no cambia nada. Que esta distinción, aparecida en primer término en la lógica estoica, haya sido necesaria para la coherencia de una temática escolástica dominada por la teología infinitista, he aquí lo que nos impide tratar como una contingencia o una comodidad el uso que se hace de ella actualmente. Lo hemos sugerido al comienzo. Tal vez ahora las razones aparezcan más claras. El signatum remite siempre, como a su referente, a una res, a un ente creado o, en todo caso, primeramente pensado y dicho, pensable y decible en el presente eterno dentro del logos divino y precisamente en su aliento. Si llegaba a tener relación con el habla de un espíritu finito (creado o no; en última instancia de un ente intra-cósmico) mediante el intermediario de un signans, a pesar de esto el signatum tenía una relación inmediata con el logos divino que lo pensaba en la presencia y para el cual éste no era una huella. Y para la lingüística moderna, si el significante es huella, el significado es un sentido pensable en principio en la presencia plena de una conciencia intuitiva. La faz significado, en la medida en que aún se la distingue originariamente de la faz significante, no es considerada como una huella: de derecho, no tiene necesidad del significante para ser lo que es. En la profundidad de esta afirmación es necesario plantear el problema de las relaciones entre la lingüística y la semántica. Tal referencia al sentido de un significado pensable y



posible fuera de todo significativo, permanece dentro de la dependencia de la onto-teo-teleo-logía que acabamos de evocar. Por lo tanto es la idea de signo lo que sería preciso desconstruir mediante una meditación sobre la escritura, que se confundiría, como debe hacerlo, con una sollicitación de la onto-teología, repitiéndola fielmente en su totalidad y conmoviéndola en sus más firmes[ix] evidencias. Uno es conducido a esto necesariamente desde el momento en que la huella afecta la totalidad del signo en sus dos faces. Que el significado sea originaria y esencialmente (y no sólo para un espíritu finito y creado) huella, que esté desde el principio en posición de significativo, tal es la proposición, en apariencia inocente, donde la metafísica del logos, de la presencia y de la conciencia debe reflexionar acerca de la escritura como su muerte y su fuente.

Jacques Derrida

---

[i] Desde este punto de vista hemos intentado una lectura de Freud (“Freud et la scène de l’écriture”, en *L’écriture et la différence*.) Ella pone en evidencia la comunicación entre el concepto de huella y la estructura de “retardo” de que hablábamos más arriba.

[ii] Más de un sistema mitológico está habitado por este tema. Entre tan!os otros ejemplos, Thot, el dios egipcio de la escritura evocado en el Fedro, el inventor de la astucia técnica, análogo a Hermes, ejercía también funciones esenciales en el rito funerario. En tales ocasiones era el acompañante de los muertos. Inscibía las cuentas antes del juicio final. Cumplía también la función de secretario suplente que usurpaba el primer lugar: del rey, del padre, del sol, de su ojo. Por ejemplo: Por regla general el ojo de Horus se convirtió en el ojo lunar. La luna, como todo lo que se refiere al mundo astral, intrigó mucho a los egipcios. Según una leyenda la luna habría sido creada por el dios-sol para que lo reemplazara durante la noche: era Thot a quien Ra había designado para ejercer esta alta función de suplencia. Otro mito trataba de explicar las vicisitudes de la luna según un combate periódico cuyos protagonistas eran Horus y Set. En el transcurso de la lucha, el ojo de Horus le fue arrancado, pero Set, finalmente vencido, fue obligado a devolverle a su vencedor el ojo que le había sacado; según otras versiones el habría vuelto por sí mismo o, inclusive, habría sido devuelto por Thot. Sea como fuere Horus encuentra con alegría su ojo y lo coloca en su lugar después de haberlo purificado. Los egipcios llamaron a este ojo udjat “el que goza de buena salud”. El papel del ojo udjat fue considerable en la religión funeraria, en la leyenda osiriana y en la ceremonia de la ofrenda. Esta leyenda tuvo más tarde una contrapartida solar: se contaba que el amo del universo, en el origen del mundo, se habría visto privado, no se sabe por

qué razón, de su ojo. Encarga a Shu y Tefnut recuperárselo. La ausencia de los dos mensajeros fue tan larga que Ra se vio obligado a reemplazar al infiel. El ojo, cuando finalmente fue traído por Shu y Tefnut, se encolerizó (a) mucho al ver que su lugar estaba ocupado. Ra, para calmarlo, lo transforma en serpiente-uraes, y lo coloca sobre su frente como símbolo de su poderío; en otra versión, le encarga defenderlo de sus enemigos. (a) El ojo derrama lágrimas (rémyt) de las cuales nacen los hombres (rémet); el origen mítico de los hombres descansa, como se ve, sobre un simple juego de palabras (Jacques Vandier, *La religion égyptienne*, PUF pp. 39/40). Se comparará este mito de suplencia de la historia el ojo con Rousseau (cf. más adelante, p. 189).

[iii] *Linguistique et theorie de la communication* (op. cit., pp. 87/88).

[iv] Cf. particularmente “La trace de l’autre”, en *Tijdeschrift voor filosofie*, sept. 1963, y nuestros ensayos “Violence et métaphysique, sur la pensee d’E. Levinas en L’écriture et la différence.

[v] Nos permitimos remitir aquí a un ensayo (a aparecer), Ousia et Grammé, note sur une note de Sein und Zeit.

[vi] P. 132. Ver también todo lo concerniente al “tiempo homogéneo”, pp. 94 y siguientes.

[vii] Op. cit., p. 165. Cf. también el ya citado artículo de Diógenes.

[viii] *Mercure de France*, feb. 1964, p. 254. Al presentar este texto J. Starobinski evoca el modelo musical y concluye: “Esta lectura se desarrolla según otro tempo (y en otro tiempo): en el límite, se sale del tiempo de la ‘consecutividad’ propio al lenguaje habitual.” Sin duda podría decirse propio al concepto habitual del tiempo y del lenguaje.

[ix] Si tratamos de demostrar la necesidad de esta “desconstrucción” privilegiando las referencias saussurianas, no se debe sólo al hecho de que Saussure domine aún la lingüística y la semiología contemporáneas; también es porque nos parece que se mantiene en los límites: a la vez en la metafísica que es preciso desconstruir y más allá del concepto de signo (significante/significado) del que todavía se sirve. Pero con qué escrúpulos, con qué vacilaciones interminables, en especial cuando se trata de la diferencia entre las dos “caras” del signo y de lo “arbitrario” uno lo comprueba al leer R. Godel, *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale*, 1957, pp. 190 y sgts. Señalemos, de paso: no está excluido que la literalidad del Curso, a la que hemos debido referirnos, parezca un día muy sospechosa a la luz de los inéditos cuya edición se prepara actualmente. Pensemos en particular, en los Anagrammes. ¿Hasta qué punto Saussure es responsable del Curso tal como ha sido compuesto y publicado después de su muerte? El problema no nuevo. ¿Es necesario precisar que, aquí al menos, no podemos acordarle ninguna

pertinencia? Salvo engañándose profundamente respecto a la naturaleza de nuestro proyecto, se habrá advertido que, inquietándonos poco por el pensamiento mismo de Ferdinand de Saussure mismo, nos hemos interesado por un texto cuya literalidad ha desempeñado el papel que se conoce desde 1915, funcionando en un sistema de lecturas, de influencias, de desconocimientos, de préstamos, de refutaciones, etc. Lo que ha podido leerse -y también lo que no ha podido leerse- bajo el título de Curso de lingüística general nos importaba al margen de toda intención oculta y “verdadera” de Ferdinand de Saussure. Si se descubriera que ese texto ocultaba otro -y siempre se tendrá trato sólo con textos- y que lo ha ocultado en un sentido determinado, la lectura que terminamos .de proponer no será, al menos por esta única razón, invalidada. Por el contrario. Esta situación, por otra parte, fue prevista por los editores del Curso al término de su primer Prefacio.