

Traducción de O. Del Barco y C. Ceretti en DERRIDA, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 7-10. Edición digital de *Derrida en castellano*.

DE LA GRAMATOLOGÍA

[*De la Grammatologie*. Collection Critique, Paris, Minuit, 1967]

Jacques Derrida

Índice:

- **Exergo**
- **Primera parte: La escritura pre-litera**
 - El fin del libro y el comienzo de la escritura
 - Lingüística y Gramatología
 - 1. El afuera y el adentro
 - 2. El afuera es el adentro
 - 3. La juntura
- **Segunda Parte: Naturaleza, cultura, escritura**
 - Introducción a la "época de Rousseau
 - La violencia de la letra: de Lévi-Straus a Rousseau

EXERGO

1. Quien brille en la ciencia de la escritura brillará como el sol.

Un escriba (EP, p. 87)

Oh Samas (dios del sol), con tu luz escrutas la totalidad de los países como si fueran signos cuneiformes (*Ibid.*).

2. Estas tres maneras de escribir responden exactamente a los tres diversos estados bajo los cuales se puede considerar a los hombres agrupados en nación. La pintura de los objetos es propia de los pueblos salvajes; los signos de las palabras y de las proposiciones, de los pueblos bárbaros; y el alfabeto, de los pueblos civilizados.

J. J. ROUSSEAU

Ensayo sobre el origen de las lenguas.

3. La escritura alfabética es en sí y para sí la más inteligente.

HEGEL

Enciclopedia

Este triple exergo no está sólo destinado a llamar la atención sobre el *etnocentrismo* que tuvo que dominar siempre y en todas partes, al concepto de escritura. Ni sólo sobre lo que denominaremos el *logocentrismo*: metafísica de la escritura fonética (por ejemplo del alfabeto) que no ha sido, fundamentalmente, otra cosa que -por razones enigmáticas, pero esenciales e inaccesibles para un simple relativismo histórico- el etnocentrismo más original y poderoso, actualmente en vías de imponerse en todo el planeta, y que en un único y mismo orden dirige:

1. El *concepto de escritura* en un mundo donde la fonetización de la escritura debe disimular su propia historia en el acto de su producción;

2. La *historia de la metafísica* que pese a todas las diferencias, y no sólo de Platón a Hegel (pasando inclusive por Leibniz) sino también, más allá de sus límites aparentes, de los presocráticos a Heidegger, asignó siempre al logos el origen de la verdad en general: la historia de la verdad, de la verdad de la verdad, siempre fue, salvo por la diferencia representada por una diversión metafórica que tendremos que explicar, una degradación de la escritura y su expulsión fuera del habla “plena”;

3. El *concepto de la ciencia* o de la cientificidad de la ciencia -que siempre se determinó como *lógica*- concepto que siempre fue un concepto filosófico, aunque la práctica de la ciencia, de hecho, nunca dejó de impugnar el imperialismo del logos, apelando, por ejemplo, desde siempre cada vez más, a la escritura no fonética. Sin duda esta subversión estuvo siempre contenida en el interior de un sistema alocutorio que dio nacimiento al proyecto de la ciencia y a las convenciones de toda característica no-fonética.[i] No pudo ser de otra manera. Sin embargo, es propio de nuestra época que en el momento en que la fonetización de la escritura -origen histórico y posibilidad estructural, tanto de la filosofía como de la ciencia, condición de la *episteme*- tiende a dominar la cultura mundial,[ii] la ciencia no pueda ya satisfacerse con ella en ninguna de sus avanzadas. Esta inadecuación había comenzado ya desde siempre, a otorgar el movimiento. Pero actualmente algo deja que aparezca como tal, permitiendo que, en cierto modo, nos hagamos cargo de ella, sin que pueda traducirse esta novedad en las nociones sumarias de mutación, explicitación, acumulación, revolución o tradición. Estos valores pertenecen, sin lugar a dudas, al sistema cuya dislocación se presenta actualmente como tal y describen estilos de movimiento histórico que sólo tenían sentido -como el propio concepto de historia- en el interior de la época logocéntrica.

Mediante la alusión a una ciencia de la escritura dominada por la metáfora, la metafísica y la teología,[iii] el exergo no sólo debe anunciar que la ciencia de la escritura -la *gramatología* [iv]- da signos de su liberación, gracias a esfuerzos que son decisivos, en todo el mundo. Necesariamente estos esfuerzos son discretos y dispersos, casi imperceptibles: ello pertenece a su sentido y a la naturaleza del medio en el que producen su operación. Quisiéramos sugerir de manera particular que, por necesaria y fecunda que fuese su empresa e incluso si, en la hipótesis más favorable, superara todos los obstáculos técnicos y epistemológicos, todas las barreras teológicas y metafísicas que la han limitado hasta el presente, una ciencia de la escritura semejante corre el riesgo de no nacer nunca como tal y con ese nombre. De no poder definir nunca la unidad de su proyecto y de su objeto. De no poder escribir el discurso de su método ni describir los límites de su campo. Por razones esenciales: la unidad de todo aquello que se deja mentar actualmente a través de los más diversos conceptos de la ciencia y de la escritura está en principio, más o menos secretamente pero siempre, determinada por una época histórico-metafísica cuya clausura no hacemos más que entrever y no decimos su *fin*. La idea de ciencia y la idea de escritura -por consiguiente también la idea de ciencia de la escritura- sólo tienen sentido para nosotros a partir de un origen y en el interior de un mundo a los cuales ya han sido asignados un cierto concepto del signo (más adelante diremos el concepto de signo) y un determinado concepto de las relaciones entre habla y escritura.

Relación muy determinada, a pesar de su privilegio, su necesidad y la apertura de campo que ha regulado durante algunos milenios, especialmente en Occidente, hasta el punto de poder producir actualmente su dislocación y denunciar ella misma sus límites.

Tal vez la meditación paciente y la investigación rigurosa acerca de lo que aún se denomina, provisoriamente, la escritura, lejos de permanecer más acá de una ciencia de la escritura o de dejarla de lado apresuradamente con alguna reacción oscurantista, dejándola por el contrario desarrollar su positividad al máximo posible, sean el vagabundeo de un pensamiento fiel y atento al mundo irreductiblemente por venir que se anuncia en el

presente, más allá de la clausura del saber. El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad. Para ese mundo que vendrá y para aquello que en él habrá conmovido los valores de signo, de habla y de escritura, para aquello que conduce aquí nuestro futuro anterior, aún no existe exergo.

[i] Cf., por ejemplo, las nociones de “elaboración secundaria” o de “simbolismo de segunda intención”, en E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, pp. 62 y 171. “EL simbolismo matemático es una convención de la escritura, un símbolo escriptural. Sólo por un abuso de vocabulario, o por analogía, se habla de un ‘lenguaje matemático’. El algoritmo es, en realidad, una ‘Característica’, consiste en caracteres escritos. No habla salvo por medio de una lengua que ofrece no sólo la expresión fonética de los caracteres, sino también la formulación de los axiomas que permiten determinar el valor de dichos caracteres. Es cierto que en rigor se podrían descifrar caracteres desconocidos, pero esto supone siempre un saber adquirido, un pensamiento ya formado mediante el uso del habla. Por lo tanto, en todas las hipótesis, el simbolismo matemático es el fruto de una elaboración secundaria, que presupone un previo uso del discurso y la posibilidad de concebir convenciones explícitas. No es menos cierto que el algoritmo matemático expresará leyes formales de simbolización, estructuras sintácticas, independientes de tal o cual medio de expresión particular”. Sobre estos problemas, cf. también G. G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l’homme* [hay edic. en esp.] pp. 38 y sgts. y, especialmente, pp. 43 y 50 sgts. (acerca del *Renversement des rapports de la langue orate et de l’écriture*).

[ii] Todas las obras consagradas a la historia de la escritura conceden un lugar al problema de la introducción de la escritura fonética dentro de las culturas que hasta ese entonces no la practicaban. Cf. p. ej. EP, pp. 44 y sgts., o “La réforme de l’écriture chinoise” , en *Linguistique, Recherches internationales à la lumière du marxisme*, N° 7, mayo/junio 1958.

[iii] No nos referimos aquí solamente a los “prejuicios teológicos” determinados que en un momento y en un lugar que es posible señalar han desviado o reprimido la teoría del signo escrito en los siglos XVII y XVIII Tales prejuicios sólo son la manifestación más llamativa y mejor circunscripta, históricamente determinada de una presuposición constitutiva, permanente, esencial para la historia de Occidente, por lo tanto para la totalidad de la metafísica, incluso cuando ésta se hace pasar por atea.

[iv] *Gramatología*: “Tratado de las letras, del alfabeto, de la silabación, de la lectura y de la escritura”, Littré. Según nuestro conocimiento esta palabra sólo ha sido utilizada, en nuestros días y para designar el proyecto de una ciencia moderna, por I. J. Gelb. Cf. *A study of writing, the foundations of grammatology*, 1952 (el subtítulo desaparece en la reedición de 1963). A pesar del deseo de clasificación sistemática o simplificada, y de las hipótesis controvertidas acerca de la monogénesis o la poligénesis de las escrituras, este libro responde al modelo de las historias clásicas de la escritura.

PRIMERA PARTE

EL FIN DEL LIBRO Y EL COMIENZO DE LA ESCRITURA

Sócrates, el que no escribe.
NIETZSCHE.

El *problema del lenguaje*, cualquiera que sea lo que se piense al respecto, nunca fue por cierto un problema entre otros. Empero nunca como en la actualidad ocupó como *tal* el horizonte mundial de las investigaciones más diversas y de los discursos más heterogéneos por su intención, su método y su ideología. Lo prueba la misma devaluación de la palabra “lenguaje”, todo aquello que, por el crédito que se le concede, denuncia la cobardía del vocabulario, la tentación de seducir sin esfuerzo, el pasivo abandono a la moda, la conciencia de vanguardia, vale decir la ignorancia. Esta inflación del signo “lenguaje” es la inflación del signo mismo, la inflación absoluta, la inflación como tal. No obstante, por medio de una cara o de una sombra de sí misma, funciona aún como signo; esta crisis también es un síntoma. Indica, como a pesar suyo, que una época histórico-metafísica *debe* determinar finalmente como lenguaje la totalidad de su horizonte problemático. Debe hacerlo no sólo porque todo lo que el deseo había querido arrancar al juego del lenguaje se encuentra retomado en él, sino también porque simultáneamente el lenguaje se halla amenazado en su propia vida, desamparado, desamarrado por no tener ya límites, remitido a su propia finitud en el preciso momento en que sus límites parecen borrarse, en el momento en que deja de estar afirmado sobre sí mismo, contenido y delimitado por el significado infinito que parecía excederlo.

1. El programa

Ahora bien, merced a un lento movimiento cuya necesidad apenas se deja percibir, todo lo que desde hace por lo menos unos veinte siglos tendía y llegaba finalmente a unirse bajo el nombre de lenguaje, comienza a dejarse desplazar o, al menos, resumir bajo el nombre de escritura. Por una necesidad casi imperceptible, todo sucede como si, dejando de designar una forma particular, derivada, auxiliar, del lenguaje en general (ya sea que se lo entienda como comunicación, relación, expresión, significación, constitución del sentido o pensamiento, etc.), dejando de designar la película exterior, el doble inconsistente de un significante mayor, el *significante del significante*, el concepto de escritura comenzaba a desbordar la extensión del lenguaje. En todos los sentidos de la palabra, la escritura comprendería el lenguaje. No se trata de que la palabra “escritura” deje de designar el significante del significante, sino que aparece bajo una extraña luz en la que “significante del significante” deja de definir la duplicación accidental y la secundariedad caduca.

“Significante del significante” describe, por el contrario, el movimiento del lenguaje: en su origen, por cierto, pero se presente ya que un origen cuya estructura se deletrea así -significante de un significante- se excede y borra a sí mismo en su propia producción. En él el significado funciona como un significante desde siempre. La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la *apertura del juego*. No hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje. El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego: actualmente el juego va hacia sí mismo borrando el límite desde el que se creyó poder ordenar la circulación de los signos, arrastrando consigo todos los significados tranquilizadores, reduciendo todas las fortalezas, todos los refugios fuera-de-juego que vigilaban el campo del lenguaje. Esto equivale, con todo rigor, a destruir el concepto de “signo” y toda su lógica. Sin lugar a dudas no es por azar que este *desbordamiento* sobreviene en el momento en que la extensión del concepto de lenguaje borra todos sus límites. Lo veremos más adelante: este desbordamiento y esta borratura tienen el mismo sentido, son un único y mismo fenómeno. Todo sucede como si el concepto occidental de lenguaje (en aquello que, por sobre su multivocidad y por sobre la oposición estrecha y problemática del habla y de la lengua, lo une *en general* a la producción fonemática o glosemática, a la lengua, a la voz, al oído, al sonido y al aliento, a la palabra) se mostrara actualmente como la apariencia o el disfraz de una escritura primera:[i] más fundamental que aquella que, antes de tal conversión, pasaba por ser el simple “suplemento del habla” (Rousseau). O bien la escritura nunca fue un simple “suplemento”, o bien es urgente construir una nueva lógica del “suplemento”. Esta urgencia es la que nos guiará más adelante en la lectura de Rousseau.

Estos disfraces no son contingencias históricas a las que se podría admirar o deplorar. Su movimiento fue absolutamente necesario, de una necesidad que no puede comparecer para ser juzgada delante de ninguna otra instancia. El privilegio de la *phoné* no depende de una elección que habría podido evitarse. Responde a un momento de la *economía* (digamos de la “vida”, de la “historia” o del “ser como relación consigo”). El sistema del “oírse-hablar” a través de la sustancia fónica -que se *ofrece* como significante no-exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico o no-contingente ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etcétera.[ii]

Con un éxito desigual y esencialmente precario, este movimiento habría tendido en apariencia, como hacia su *telos*, a confinar la escritura en una función secundaria e instrumental: traductora de un habla plena y plenamente *presente* (presente consigo, en su significado, en el otro, condición, incluso, del tema de la presencia en general), técnica al servicio del lenguaje, *portavoz*, intérprete de un habla originaria, en sí misma sustraída a la interpretación.

Técnica al servicio del lenguaje: no recurrimos aquí a una esencia general de la técnica que nos sería familiar y nos ayudaría a *comprender*, como si se tratara de un ejemplo, el concepto estricto e históricamente determinado de la escritura. Por el contrario, creemos que un cierto tipo de pregunta por el sentido y el origen de la escritura precede o,

al menos, se confunde con un determinado tipo de pregunta acerca del sentido y el origen de la técnica. Es por esta razón que nunca la noción de técnica aclarará simplemente la noción de escritura.

Todo sucede, entonces, como si lo que se llama lenguaje no hubiera podido ser en su origen y en su fin sino un momento, un modo esencial pero determinado, un fenómeno, un aspecto, una especie de la escritura. Y sólo hubiera tenido éxito en hacerlo olvidar, *haciendo pasar una cosa por otra*, en el curso de una aventura: como esta aventura misma. Una aventura al fin de cuentas bastante breve. Ella se confundiría con la historia que asocia la técnica y la metafísica logocéntrica desde hace cerca de tres milenios. Y ahora se aproximaría a lo que es propiamente su *sofocación*. En este caso, y sólo se trata de un ejemplo entre otros, a la muerte de la civilización del libro de la que tanto se habla y que se manifiesta, en primer lugar, por la proliferación convulsiva de las bibliotecas. Pese a las apariencias esta muerte del libro sólo anuncia, sin duda (y de una cierta manera desde siempre), una muerte del habla (de un habla que, *pretendidamente se dice* plena) y una nueva mutación en la historia de la escritura, en la historia como escritura. La anuncia a algunos siglos de distancia, y es en esta escala que debe calcularse, con la precaución de no desatender la calidad de una duración histórica muy heterogénea: tal es la aceleración, y tal su sentido cualitativo, que sería, por otra parte, engañoso evaluarlo prudentemente según ritmos pasados. Indudablemente, “muerte del habla” es aquí una metáfora: antes de hablar de desaparición es preciso pensar en una nueva situación del habla, en su subordinación dentro de una estructura de la que ya no será arconte.

Afirmar de esta manera que el concepto de escritura excede e implica el de lenguaje, supone una determinada definición del lenguaje y de la escritura. Si no intentáramos justificarla cederíamos al movimiento de inflación que acabamos de señalar, el que también se ha apoderado de la palabra “escritura” y no fortuitamente. Desde hace un tiempo, aquí y allá, por un gesto y según motivos profundamente necesarios, cuya degradación sería más fácil denunciar que descubrir su origen, se decía “lenguaje” en lugar de acción, movimiento, pensamiento, reflexión, conciencia, inconsciente, experiencia, afectividad, etcétera. Se tiende ahora a decir “escritura” en lugar de todo esto y de otra cosa: se designa así no sólo los gestos físicos de la inscripción literal, pictográfica o ideográfica, sino también la totalidad de lo que la hace posible; además, y más allá de la faz significativa, también la faz significada como tal; y a partir de esto, todo aquello que pueda dar lugar a una inscripción en general, sea o no literal e inclusive si lo que ella distribuye en el espacio es extraño al orden de la voz: cinematografía, coreografía, por cierto. pero también “escritura” pictórica, musical, escultórica, etc. Se podría hablar también de una escritura atlética y con mayor razón, si se piensa en las técnicas que rigen hoy esos dominios, de una escritura militar o política. Todo esto para describir no sólo el sistema de notación que se aplica secundariamente a esas actividades sino la esencia y el contenido de las propias actividades. También es en este sentido que el biólogo habla hoy de escritura y de *pro-grama* a propósito de los procesos más elementales de la información en la célula viva. En fin, haya o no límites esenciales, todo el campo cubierto por el *programa* cibernético será un campo de escritura. Aun suponiendo que la teoría de la cibernética pueda desprenderse de todos los conceptos metafísicos -hasta del concepto de alma, de vida, valor, elección, memoria- que anteriormente han servido para oponer la máquina al hombre,^[iii] tendrá que conservar, hasta que sea denunciada su pertenencia histórico-

metafísica, la noción de escritura, de huella, de grama o de grafema. Incluso antes de ser determinado como humano (con todos los caracteres distintivos que siempre se han atribuido al hombre, y todo el sistema de significación que ellos implican) o como a-humano, el *grama* -o el *grafema*- dará así el nombre al elemento. Elemento sin simplicidad. Elemento, ya sea que se lo entienda como medio ambiente o como átomo irreductible, de la archi-síntesis en general, de aquello que tendríamos que prohibirnos definir en el interior del sistema de oposiciones de la metafísica, de aquello que, en consecuencia, incluso no tendríamos que llamar la *experiencia* en general, ni siquiera el origen del *sentido* en general.

Esta situación se anunció ya desde siempre. ¿Por qué está en vías de hacerse reconocer como *tal y posteriormente*? Este problema exigiría un interminable análisis. Tomemos simplemente algunos puntos de referencia para introducir un propósito limitado como el nuestra. Ya hicimos alusión a la matemática *teórica*: su escritura, ya se la entienda como grafía sensible (y esto supone ya una identidad, por tanto una idealidad de su forma, lo que en principio vuelve absurda la noción tan corrientemente admitida de “significante sensible”), como síntesis ideal de los significados, como huella operatoria a un nivel distinto o, inclusive, más profundamente, que se la entienda como el *pasaje* de unos a otros, nunca estuvo ligada a una producción fonética. En el interior de las culturas que practican la escritura llamada fonética, la matemática no es solamente un enclave. Esto es señalado por todos los historiadores de la escritura: recuerdan al mismo tiempo las imperfecciones de la escritura alfabética que durante mucho tiempo fue considerada como la escritura más cómoda y “la más inteligente”.^[iv] Este enclave es también el lugar donde la práctica del lenguaje científico niega, desde su interior y de una manera cada vez más profunda, el ideal de la escritura fonética y toda su metafísica implícita (la metafísica), vale decir, en particular, la idea filosófica de *episteme*; también la de *istoría*, que es profundamente solidaria con la anterior, a pesar de la disociación o la oposición que las ha vinculado en el curso de una fase de su camino común. La historia y el saber, *istoría* y *episteme*, estuvieron siempre determinados (y no sólo a partir de la etimología o la filosofía) como vías oblicuas *con miras* a la reapropiación de la presencia.

Pero más allá de la matemática teórica, el desenvolvimiento de las prácticas de la información extiende ampliamente las posibilidades del “mensaje”, hasta un punto tal en que éste ya no es la traducción “escrita” de un lenguaje, vehículo de un significado que podría permanecer hablado en su integridad. Esto ocurre simultáneamente con una extensión de la fonografía y de todos los medios de conservar el lenguaje hablado, de hacerlo funcionar al margen de la presencia del sujeto parlante. Este desenvolvimiento, junto al de la etnología y al de la historia de la escritura, nos enseña que la escritura fonética, ámbito de la gran aventura metafísica, científica, técnica y económica de Occidente, está limitada en el tiempo y el espacio, se limita ella misma en el preciso momento en que está en camino de imponer su ley a las únicas áreas culturales que todavía se le escapaban. Pero esta conjunción no fortuita de la cibernética y de las “ciencias humanas” nos remite desde la escritura a una conmoción más profunda.

2. El significante y la verdad

La “racionalidad” -tal vez sería necesario abandonar esta palabra, por la razón que aparecerá al final de esta frase- que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un logos e inaugura la destrucción, no la demolición sino la des-sedimentación, la des-construcción de todas las significaciones que tienen su fuente en este logos. En particular la significación de *verdad*. Todas las determinaciones metafísicas de la verdad e incluso aquella que nos recuerda Heidegger, por sobre la onto-teología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del logos o de una razón pensada en la descendencia del logos, en cualquier sentido que se lo entienda: en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido post-hegeliano. Ahora bien, en este logos el vínculo originario y esencial con la *phoné* nunca fue roto. Sería fácil demostrarlo y más adelante intentaremos precisarlo. Tal como se la ha determinado más o menos implícitamente, la esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el “pensamiento” como logos tiene relación con el “sentido”, lo produce, lo recibe, lo dice, lo “recoge”. Si por ejemplo para Aristóteles “los sonidos emitidos por la voz (ta en th fvnh) son los símbolos de los estados del alma (payhmata thw cgxhw), y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz” (*De la interpretación* 1, 16 a 3), es porque la voz, productora de los primeros símbolos, tiene una relación de proximidad esencial e inmediata con el alma. Productora del primer significante, no se trata de un simple significante entre otros. Significa el “estado de alma” que a su vez refleja o reflexiona las cosas por semejanza natural. Entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o de significación natural; entre el alma y el logos una relación de simbolización convencional. Y la convención *primera*, la que se vincularía inmediatamente con el orden de la significación natural y universal, se produciría como lenguaje hablado. El lenguaje escrito fijaría convenciones que ligan entre sí otras convenciones.

“Así como la escritura no es la misma para todos los hombres, las palabras habladas tampoco son las mismas, mientras que los estados del alma de los que esas expresiones son *inmediatamente los signos* (shmeÛa p vdvw) son idénticos en todos, así como son idénticas las cosas de las cuales dichos estados son imágenes” (16a. La bastardilla es nuestra).

Las afecciones del alma, expresando naturalmente las cosas, constituyen una especie de lenguaje universal que por consiguiente puede borrarse a sí mismo. Es la etapa de la transparencia. En ciertas oportunidades Aristóteles puede omitirla sin riesgo.[v] En todos los casos la voz es la más próxima del significado, ya sea que se lo determine rigurosamente como sentido (pensado o vivido) o menos precisamente como cosa. Frente a lo que ligaría indisolublemente la voz al alma o al pensamiento del sentido significado, vale decir a la cosa misma (ya sea que se lo realice según el gesto aristotélico que acabamos de

señalar o según el gesto de la teología medieval que determina la *res* como cosa creada a partir de su *eidōs*, de su sentido pensado en el logos o entendimiento infinito de Dios), todo significativo, y en primer lugar el significante escrito, sería derivado. Siempre sería técnico y representativo. No tendría ningún sentido constituyente. Tal derivación es el origen de la noción de “significante”. La noción de signo implica siempre en sí misma la distinción del significado y del significante, aun cuando de acuerdo con Saussure sea en última instancia, como las dos caras de una única y misma hoja. Dicha noción permanece por lo tanto en la descendencia de ese logocentrismo que es también un fonocentrismo: proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido. Hegel demuestra muy bien el extraño privilegio del, sonido en la idealización, la producción del concepto y la presencia consigo del sujeto.

“Ese movimiento ideal, por medio del cual se dirá, se manifiesta la simple subjetividad, el alma del cuerpo resonante, la oreja lo percibe de la misma manera teórica en que el ojo percibe el color o la forma; la interioridad del objeto se convierte así en la del sujeto” (*Estética*, III, 1).

“... Por el contrario la oreja, sin volverse prácticamente hacia los objetos, percibe el resultado de ese temblor interior del cuerpo mediante el cual se manifiesta y se muestra, no la figura material sino una primera idealidad que viene del alma” (*ibíd.*).

Lo dicho del sonido en general vale con mayor razón para la fonía, por cuyo intermedio el sujeto, merced al oírse-hablar -sistema indisociable-, se afecta a sí mismo y se vincula consigo en el elemento de la idealidad.

Se presiente desde ya que el fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia, con todas las sub-determinaciones que dependen de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidōs*, presencia como substancia/esencia/existencia [*ousía*] presencia temporal como punta [*stigma*] del ahora o del instante [*nun*], presencia en sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, ínter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.). El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia. En la medida en que dicho logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano, lo mantiene quizá dentro de esta época de la onto-teología, dentro de esta filosofía de la presencia, es decir de la filosofía. Lo cual significaría tal vez que no se sale de la época cuya clausura puede esbozarse. Los movimientos de la pertenencia o de la no-pertenencia a la época son muy sutiles, las ilusiones son muy fáciles en este sentido como para que se pueda resolver aquí en definitiva.

Así la época del logos rebaja la escritura, pensada como mediación de mediación y caída en la exterioridad del sentido. A esta época pertenecería la diferencia entre significado y significante o, al menos, la extraña distancia de su “paralelismo” y la

exterioridad, por reducida que sea, del uno al otro. Esta pertenencia está organizada y jerarquizada en una historia. La diferencia entre significado y significante pertenece de manera profunda e implícita a la totalidad de la extensa época que abarca la historia de la metafísica, y de una manera más explícita y sistemáticamente articulada a la época más limitada del creacionismo y del infinitismo cristiano cuando éstos se apropian de los recursos de la conceptualidad griega. Esta pertenencia es esencial e irreductible: no se puede conservar la utilidad o la “verdad científica” de la oposición estoica, y luego medieval, entre *signans* y *signatum* sin traer también a sí todas sus raíces metafísico-teológicas. A estas raíces no sólo pertenece -y esto ya es mucho- la distinción entre lo sensible y lo inteligible con todo lo que ella domina, a saber, la metafísica en su totalidad. Y esta distinción es aceptada en general como algo sobreentendido por los lingüistas y semiólogos más atentos, por los mismos que piensan que la científicidad de su trabajo comienza donde termina la metafísica. Por ejemplo:

"El pensamiento estructuralista moderno lo ha establecido claramente: el Lenguaje es un sistema de signos, la lingüística es parte integrante de la ciencia de los signos, la *semiótica* (o, con palabras de Saussure, la *semiología*). La definición medieval *-aliquid stae pro alíquo-* que nuestra época ha resucitado, se mostró siempre válida y fecunda. De tal modo que el rasgo constitutivo de todo signo en general y del signo lingüístico en particular, reside en su carácter doble: cada unidad lingüística es bipartita e implica dos aspectos; uno sensible y el otro inteligible -por una parte el *signans* (el *significante* de Saussure) por la otra el *signatum* (el significado). Estos dos elementos constitutivos del signo lingüístico (y del signo en general) se suponen y se requieren necesariamente uno al otro."^[vi]

Pero a estas raíces metafísico-teológicas se vinculan muchos otros sedimentos ocultos. La “ciencia” semiológica o, más limitadamente, lingüística, no puede mantener la diferencia entre significante y significado -la idea misma de signo- sin la diferencia entre lo sensible y lo aquí inteligible, por cierto, pero tampoco sin conservar al mismo tiempo, más profunda e implícitamente, la referencia a un significado que pudo “tener lugar”, en su inteligibilidad, antes de toda expulsión hacia la exterioridad del aquí abajo sensible. En tanto cara de inteligibilidad pura aquél remite a un logos absoluto al cual está inmediatamente unido. Ese logos absoluto era en la teología medieval una subjetividad creadora infinita: la cara inteligible del signo permanece dada vuelta hacia el lado del verbo y de la cara de Dios.

No se trata naturalmente de “rechazar” esas nociones: son necesarias y, al menos en la actualidad y para nosotros, nada es pensable sin ellas. Se trata ante todo de poner en evidencia la solidaridad sistemática e histórica de conceptos y de gestos de pensamiento que muchas veces se cree poder separar inocentemente. El signo y la divinidad tienen el

mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Tal vez nunca *termine*. Sin embargo, su *clausura* histórica está esbozada.

Tanto menos debemos renunciar a esos conceptos puesto que nos son indispensables para conmovir hoy la herencia de la que forman parte. En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que desconstruye, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten desconstituir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innominable, el resplandor del más allá de la clausura. Aquí el concepto de signo es ejemplar. Acabamos de señalar su pertenencia metafísica.

No obstante, sabemos que la temática del signo es desde hace casi un siglo el trabajo de agonía de una tradición que pretendía sustraer el sentido, la verdad, la presencia, el ser, etc., al movimiento de la significación. Sospechando, según terminamos de hacer, de la diferencia entre significado y significante, o de la idea de signo en general, debemos precisar inmediatamente que no se trata de hacerlo a partir de una instancia de la verdad presente, anterior, exterior o superior al signo, a partir del lugar de la diferencia suprimida. Todo lo contrario. Nos preocupamos por lo que en el concepto de signo -que nunca ha existido ni funcionado fuera de la historia de la filosofía (de la presencia)- permanece sistemática y genealógicamente determinado por esta historia. Tal la causa por la que el concepto y en particular el trabajo de la desconstrucción, su “estilo”, permanecen por naturaleza expuestos a los malentendidos y al desconocimiento.

La exterioridad del significante es la exterioridad de la escritura en general y, más adelante, trataremos de demostrar que no hay signo lingüístico antes de la escritura. Sin esta exterioridad la idea de signo cae en ruinas. Como todo nuestro mundo y nuestro lenguaje se derrumbarían con ella, como su evidencia y su valor conservan, hasta un cierto punto de derivación, una indestructible solidez, sería poco inteligente concluir de su pertenencia a una época que hace falta “pasar a otra cosa” y desembarazarse del signo, de este término y de esta noción. Para percibir convenientemente el gesto que esbozamos aquí será necesario entender de una nueva manera las expresiones “época”, “clausura de una época”, “genealogía histórica” y, en primer término, sustraerlas a todo relativismo.

De tal manera, en el interior de esta época, la lectura y la escritura, la producción o la interpretación de los signos, el texto en general, como tejido de signos, se dejan confinar en la secundariedad. Los precede una verdad o un sentido ya constituidos por y en el elemento del logos. Incluso cuando la cosa, el “referente”, no está inmediatamente en relación con el logos de un dios creador donde ha comenzado por ser un sentido hablado-pensado, el significado tiene en todo caso una relación inmediata con el logos en general (finito o infinito), mediata con el significante, vale decir con la exterioridad de la escritura. Cuando parece suceder de una manera distinta es porque se ha deslizado una mediación metafórica en la relación y ha simulado su inmediatez: la escritura de la verdad en el alma, opuesta por el *Fedro* (278 a) a la mala escritura (a la escritura en el sentido “propio” y corriente, a la escritura “sensible”, “en el espacio”), el libro de la naturaleza y la escritura de Dios, en la Edad Media en particular; todo lo que funciona como *metáfora* en dichos

discursos confirma el privilegio del logos y funda el sentido “propio” concedido entonces a la escritura: signo significando un significante que significa a su vez una verdad eterna, verdad eternamente pensada y dicha en la proximidad de un logos presente. La paradoja a la que es preciso estar atentos es la siguiente: la escritura natural y universal, la escritura inteligible e intemporal es denominada de esta forma mediante una metáfora. La escritura sensible, finita, etc., es designada como escritura en un sentido propio: es, por lo tanto, pensada del lado de la cultura, de la técnica y del artificio: procedimiento humano, astucia de un ser encarnado por accidente o de una criatura finita. Por supuesto esta metáfora permanece enigmática y remite a un sentido “propio” de la escritura como primera metáfora. Este sentido “propio” todavía permanece impensado por los sostenedores de dicho discurso. Por lo tanto no se trataría de invertir el sentido propio y el sentido figurado sino de determinar el sentido “propio” de la escritura como la metaforicidad en sí misma.

En “El simbolismo del libro”, hermoso capítulo de *Literatura europea y Edad Media latina*, E. R. Curtius describe con una gran riqueza de ejemplos la evolución que conduce desde el *Fedro* a Calderón., hasta parecer “invertir la situación” mediante la “nueva consideración de la que gozaba el libro”. Sin embargo parece que esta modificación, por más importante que sea, cubre una continuidad fundamental. Así como en el caso de la escritura de la verdad en el alma en Platón, en la Edad Media es a una escritura entendida en sentido metafórico, vale decir una escritura *natural*, eterna y universal, el sistema de la verdad significada, a la que se reconoce en su dignidad. Lo mismo que en el *Fedro* continúa oponiéndosele una cierta escritura degradada. Sería necesario escribir una historia de esta metáfora que opone siempre la escritura divina o natural a la inscripción humana y laboriosa, finita y artificiosa. En ella sería preciso articular rigurosamente las etapas señaladas por los puntos de referencia que acumulamos aquí, seguir el tema del libro de Dios (naturaleza o ley, en verdad ley natural) a través de todas sus modificaciones. El rabino Eliezer dijo:

“Si todos los mares fueran de tinta y todos los estanques estuvieran sembrados de cálamos, si el cielo y la tierra fueran pergaminos y todos los seres humanos ejercieran el arte de escribir, no agotarían la Torá que yo enseño; en su canto la Torá no resultaría disminuida en más de lo que puede sustraer al mar la punta del pincel.”^[vii]

Galileo:

“La naturaleza está escrita en lenguaje matemático.”

Descartes:

“ . . . para leer el gran libro del mundo . . . ”

Cleante, en nombre de la religión natural, en los *Diálogos*... de Hume:

“Y este libro que es la naturaleza contiene un inmenso e inexplicable enigma, más que cualquier otro discurso o razonamiento inteligible.”

Bonnet:

“Me parece más filosófico presumir que nuestra tierra es un libro que el gran Ser ha dado a leer a inteligencias que nos son muy superiores, en el que ellas estudian profundamente los trazos infinitamente multiplicados y variados de su adorable sabiduría.”

G. H. von Schubert:

“Esta lengua hecha de imágenes y jeroglíficos, de la que se vale la suprema Sabiduría en todas sus revelaciones a la humanidad -que se vuelve a encontrar en el lenguaje, próximo, de la Poesía- y que en nuestra condición actual se parece más a la expresión metafórica del sueño que a la prosa de la vigilia, puede preguntarse si esta lengua no es la verdadera lengua de la región superior. Si, mientras nos creemos despiertos, no estamos sumergidos en un sueño milenario o, al menos, en el eco de sus sueños, donde sólo percibimos de la lengua de Dios ciertas palabras aisladas y oscuras, como un durmiente percibe las conversaciones de su alrededor.”

Jaspers:

"El mundo es el manuscrito de otro mundo inaccesible a una lectura universal y que sólo la existencia descifra."

Debe evitarse, especialmente, descuidar las profundas diferencias que expresan todos estos usos de la misma metáfora. En la historia de este uso el corte más decisivo se produce en el momento en que se constituye, al mismo tiempo que la ciencia de la naturaleza, la determinación de la presencia absoluta como presencia consigo, como subjetividad. Es el momento de los Grandes racionalismos del siglo XVII. A partir de entonces la condenación de la escritura degradada y finita adquirirá otra forma. aquella en la cual aún vivimos: es la no-presencia consigo la que será denunciada. Así comenzará a explicarse la ejemplaridad del momento "rousseauiano" al que más adelante nos acercaremos. Rousseau repite el gesto platónico refiriéndose a un modelo distinto de la presencia: presencia consigo en el sentimiento, en el cogito sensible que lleva simultáneamente en sí la inscripción de la ley divina. Por una parte la escritura *representativa*, degradada, segunda, instituida, la escritura en su sentido propio y estrecho, es condenada en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (ella "enerva" el habla; "juzgar del genio" mediante los libros es "querer pintar un hombre según su cadáver", etc.). En un sentido corriente la escritura es letra muerta, es portadora de la muerte. Ahoga la vida. Por otra parte, sobre la otra faz del mismo intento, la escritura en un sentido metafórico, la escritura natural, divina y viviente, es venerada; es igual en dignidad al origen del valor, a la voz de la conciencia como ley divina, al corazón, al sentimiento, etcétera.

"La Biblia es el más sublime de todos los libros . . . pero de todos modos es un libro . . . no es sobre algunas hojas dispersas donde sea necesario ir a buscar la ley de Dios, sino en el corazón del hombre, donde su mano se digna escribirla" (*Lettre a Vernes*).

"Si la ley natural sólo estuviera escrita en la razón de los hombres, sería poco capaz de dirigir la mayor parte de nuestras acciones. Pero está grabada en el corazón del hombre con caracteres imborrables. . . Es allí donde le grita . . ." (*L'état de guerre*).

La escritura natural está inmediatamente unida a la voz y al aliento. Su naturaleza no es gramatológica sino pneumatológica. Es hierática, está próxima a la santa voz interior de la *Profesión de fe*, a la voz que se oye volviendo hacia sí: presencia plena y veraz del habla divina en nuestro sentimiento interior:

“Mientras más penetro en mí mismo, más me interrogo y más leo estas palabras escritas en mi alma: sé justo y serás feliz . . . No extraigo estas reglas de los principios de una alta filosofía, sino que las encuentro en el fondo de mi corazón escritas por la naturaleza con caracteres indelebles.”

Habría mucho que decir en relación con el hecho de que la unidad nativa de la voz y de la escritura sea *prescriptiva*. El archi-habla es una escritura porque es una ley. Una ley natural. El habla inicial es entendida, en la intimidad de la presencia consigo, como voz del otro y como mandamiento.

Hay por lo tanto una escritura buena y una mala: la buena y natural, la inscripción divina en el corazón y el alma; la perversa y artificiosa, la técnica, exiliada en la exterioridad del cuerpo. Modificación interior al esquema platónico, escritura del alma y escritura del cuerpo, escritura del adentro y escritura del afuera, escritura de la conciencia y escritura de las pasiones, así como existe una voz del alma y una voz del cuerpo: “La conciencia es la voz del alma, las pasiones son la voz del cuerpo” (*Profesión de fe*). La “voz de la naturaleza”, la “santa voz de la naturaleza”, al confundirse con la inscripción y la prescripción divinas, hacen necesario volver permanentemente hacia ella, conversar en ella, dialogar entre sus signos, hablarse y responderse entre sus páginas.

“Se hubiera dicho que la naturaleza exponía ante nuestros ojos toda su magnificencia para ofrecernos el texto de nuestras conversaciones. ...”
“Entonces cerré los libros. Sólo hay uno abierto para todos los ojos, el de la naturaleza. Es en ese inmenso y sublime libro donde aprendo a servir y adorar a su autor.”

La buena escritura siempre fue comprendida. Comprendida como aquello mismo que debía ser comprendido: en el interior de una naturaleza o de una ley natural, creada o no, pero pensada ante todo en una presencia eterna. Comprendida, por lo tanto, en el interior de una totalidad y envuelta en un volumen o un libro. La idea del libro es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, salvo si una totalidad del significado constituida le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad. La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura. Es la defensa enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la irrupción destructora de la escritura, contra su energía aforística, y, como veremos más adelante, contra la diferencia en general. Si distinguimos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia actualmente en todos los dominios, descubre la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos necesaria.

3. EL SER ESCRITO

La evidencia tranquilizadora en que debió organizarse y en la que debe aún vivir la tradición occidental, sería la siguiente. El orden del significado nunca es contemporáneo del orden del significante; a lo sumo es su reverso o su paralelo, sutilmente desplazado -el tiempo de un soplo-. Y el signo debe ser la unidad de una heterogeneidad, puesto que el significado (sentido o cosa, noema o realidad) no es en sí un significante, una *huella*: en todo caso no está constituido en su sentido por su relación con la huella posible. La esencia formal del significado es la presencia, y el privilegio de su proximidad al logos como *phoné* es el privilegio de la presencia. Respuesta ineluctable desde el momento en que se pregunta “¿qué es el signo?”, es decir cuando se somete el signo a la pregunta por la esencia, al “ti esti”. La “esencia formal del signo no puede determinarse sino a partir de la presencia. No es posible evitar esta respuesta, salvo recusando la forma misma de la pregunta y comenzando a pensar que es signo esa mal nombrada, la única que escapa a la pregunta instituidora de la filosofía: “¿Qué es...?”^[viii]

A radicalizar los conceptos de *interpretación*, de *perspectiva*, de *evaluación*, de *diferencia* y todos los motivos “empiristas” o no filosóficos que a lo largo de la historia de Occidente no han dejado de atormentar a la filosofía y que no han tenido sino la debilidad, por otra parte ineluctable, de producirse en el campo filosófico, Nietzsche, lejos de permanecer *simplemente* (con Hegel y tal como lo querría Heidegger) *dentro de* la metafísica, habría contribuido con fuerza a liberar el significante de su dependencia o de su derivación en relación al logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido que se lo entienda. La lectura y por lo tanto la escritura, el texto, serían para Nietzsche operaciones “originarias”^[ix] (ponemos esta palabra entre comillas por razones que aparecen más adelante) respecto de un sentido al que en principio no tendrían que transcribir o descubrir, que no sería por tanto una verdad significada en el elemento original y la presencia del logos como *topos noetós*, *entendimiento* divino o estructura de necesidad apriorística. Para salvar a Nietzsche de una lectura de tipo heideggeriano es preciso sobre todo que no se trate de restaurar o explicitar una “ontología” menos ingenua, intuiciones ontológicas profundas, que acceden a cierta verdad originaria, toda una fundamentalidad oculta bajo la apariencia de un texto empirista o pensamiento nietzscheano. Es preciso al contrario *denunciar* la “ingenuidad” de una apertura que no puede esbozar una salida fuera de la metafísica, que sólo puede *criticar* radicalmente la metafísica utilizando de un modo determinado, en un cierto tipo o estilo de texto, proposiciones que leídas en el corpus filosófico, vale decir, según Nietzsche, mal leídas o no leídas, siempre fueron y serán “ingenuidades”, signos incoherentes de pertenencia absoluta. Tal vez no sea entonces necesario sustraer a Nietzsche de la lectura heideggeriana, sino ofrecerlo totalmente, suscribir sin reservas esta interpretación; de una *cierta manera* y hasta el punto en que estando casi perdido el contenido del discurso nietzscheano para la pregunta por el ser, su forma reencuentra su singularidad absoluta, donde su texto exige otro tipo de lectura más fiel a su tipo de escritura: Nietzsche ha escrito *aquello* que ha escrito. Ha escrito que la escritura -y en primer término la suya- no está sometida originariamente al logos y a la verdad. Y que este sometimiento se ha *producido* en el transcurso de una época de la que nos será necesario desconstruir el sentido. Ahora bien, en esta dirección (pero sólo en ella, porque leída de una manera distinta la demolición

nietzscheana permanece dogmática y como todas las destrucciones cautiva del edificio metafísico que pretende destruir. En este punto y en este *orden de lectura* las demostraciones de Heidegger y de Fink son irrefutables) el pensamiento heideggeriano no trastornaría sino, al contrario, volvería a establecer la instancia del logos y de la verdad del ser como *primum signatum*: en un determinado sentido significado “trascendental” (así como en la Edad Media se decía que lo trascendental *-ens, unum, verum, bonum-* era el *primum cognitum*) implicando por todas las categorías o todas las significaciones determinadas, por todo léxico y toda sintaxis, vale decir por todo significante lingüístico, que no se confundiría simplemente con ninguno de ellos, dejándose pre-comprender a través de cada uno, permaneciendo irreductible a todas las determinaciones epocales que sin embargo hace posibles, abriendo así la historia del logos y sólo siendo él mismo por medio del logos: es decir, *no siendo nada* antes y fuera del logos. El logos del ser, “el Pensamiento que obedece a la Voz del Ser”,^[x] es el primero y el último recurso del signo, de la diferencia entre el *signans* y el *signatum*. Es preciso que exista un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea de algún modo absoluta e irreductible. No es un azar si el pensamiento del ser, como pensamiento de ese significado trascendental, se manifiesta por excelencia en la voz: es decir en una lengua de palabras. La voz *se oye a sí misma* -y esto es, sin duda, lo que se llama la conciencia- en lo más próximo de sí como supresión absoluta del significante: auto-afección pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no toma fuera de sí, en el mundo o en la “realidad”, ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad. Es la experiencia única del significado que se produce espontáneamente, del adentro de sí, y no obstante, en tanto concepto significado, dentro del elemento de la idealidad o de la universalidad. El carácter no-mundano de esta sustancia de expresión es constitutivo de tal idealidad. La experiencia de la supresión del significante en la voz no es una ilusión entre otras -puesto que es condición de la idea de verdad-, pero mostraremos en otro lugar en qué se engaña. Este engaño es la historia de la verdad y no se lo puede disipar tan rápidamente. En la clausura de esta experiencia la palabra es vivida como unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, del concepto y de una sustancia de expresión transparente. Tal experiencia será considerada en su mayor pureza -y simultáneamente en su condición de posibilidad- como experiencia del “ser”. La palabra “ser” o, en todo caso, las palabras que designan en lenguas diferentes el sentido del ser, serían junto con algunas otras una “palabra originaria” (*Urwort* ^[xi]), la palabra trascendental que aseguraría la posibilidad de ser-palabra a todas las otras palabras. Estaría pre-comprendida en todo lenguaje en tanto tal y -esta es la apertura de *Sein und Zeit*- únicamente esta pre-comprensión permitiría plantear la pregunta del sentido del ser en general por sobre todas las ontologías regionales y toda la metafísica: pregunta por la cual es inaugurada la filosofía (por ejemplo. en el *Sofista*) y que se deja cubrir por ésta, pregunta que repite Heidegger sometiendo a ella la historia de la metafísica. Heidegger recuerda sin cesar que indudablemente el sentido del ser no es la palabra “ser” ni el concepto de ser. Pero como dicho sentido no es nada fuera del lenguaje y del lenguaje palabras, está ligado, si no a tal o cual palabra, a tal o cual sistema de lenguas (*concesso non dato*), por lo menos a la posibilidad de la palabra en general. Y de su irreductible simplicidad. Por consiguiente se podría pensar que sólo queda decidir entre dos posibilidades. 1° Una lingüística moderna, es decir una ciencia de la significación que quebrara la unidad de la palabra y rompiera con su pretendida irreductibilidad, ¿tendría aún alguna relación con el “lenguaje”? Probablemente Heidegger dudaría. 2° A la inversa, ¿todo aquello que se medita tan

profundamente bajo el nombre de pensamiento del ser o de pregunta por el ser no está encerrado en una vieja lingüística de la palabra que se practicaría así sin saberlo? Sin saberlo porque semejante lingüística, sea espontánea o sistemática, ha debido compartir siempre las presuposiciones de la metafísica. Ambas se mueven sobre el mismo terreno.

Está claro que la alternativa no podría ser tan simple.

Si por una parte la lingüística moderna permanece íntegramente encerrada en una conceptualidad clásica, si se sirve en particular e ingenuamente de la palabra *ser* y de todo lo que ella presupone, lo que en esta lingüística desconstruye la unidad de la palabra en general no puede ya ser circunscripto, según el modelo de las preguntas heideggerianas, tal como funciona potentemente desde el comienzo de *Sein und Zeit*, como ciencia óntica u ontología regional. En la medida en que la pregunta por el ser se une indisolublemente a la precomprensión de la *palabra ser*, sin reducirse a ella, la lingüística que trabaja en la desconstrucción de la unidad constituida de esa palabra no tiene ya que esperar, de hecho o de derecho, que la pregunta por el ser sea planteada para definir su campo y el orden de su dependencia.

No sólo su campo ya no es simplemente óntico, sino que los límites de la ontología que le corresponderían no tienen nada de regional. Y lo que decimos aquí de la lingüística o al menos de un cierto trabajo que puede hacerse en ella y gracias a ella, ¿no podemos decirlo de toda investigación *en tanto que y en la medida rigurosa en, que* vendría a desconstituir los conceptos-palabras fundadores de la ontología, del ser por privilegio? Fuera de la lingüística es en la investigación psicoanalítica donde esta perspectiva parece tener hoy las mayores posibilidades de ampliarse.

En el espacio rigurosamente delimitado de esta perspectiva dichas “ciencias”, no están *ya dominadas* por las preguntas de una fenomenología trascendental o de una ontología fundamental. Tal vez entonces se dirá, siguiendo el orden de las preguntas inauguradas por *Sein und Zeit* y radicalizando las preguntas de la fenomenología husserliana, que tal perspectiva no pertenece a la ciencia misma, que lo que parece producirse en un campo óntico o en una ontología regional no le pertenece de derecho y se reintegra ya a la pregunta misma por el ser.

Porque por otra parte es la *pregunta* por el ser la que plantea Heidegger a la metafísica. Y con ella la pregunta por la verdad, el sentido el logos. La meditación incesante de esta pregunta no restaura las certezas. Por el contrario, las expulsa hacia su propia profundidad, lo que es más difícil tratándose del sentido del ser de lo que a veces cree. Interrogando la vigilia de toda determinación del ser, quebrando las seguridades de la onto-teología, dicha meditación contribuye, de la misma manera que la lingüística más actual, a dislocar la unidad de sentido del ser, vale decir, en última instancia, la unidad de la palabra.

Así es como Heidegger, después de haber evocado la “voz del ser”, recuerda que es silenciosa, muda, insonora, sin palabra, originariamente *a-fona (die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen...)*. La voz de las fuentes no se oye. Ruptura entre el sentido originario del ser y la palabra, entre el sentido y la voz, entre “la voz del ser” y la *phoné*,

entre el “llamado del ser” y el sonido articulado; semejante ruptura, que al mismo tiempo confirma y pone, en duda una metáfora fundamental al denunciar el desplazamiento metafórico, traduce perfectamente la ambigüedad de la situación heideggeriana frente a la metafísica de la presencia y del logocentrismo. Está comprendida en ésta y a la vez la transgrede. Pero es imposible dividirla. El mismo movimiento de transgresión la retiene a veces más acá del límite. Sería necesario recordar al contrario de lo que sugeríamos antes que el sentido del ser nunca es simple y rigurosamente para Heidegger un “significado”. No por azar este término no está empleado: quiere decir que el ser escapa al movimiento del signo, proposición que puede entenderse tanto como una repetición de la tradición clásica o como desconfianza frente a una teoría metafísica o técnica de la significación. Por otra parte el sentido del ser no es literalmente ni “primero”, ni “fundamental”, ni “trascendental”, ya se lo entienda en un sentido escolástico, kantiano o husserliano. El desprendimiento del ser como “trascendiendo” las categorías del ente, la apertura de la ontología fundamental, son momentos necesarios pero provisorios. A partir de la *Introducción a la metafísica* Heidegger renuncia al proyecto y a la palabra ontología.[xii] La disimulación necesaria, originaria e irreductible del sentido del ser, su ocultamiento en la eclosión misma de la presencia, este retiro sin el que no habría incluso historia del ser que fuera totalmente *historia* e historia del *ser*, la insistencia de Heidegger en señalar que el ser no se produce como historia sino por el logos y que no es nada fuera de él, la diferencia entre el ser y el ente, todo esto indica que, fundamentalmente, nada escapa al movimiento del significante y que, en última instancia, la diferencia entre el significado y el significante *no es nada*. Esta proposición transgresiva, no siendo estimada en un discurso previo, corre el riesgo de formular la regresión misma. Es preciso entonces *pasar por* la pregunta por el ser tal como es planteada por Heidegger y sólo por él, en y más allá de la onto-teología, para acceder al pensamiento riguroso de esta extraña no-diferencia y determinarla correctamente. Que el “ser”, tal como está fijado en sus formas sintácticas y lexicológicas generales en el interior del área lingüística y de la filosofía occidental, no sea un significado primero y absolutamente irreductible; que esté aún enraizado en un sistema de lenguas y en una “significancia” histórica determinada, bien que extrañamente privilegiada como virtud de develamiento y de disimulación, a veces lo recuerda Heidegger: en particular cuando invita a meditar el “privilegio” de la “tercera persona singular del, presente del indicativo” y del “infinitivo”. La metafísica occidental, como limitación del sentido del ser en el campo de la presencia, se produce como la dominación de una forma lingüística.[xiii] Interrogar el origen de esta dominación no se reduce a hipostasiar un significado trascendental, sino a preguntar por lo que constituye nuestra historia y lo que ha producido a la trascendencia. Heidegger lo recuerda también cuando en *Zur Seinsfrage*, por la misma razón, deja leer la palabra “ser” únicamente bajo una cruz (*kreuzweise Durchstreichung*). Tal cruz sin embargo no es un “signo simplemente negativo” (p. 31) . La tachadura es la última escritura de una época. Bajo sus trazos se borra quedando legible, la presencia de un significado trascendental. Se borra permaneciendo legible, se destruye ofreciéndose como la idea misma de signo. En tanto de-limita la ontología, la metafísica de la presencia y el logocentrismo, esta última escritura es también la primera escritura.

Reconocer, no más acá sino en el horizonte de los caminos heideggerianos, e incluso en ellos, que el sentido del ser no es un significado trascendental o trans-epocal (aunque estuviera siempre disimulado en la época) sino ya, en un sentido cabalmente *inaudito*, una huella significativa determinada, es afirmar que en el concepto decisivo de

diferencia óntico-ontológica, **todo no puede pensarse de un solo trazo**: ente y ser, óntico y ontológico, “óntico-ontológico” serían, en un estilo original, **derivados** respecto de la diferencia; y en relación con lo que. más adelante denominaremos la **différance**, concepto económico que de signa la producción del diferir, en el doble sentido de esta palabra La diferencia óntico-ontológica y su fundamento (**Grund**) en la “trascendencia del Dasein” (**Vom Wesen des Grundes**, p. 16) no serían absolutamente originarios. La **différance** sería más “originaria”, pero no podría denominársela ya “origen” ni “fundamento”, puesto que estas nociones pertenecen esencialmente a la historia de la onto-teología, es decir al sistema que funciona como borradura de la diferencia. No obstante, ésta no puede pensarse en lo más próximo de sí misma sino a condición de que se comience por determinarla como diferencia óntico-ontológica, antes de tachar esta determinación. La necesidad del pasaje por la determinación tachada, la necesidad de ese **artificio de escritura** es irreductible. Pensamiento discreto y difícil que, a través de tantas mediaciones desapercibidas, tendrá que llevar todo el peso de nuestro problema, problema que todavía denominamos, provisoriamente, **historial**. Gracias a él podremos más adelante intentar que se comuniquen la **différance** y la escritura.

La vacilación de estos pensamientos (los de Nietzsche y Heidegger). no constituye una “incoherencia”, es un temblor propio de todas las tentativas post-hegelianas y de ese pasaje entre dos épocas. Los movimientos de desconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera.: Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una **determinada manera**, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de desconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo. Es esto lo que, sin pérdida del tiempo, señala quien ha comenzado el mismo trabajo en otro lugar de la misma habitación. Ningún ejercicio está hoy más extendido, y tendrían que poderse formalizar sus reglas.

Ya Hegel estaba prisionero de este juego. **Por una parte**, sin duda, resumió la totalidad de la filosofía del logos. Determinó la ontología como lógica absoluta; reunió todas las delimitaciones del ser como presencia; asignó a la presencia la escatología de la parusía, de la proximidad en sí de la subjetividad infinita. Y es por las mismas razones que debió rebajar o subordinar la escritura. Cuando critica la característica leibniziana, el formalismo del entendimiento y el simbolismo matemático, realiza el mismo gesto: denunciar el ser-fuera-de-sí del logos en la abstracción sensible o intelectual. La escritura es este olvido de sí, esta exteriorización, lo contrario de la memoria interiorizante, de la **Erinnerung** que abre la historia del espíritu. Es lo que decía el **Fedro**: la escritura es a la vez mnemotécnica y poder de olvido. Naturalmente, la crítica hegeliana de la escritura se detiene delante del alfabeto. En tanto escritura fonética el alfabeto es, al mismo tiempo, más servil, más despreciable, más secundario (“La escritura alfabética expresa sonidos que son ya, en sí mismos, signos. Consiste, por lo tanto, en signos de signos”, **aus Zeichen der Zeichen, Enciclopedia**, § 459), pero también la mejor escritura, la escritura del espíritu; su borradura frente a la voz, lo que en ella respeta la interioridad ideal de los significantes fónicos, toda aquello por lo cual sublima el espacio y la vista, todo esto hace de ella la

escritura de la historia, es decir la del espíritu infinito que se relaciona consigo mismo en su discurso y en su cultura:

"Se deriva de ello que aprender a leer y a escribir en una escritura alfabética debe mirarse como un medio infinito de cultura (*unendliches Bildungsmittel*) que nunca se aprecia lo suficiente; pues de esta manera el espíritu, al alejarse de lo concreto sensible, dirige su atención sobre el momento más formal, la palabra sonora y sus elementos abstractos, y contribuye de manera esencial a fundar y purificar en el sujeto el suelo de la interioridad."

En este sentido es la *Aufhebung* de las otras escrituras, en particular de la escritura jeroglífica y de la característica leibniziana que se había criticado antes en un único y mismo gesto. (La *Aufhebung* es, más o menos implícitamente, el concepto dominante de casi todas las historias de la escritura, incluso actualmente. Es el concepto de la historia y de la teleología.) Hegel prosigue:

"El hábito adquirido suprime también, posteriormente, la especificidad de la escritura alfabética, a saber: la de parecer, según el interés de la visión, un desvío (*Umweg*) a través del oído para llegar a las representaciones y, de hecho, para nosotros, a una escritura jeroglífica, de manera tal que usando de ella no tenemos necesidad de tener presente en la conciencia la mediación de los sonidos."

Con esta condición Hegel hace suyo el elogio leibniziano de la escritura no-fonética. Esta puede ser practicada por los sordos y los mudos, decía Leibniz. Hegel:

"No solamente por la práctica, que transforma en jeroglíficos esta escritura alfabética, se *conserva* (la bastardilla es nuestra) la aptitud de abstracción adquirida en el curso de semejante ejercicio, sino que la lectura de lo jeroglíficos es por sí misma una lectura sorda y una escritura muda (*ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben*). Lo que es audible o temporal; lo que es visible o espacial, tienen cada uno su propio fundamento y son, en primer término, de igual valor; pero en la escritura alfabética no hay más que un fundamento y esto según relación reglada, a saber: que la lengua visible se vincula sólo como un signo a la lengua

sonora; la inteligencia se expresa de manera inmediata e incondicionada mediante el habla” (Ibíd.).

Lo que traiciona la escritura, en su momento no fonético, es la vida. Al mismo tiempo amenaza el aliento, el espíritu, la historia como relación del espíritu consigo mismo. De todo esto es el fin, la finitud, la parálisis. Cortando el aliento, esterilizando o inmovilizando la creación espiritual en la repetición de la letra, en el comentario o la *exégesis*, confinada en un medio estrecho, reservada a una minoría, es el principio de muerte y de diferencia en el devenir del ser. Es al habla lo mismo que China es a Europa:

“Sólo al exegetismo[xiv] de la cultura espiritual china conviene la escritura jeroglífica de ese pueblo. Tal tipo de escritura es además la parte reservada a la fracción más limitada de un pueblo, la que detenta el dominio exclusivo de la cultura espiritual” (...) "Una escritura jeroglífica exigiría una filosofía también exegetica como es, en general, la cultura de los chinos” (Ibíd.).

Si el momento no-fonético amenaza la historia y la vida del espíritu como presencia consigo en el aliento, es porque amenaza la sustancialidad, ese otro nombre metafísico de la presencia, de la *ousía*. En primer término bajo la forma del sustantivo. La escritura no-fonética quiebra el nombre. Describe relaciones y no denominaciones. El nombre y la palabra, esas unidades del aliento y del concepto, se borran en la escritura pura. Desde este punto de vista Leibniz es inquietante como el chino en Europa:

“Esta situación, la notación analítica de las representaciones en la escritura jeroglífica, que ha seducido a Leibniz hasta hacerle preferir erróneamente esta escritura a la escritura alfabética, contradice la exigencia fundamental del lenguaje en general, a saber el nombre...”
“...toda diferencia (*Abweichung*) en el análisis produciría una formación distinta del sustantivo escrito”

El horizonte del saber absoluto es la borradura de la escritura en el logos, la reasunción de la huella en la parusía, la reapropiación de la diferencia, la realización de lo que en otro lado[xv] hemos denominado la *metafísica de lo propio*.

No obstante, todo lo que Hegel ha pensado en este horizonte, vale decir todo salvo la escatología, puede ser releído como una meditación sobre la escritura. Hegel es también el pensador de la diferencia irreductible. Ha rehabilitado el pensamiento como memoria productora de signos. Y ha reintroducido, como trataremos de mostrar en otra parte, la necesidad esencial de la huella escrita en un discurso filosófico -es decir, socrático- que siempre creyó poder eximirse de ella: último filósofo del libro y primer pensador de la escritura.

Jacques Derrida

[i] Hablar aquí de una escritura primera no equivale a afirmar una prioridad cronológica de hecho. Este debate es conocido: ¿la escritura, tal como lo afirmaban por ejemplo Metchnaninov y Marr, y posteriormente Loukotta, es “anterior al lenguaje fonético”? (Conclusión asumida por la primera edición de la Gran Enciclopedia Soviética, y posteriormente rebatida por Stalin. Sobre este debate cf. V. Istrine, *Langue et écriture*, en *Linguistique, op. cit.*, pp. 35, 60. La discusión también se fijó alrededor de las tesis del P. van Ginneken. Respecto al debate de estas tesis, cf. J. Février, *Histoire de l'écriture*, Payot, 1948/1959, pp. 5 y sgts.) Más adelante trataremos de demostrar por qué son sospechosos los términos y las premisas de semejante discusión.

[ii] Este es un problema que abordamos más directamente en *La voix et le phénomène* (P.U.F. 1967).

[iii] Es sabido que Wiener, por ejemplo, aun abandonando a la “semántica” la oposición, juzgada por él demasiado grosera y general, entre lo viviente y los no-viviente, etc., continúa sirviéndose de expresiones como “órgano de los sentidos”, “órganos motores”, etc., para calificar las partes de la máquina.

[iv] Cf., por ejemplo, EP. pp. 126, 148, 355, etc. Desde otro punto de vista, cf. Jakobson, *Essais de linguistique générale* (trad. francesa, p. 116).

[v] Esto es lo que demuestra Pierre Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 106 y sgts.). En el curso de un notable análisis, en el que nos inspiramos aquí, P. Aubenque señala: “En otros textos, es verdad, Aristóteles califica de símbolo la relación del lenguaje con las cosas: ‘No es posible traer a la discusión las cosas mismas pero, en lugar de las cosas, debemos servirnos de sus nombres como de símbolos’. El intermediario que sería el estado de alma es suprimido aquí o, al menos, descuidado, pero esta supresión es legítima ya que si los estados de alma se comportan como las cosas pueden ser inmediatamente sustituidos por éstas. Contrariamente, no puede sustituirse sin más el nombre por la cosa...” (pp. 107/108).

[vi] R. Jakobson , *Essais de linguistique générale*, p. 162. En relación con este problema, referente a la tradición del concepto de signo y la originalidad del aporte saussuriano en el interior de esta continuidad, cf. Ortigues, *op. cit.*, pp. 54 y sgts.

[vii] Citado por E. Levinas en *Difficile liberté*, p. 44.

[viii] Este es un tema que hemos tratado de desarrollar en otra parte (*La voix , et le phénomène*)

[ix] Lo cual no quiere decir, por una simple inversión que el significante sea fundamental o primero. La “primacía” o la “prioridad” del significante sería una expresión insostenible y absurda de formularse ilógicamente dentro de la lógica que pretende, sin duda legítimamente, destruir. Nunca el significante precederá de derecho al significado, sin lo cual dejaría de ser significante y el significante “significante” ya no tendría ningún significado posible. El pensamiento que se anuncia en esta imposible fórmula sin lograr instalarse en ella debe por lo tanto enunciarse de otra manera: no podrá hacerlo sino, haciendo sospechosa, la idea misma de signo, de “signo-de”, que siempre permanecerá ligada a lo que aquí cuestionamos. Por tanto, en el límite, destruyendo toda la conceptualidad ordenada alrededor del concepto de signo (significante y significado, expresión y contenido, etcétera).

[x] Postfacio a *Was ist Metaphysik* p. 46. La instancia de la voz domina también el análisis del *Gewissen* en *Sein und Zeit* (pp. 267 y sgts.).

[xi] Cf. *Das Wesen der Sprache, Das Wort* en *Unterwegs zur Sprache* (1959)

[xii] *Introducción a la metafísica*, trad. Emilio Estiú, Nova, Bs. As. p. 79.

[xiii] *Introducción a la metafísica* (1935) trad. citada pp. 131/132: “Todo ello se muestra en la dirección de aquello con lo cual habíamos tropezado al caracterizar la experiencia e interpretación griega del ser. Si nos atenemos a la usual interpretación del infinitivo, el verbo ‘ser’ toma el sentido propio del carácter unitario y determinado del horizonte que conduce a la comprensión. En síntesis: entendemos el sustantivo verbal ‘ser’ a partir del infinitivo que, por su parte, se refiere al ‘es’ y a la diversidad por éste expuesta. La forma verbal determinada y singular ‘es’ la **tercera persona singular del indicativo presente**, tiene aquí preeminencia. No entendemos al ‘ser’ en relación al ‘tú eres’, ‘vosotros sois’, ‘yo soy’, o ‘ellos eran’, aunque todas estas formas expongan también, y del mismo modo que el ‘es’, variaciones verbales del ‘ser’. ‘Ser’ equivale, para nosotros al infinitivo de ‘es’. Por el contrario, sin quererlo y casi como si no fuese posible de otra manera, el infinitivo ‘ser’ tiene aquella señalada significación que recuerda la concepción griega de la esencialización del ser, o sea, una determinabilidad que no nos viene de cualquier parte, sino que, desde antiguo, domina nuestra existencia histórica. De pronto, pues, nuestra búsqueda de la determinación del significado nominal del ‘ser’, se convierte expresamente en lo que es: en una reflexión sobre la procedencia de nuestro **oculto acontecer histórico.**”

[xiv] *dem Statarischen*, palabra del viejo alemán que hasta el presente se había intentado traducir por “inmóvil”, “estático” (cf. Gibelin, pp. 255/257).

[xv] “La parole soufflée”, en *L'écriture et la différence* (Ed, du Seuil, 1967).

LINGÜÍSTICA Y GRAMATOLOGÍA

La escritura sólo es la representación del habla;
es extraño que se ponga más cuidado
en determinar la imagen que el objeto.

J. - J. ROUSSEAU, *Fragment inédit d'un essai sur les langues*.

El concepto de escritura debiera definir el campo de una ciencia. Pero, ¿pueden definirlo los científicos al margen de. todas las predeterminaciones histórico-metafísicas que acabamos de situar tan escuetamente? Qué puede significar, en primer término, una ciencia de la escritura si se ha establecido:

1° que la idea de ciencia nació en una cierta época de la escritura;

2° que fue pensada y formulada, en tanto tarea, idea, proyecto, en un lenguaje que implicaba un cierto tipo de relaciones determinadas -estructural y axiológicamente- entre habla y escritura;

3° que, de esta manera, estuvo ligada en primer lugar al concepto y a la aventura de la escritura fonética, valorizada como el telos de toda escritura, en tanto que lo que fue constantemente el modelo ejemplar de la cientificidad -la matemática- nunca dejó de alejarse de ella;

4° que la idea más precisa de una *ciencia general de la escritura* nació, por razones que no son fortuitas, en una cierta época de la historia del mundo (que se ubica alrededor del siglo XVIII) y en un cierto sistema determinado de las relaciones entre el habla “viva” y la inscripción;

5° que la escritura no sólo es un medio auxiliar al servicio de la ciencia -y eventualmente su objeto- sino que es en primer lugar, como lo recuerda en particular

Husserl en *El origen de la geometría*, la condición de posibilidad de los objetos ideales y, por lo tanto, de la objetividad científica. Antes de ser su objeto, la escritura es la condición de la *episteme*;

6° que la historicidad misma está ligada a la posibilidad de la escritura: a la posibilidad de la escritura en general, más allá de las formas particulares de escritura, en nombre de las cuales durante mucho tiempo se ha hablado de pueblos sin escritura y sin historia. Antes de ser el objeto de una historia -de una ciencia histórica- la escritura abre el campo de la historia -del devenir histórico-. Y aquella (*Historie*, se diría en alemán) supone ésta (*Geschichte*).

Por lo tanto, la ciencia de la escritura tendría que ir a buscar su objeto en la raíz de la científicidad. La historia de la escritura debiera volverse hacia el origen de la historicidad. ¿Ciencia de la posibilidad de la ciencia? ¿Ciencia de la ciencia que ya no tendría la forma de la *lógica* sino de la *gramática*? ¿Historia de la posibilidad de la historia, que no sería ya una arqueología, una filosofía de la historia o una historia de la filosofía?

Las ciencias positivas y clásicas de la escritura no pueden sino reprimir este tipo de preguntas. Hasta un cierto punto esta represión es incluso necesaria para el progreso de la investigación positiva. La pregunta onto-fenomenológica sobre la esencia, vale decir sobre el origen de la escritura, no sólo estaría aún encerrada en la lógica filosofante, sino que por sí misma únicamente podría paralizar o esterilizar la investigación histórica y tipológica de los *hechos*.

Tampoco es nuestra intención comparar esta cuestión perjudicial, esta escueta, necesaria y, de una cierta facilidad, fácil cuestión de derecho, con la potencia y eficacia de las investigaciones positivas a las que nos es dado asistir actualmente. Nunca la génesis y el sistema de las escrituras han dado lugar a exploraciones tan profundas, amplias y seguras. Tanto menos se trata de comparar la cuestión con el peso de los descubrimientos, cuanto que son imponderables. Si esto no es completamente así, es tal vez porque su represión tiene consecuencias efectivas en el contenido de las investigaciones, que en el presente caso y por privilegio siempre se ordenan alrededor de problemas de definición y de comienzo.

El gramatólogo, menos que nadie, puede evitar interrogarse sobre la esencia de su objeto en forma de una pregunta por origen: “¿Qué es la escritura?” quiere decir “¿dónde y cuándo comienza la escritura?”. En general, las respuestas vienen muy rápidamente. Circulan en conceptos muy poco criticados y se mueven en evidencias que parecen haber sido siempre sobreentendidas. En torno a estas respuestas se ordenan siempre una tipología y una perspectiva del devenir de las escrituras. Todas las obras que tratan de la historia de la escritura están compuestas de la misma forma: una clasificación de tipo filosófico y teleológico agota los problemas críticos en algunas páginas y de inmediato se pasa a la exposición de los hechos. Contraste entre la fragilidad teórica de las reconstrucciones y la riqueza histórica, arqueológica, etnológica, filológica de la información.

Ambas preguntas, la del origen de la escritura y la del origen del lenguaje, muy difícilmente se separan. Pero los gramatólogos, que por lo general son debido a su formación historiadores, epigrafistas, arqueólogos, raramente vinculan sus investigaciones a la moderna ciencia del lenguaje. Esto sorprende más por cuanto la lingüística es, entre las “ciencias del hombre”, aquella cuya cientificidad se ofrece como ejemplo con urgente e insistente unanimidad.

¿Puede entonces, de derecho, esperar la gramatología de parte de la lingüística una ayuda esencial que casi nunca ha buscado de hecho? ¿No descubre, por el contrario, actuando eficazmente en el movimiento por el que la lingüística se ha instituido como ciencia, una presuposición metafísica en lo que se refiere a las relaciones entre habla y escritura? ¿Esta presuposición no obstaculizará la constitución de una ciencia general de la escritura? ¿Al mostrar esta presuposición no se conmueve el paisaje en el que se instaló apaciblemente la ciencia del lenguaje? ¿Para mejor o para peor? ¿Para la ceguera o para la productividad? Este es el segundo tipo de pregunta que quisiéramos esbozar ahora. Para precisarla preferimos aproximarnos, como a un ejemplo privilegiado, al proyecto y los textos de Ferdinand de Saussure. Trataremos, aquí y allá, de hacer algo más que presuponer que la particularidad del ejemplo no compromete la generalidad de nuestro discurso.

La lingüística quiere ser la ciencia del lenguaje. Dejemos de lado ahora todas las decisiones implícitas que han establecido dicho proyecto y todos los problemas que la fecundidad de esta ciencia deja sin tratar en relación a su propio origen. En primer lugar consideremos simplemente que desde el punto de vista que nos interesa, la cientificidad de esta ciencia es reconocida por lo general en razón de su fundamento *fonológico*. La fonología, se dice repetidamente en la actualidad, comunica su cientificidad a la lingüística, la que sirve de modelo epistemológico a todas las ciencias humanas. La orientación deliberada y sistemáticamente fonológica de la lingüística (Troubetzkoy, Jakobson, Martinet) lleva a cabo un intento que, en primer lugar, fue de Saussure: por esta razón nos atenderemos, en lo esencial y al menos provisoriamente, a este último. ¿Lo que diremos tendrá validez, a fortiori, para las formas extremas del fonologismo? Trataremos al menos de plantear el problema.

La ciencia lingüística determina el lenguaje -su campo de objetividad- en última instancia y en la simplicidad irreductible de su esencia, como la unidad de *phoné, glossa* y *logos*. Esta determinación es anterior, de derecho, a todas las diferenciaciones eventuales que han podido surgir en los sistemas terminológicos de las distintas escuelas (lengua / habla; código / mensaje; esquema / uso; lingüística / lógica; fonología / fonemática / fonética / glosemática). Inclusive si se quisiera confinar la sonoridad en el ámbito del significante sensible y contingente (lo que sería imposible, en sentido estricto, pues las identidades formales recortadas en una masa sensible son ya idealidades no puramente sensibles), sería necesario admitir que la unidad inmediata y privilegiada que funda la significancia y el acto de lenguaje es la unidad articulada del sonido y del sentido en la fonía. Frente a esta unidad la escritura siempre sería derivada, agregada, particular, exterior, duplicación del significante: fonética. “Signo de signo” decían Aristóteles, Rousseau y Hegel.

Sin embargo, la intención que instituye a la lingüística general como ciencia permanece en este sentido en la contradicción. Un discurso declarado confirma, diciendo lo que se sobreentiende sin ser dicho, la subordinación de la gramatología, la reducción histórico-metafísica de la escritura al rango de instrumento sometido a un lenguaje pleno y originariamente hablado. Pero otro gesto (no decimos otro discurso pues, aquí, lo que no se sobreentiende sin ser dicho es hecho sin ser dicho, escrito sin ser proferido) libera el porvenir de una gramatología general de la que la lingüística-fonológica sólo sería una región dependiente y circunscripta. Sigamos en Saussure esta tensión del gesto y del discurso.

1. El afuera y el adentro

Por una parte, según la tradición occidental que regula no sólo en la teoría sino también en la práctica (*en el principio de su práctica*) las relaciones entre habla y escritura, Saussure sólo le reconoce a ésta una función *limitada y derivada*. Limitada, porque no es más que una modalidad entre otras de los acontecimientos que pueden sobrevenirle a un lenguaje cuya esencia, según parecen mostrar los hechos, puede permanecer siempre pura de toda relación con la escritura. “La lengua, pues, tiene una tradición oral independiente de la escritura” *Curso de lingüística general*, Clg., p. 73).^{*} Derivada, puesto que *representativa*: significante del primer significante, representación de la voz presente en sí misma, de la significación inmediata, natural y directa del sentido (del significado, del concepto, del objeto ideal o como se quiera). Saussure retoma la definición tradicional de la escritura que ya en Platón y Aristóteles se concentraba en torno del modelo de la escritura fonética y del lenguaje de palabras. Recordemos la definición aristotélica: “Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz.” Saussure: “Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; *la única razón de ser* del segundo es la de *representar* al primero” (Clg. p. 72. La bastardilla es nuestra.) Esta determinación representativa, además de comunicar sin duda esencialmente con la idea de signo, no traduce una elección o una evaluación, no expresa una presuposición psicológica o metafísica propia de Saussure, sino que describe o más bien refleja la estructura de un determinado tipo de escritura: la escritura fonética, aquella de la que nos servimos y en cuyo elemento la *episteme* en general (ciencia y filosofía), la lingüística en particular, pudieron instaurarse. Sería por otra parte necesario decir *modelo* en lugar de *estructura*: no se trata de un sistema construido y funcionando perfectamente, sino de un ideal que dirige explícitamente un funcionamiento que *de hecho* nunca es íntegramente fonético. De hecho, pero también por razones de esencia sobre las que volveremos a menudo.

Ese factum de la escritura fonética es masivo, es verdadero, dirige toda nuestra cultura y nuestra ciencia y no es, por cierto, un simple hecho entre otros. No responde sin embargo a ninguna necesidad de esencia absoluta y universal. Ahora bien, es a partir suyo que Saussure define el proyecto y el objeto de la lingüística general: “El objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; *esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística*. (p. 72. La bastardilla es nuestra.)

La forma de la pregunta a la que se responde así predestinaba la respuesta. Se trataba de saber qué tipo de *palabra* constituye el objeto de la lingüística y cuáles son las relaciones entre esas unidades atómicas que son la palabra escrita y la palabra hablada. Ahora bien, la palabra (*vox*) es ya una unidad del sentido y del sonido, del concepto y de la voz o, para expresarnos más rigurosamente en el lenguaje saussuriano, del significado y del significante. Esta última terminología fue propuesta en principio, por otra parte, sólo en el dominio de la lengua hablada, de la lingüística en un sentido estricto y no de la semiología (“Y proponemos conservar la palabra *signo* para designar el conjunto, y reemplazar *concepto e imagen acústica* respectivamente con significado y significante.” [p. 129. La *palabra* es ya una unidad constituida, un efecto de “ese hecho en cierta manera misterioso: que el ‘pensamiento-sonido’” implica divisiones [p. 192). Inclusive si la palabra está a su vez articulada, inclusive si ella implica otras divisiones, en tanto se plantee el problema de las relaciones entre habla y escritura considerando unidades indivisibles del “pensamiento-sonido”, la respuesta ya estará preformada. La escritura será “fonética”, será el afuera, la representación exterior del lenguaje y de ese “pensamiento-sonido”. Necesariamente la escritura tendrá que obrar a partir de unidades de significación ya constituidas y en cuya formación no habrá tenido ninguna participación.

Tal vez se nos objete que la escritura, lejos de contradecirla, nunca hizo otra cosa que confirmar la lingüística de la palabra. En efecto, hasta aquí se ha podido dar la impresión de que sólo la fascinación por esta unidad que se llama *palabra* había impedido acordarle a la escritura la consideración que merecía. Hemos hecho suponer que si se dejara de conceder un privilegio absoluto a la palabra, la lingüística moderna se volvería más atenta a la escritura y dejaría al fin de sospechar de ella. André Martinet llega a la conclusión inversa. En su estudio sobre *La palabra*,^[1] describe la necesidad a que obedece la lingüística actual cuando es llevada, si bien no a dejar completamente de lado el concepto de palabra, al menos a atenuar su uso, a asociarlo con conceptos de unidades más pequeñas o más grandes (monemas o sintagmas). Ahora bien, al acreditar y consolidar en el interior de ciertas áreas lingüísticas la división del lenguaje en palabras, la escritura habría estimulado de esta manera a la lingüística clásica en sus prejuicios. La escritura habría construido o por lo menos condensado la “pantalla de la palabra”.

“Lo que un lingüista contemporáneo puede decir de la palabra, ilustra claramente, la revisión general de los conceptos tradicionales a que ha debido proceder la investigación funcional y estructuralista de los últimos treinta y cinco años con el fin de brindar una base científica para la observación y descripción de las lenguas. Ciertas aplicaciones de la lingüística, como las investigaciones relativas a la traducción mecánica, por la insistencia que ponen en la forma escrita del lenguaje, podrían hacer creer en la importancia fundamental de las divisiones del texto escrito y hacer olvidar que es precisamente del enunciado oral del que hay que partir siempre para comprender la naturaleza real del lenguaje humano. Además, es indispensable, más que nunca, insistir en la necesidad de llevar el examen más allá de las apariencias inmediatas y de las estructuras que resulten más familiares para el investigador. Detrás de la pantalla de la palabra es donde

surgen muy a menudo los rasgos realmente fundamentales de la lengua humana.”

No pueden dejar de suscribirse estos llamados de atención. Debe reconocerse no obstante que los mismos sólo incitan a sospechar de un cierto tipo de escritura: el de la escritura fonética que se adecua a las divisiones empíricamente determinadas y practicadas de la lengua oral ordinaria. Los procedimientos de traducción mecánica a los que se hace alusión se reglan del mismo modo sobre esta práctica espontánea. Más allá de este modelo y de este concepto de escritura, pareciera que toda la demostración debe ser reconsiderada. Puesto que permanece presa en la limitación saussuriana que tratamos de identificar.

En efecto, Saussure limita a dos el número de los sistemas de escritura, ambos definidos como sistemas de representación del lenguaje oral, ya sea que representen *palabras*, de manera sintética y global, ya sea que representen, *fonéticamente*, los elementos sonoros que constituyen las palabras:

“No hay más que dos sistemas de escritura: 1º El sistema ideográfico, en el cual la palabra está representada por un signo único y ajeno a los sonidos de que se compone. Ese signo se refiere al conjunto de la palabra, y de ahí, indirectamente, a la idea que expresa. El ejemplo clásico de tal sistema es la escritura china. 2º El sistema llamado comúnmente “fonético”, que aspira a reproducir la serie de sonidos que se suceden en la palabra. Las escrituras fonéticas pueden ser silábicas o alfabéticas, es decir, basadas en los elementos irreductibles del habla. Por lo demás las escrituras ideográficas se hacen fácilmente mixtas: ciertos ideogramas, desviados de su valor primero, acaban por representar sonidos aislados” (pp. 74/75).

En el fondo esta limitación está justificada, a ojos de Saussure, por la noción del carácter arbitrario del signo. Al ser definida la escritura como “un sistema de signos”, no hay escritura “simbólica” (en el sentido saussuriano), y tampoco escritura figurativa: no hay *escritura* mientras el grafismo conserve una relación de figuración natural y de cierto parecido con lo que ya no es *significado* sino representado, dibujado, etc. El concepto de escritura pictográfica o de escritura natural sería, por lo tanto, contradictorio para Saussure. Si se piensa en la fragilidad hoy reconocida de las nociones de pictograma, de ideograma, etc., en la imprecisión de las fronteras entre las escrituras denominadas pictográficas, ideográficas, fonéticas, se puede medir no sólo la imprudencia de la limitación saussuriana sino la necesidad, para la lingüística general, de abandonar toda una familia de conceptos heredados de la metafísica -muchas veces por intermedio de una psicología- y que se agrupan alrededor del concepto de arbitrario. Todo esto remite, por sobre la oposición naturaleza / cultura, a una oposición acaecida entre *physis* y *nomos*, *physis* y *techne*, cuya última función sea tal vez la de *derivar* la historicidad; y, paradójicamente, sólo reconocer

sus derechos a la historia, a la producción, a la institución, etc., bajo la forma de lo arbitrario y sobre un fondo de naturalismo. Pero dejemos provisoriamente abierto este problema: tal vez ese gesto que preside verdaderamente la institución de la metafísica esté también inscripto en el concepto de historia e inclusive en el concepto de tiempo.

Saussure introduce además otra tajante limitación:

“Vamos a limitar nuestro estudio al sistema fonético, y muy especialmente al que hoy en día está en uso y cuyo prototipo es el alfabeto griego” (p. 75).

Estas dos limitaciones son tanto más tranquilizadoras por cuanto responden oportunamente a la más legítima de las exigencias: la científicidad de la lingüística exige como condición, en efecto, que el campo lingüístico tenga fronteras rigurosas, que sea un sistema reglado por una necesidad interna y que, en cierto modo, su estructura sea cerrada. El concepto representativista de la escritura facilita las cosas. Si la escritura sólo es la “representación” (p. 71) de la lengua, se tiene el derecho de excluirla de la interioridad del sistema (pues sería necesario creer que hay un *adentro* de la lengua), así como la imagen debe poder excluirse sin perjuicio del sistema de la realidad. Al proponerse por tema “la representación de la lengua por la escritura”, Saussure comienza por plantear que la escritura es “por sí misma extraña al sistema interno” de la lengua (p. 71). Externo / interno, imagen / realidad, representación / presencia, tal es la vieja rejilla a la que se confía la responsabilidad de esbozar el campo de una ciencia. ¡Y de qué ciencia! De una ciencia que ya no puede responder al concepto clásico de la *episteme* pues su campo tiene como originalidad -una originalidad que la inaugura- el hecho de que la apertura en él de la “imagen” aparezca allí como condición de la “realidad”: relación que ya no se deja pensar en la diferencia simple y la exterioridad sin compromiso de la “imagen” y de la “realidad”, del “afuera” y del “adentro”, de la “apariencia” y de la “esencia”, con todo el sistema de oposiciones que se encadena necesariamente a ello. Platón, que en esencia decía lo mismo de las relaciones entre escritura, habla y ser (o idea), tenía al menos una teoría de la imagen, de la pintura y de la imitación, más sutil, más crítica y más inquieta que la teoría que preside el nacimiento de la lingüística saussuriana.

No es por azar que la consideración exclusiva de la escritura fonética permite responder a la exigencia del “sistema interno”. La escritura fonética tiene precisamente como principio funcional el de respetar y proteger la integridad del “sistema interno” de la lengua, inclusive si no logra hacerlo de hecho. ***La limitación saussuriana no responde, por una feliz comodidad, a la exigencia científica del “sistema interno”. Esta, exigencia está constituida, como exigencia epistemológica en general, por la posibilidad de la escritura fonética y por la exterioridad de la “notación” respecto a la lógica interna.***

Pero no debemos simplificar: en relación con este tema hay también en Saussure cierta preocupación. Si no fuera así, ¿por qué concedería tanta atención a ese fenómeno externo, a esa figuración exiliada, a ese afuera, a ese doble? ¿Por qué considera “imposible

hacer abstracción” de lo que, sin embargo, se designa como lo cabalmente abstracto en relación con el adentro de la lengua?

“Así, aunque la escritura sea por sí misma extraña al sistema interno, es imposible hacer abstracción de un procedimiento utilizado sin cesar para representar la lengua; es necesario conocer su utilidad, sus defectos y sus peligros.” (p. 71).

La escritura tendría, pues, la exterioridad que se le concede a los utensilios; instrumento imperfecto, por añadidura, y técnica peligrosa, casi podría decirse maléfica. Se comprende entonces mejor por qué Saussure, en lugar de tratar esta figuración exterior en un apéndice o al margen, le consagra casi al comienzo del Curso un capítulo tan trabajado. Más que de esbozar, se trata de proteger e incluso restaurar el sistema interno de la lengua en la pureza de su concepto contra la contaminación más grave, más páfida, la más permanente, la que no ha dejado de amenazarlo, incluso de alterarlo, en el transcurso de lo que Saussure quiere considerar a toda costa como una historia externa, como una serie de accidentes que afectan a la lengua y le sobrevienen *desde el afuera*, en el momento de la “notación” (p. 72), como si la escritura comenzara y terminara con la notación. Ya el *Fedro* (275 a) decía que el mal de la escritura viene desde afuera (jzvdn). La contaminación por medio de la escritura, su acto o su amenaza, son denunciados con acentos de moralista y de predicador por el lingüista ginebrino. El acento tiene importancia, todo sucede como si en el momento en que la ciencia moderna del logos quiere acceder a su autonomía y a su cientificidad, fuera necesario aún hacer el proceso de una herejía. Este acento ya comenzaba a hacerse oír cuando, en el momento de anudar ya en la misma posibilidad la *episteme* y el logos, el *Fedro* denunciaba la escritura como una intrusión de la técnica artificiosa, una fractura de clase totalmente original, una violencia arquetípica: irrupción del *afuera* en el *adentro*, cortando la interioridad del alma, la presencia viva del alma consigo en el logos verdadero, la asistencia que se brinda a sí misma el habla. Desarrollándose así, la vehemente argumentación de Saussure apunta, más que a un error teórico o a una falta moral, a una especie de impureza y, ante todo, aun pecado. El pecado fue definido muchas veces -entre otros por Malebranche y por Kant- como la inversión de las relaciones naturales entre el alma y el cuerpo en la pasión. Saussure denuncia la inversión de las relaciones naturales entre habla y escritura. No se trata de una simple analogía: la escritura, la letra, la inscripción sensible, siempre fueron consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exteriores al espíritu, al aliento, al verbo y al logos. Y el problema del alma y del cuerpo es, sin duda, derivado del problema de la escritura, al cual parece -inversamente- prestarle sus metáforas.

La escritura, materia sensible y exterioridad artificial: un “vestido”. Muchas veces se ha negado que el habla fuera un vestido para el pensamiento. Husserl, Saussure, Lavelle, no dejaron de hacerlo. Pero ¿se dudó alguna vez que la escritura fuera un vestido del habla? Para Saussure inclusive es un vestido de perversión, de extravío, un hábito de corrupción y de disimulación, una máscara a la que es necesario exorcizar, vale decir conjurar mediante

la buena palabra: “...la escritura vela y empaña la vida de la lengua: no es un vestido sino un disfraz” (p. 79). Extraña “imagen”. Se sospecha ya que si la escritura es “imagen” y “figuración” exterior, esta “representación” no es inocente. El afuera mantiene con el adentro una relación que, como siempre, no es de mera exterioridad. El sentido del afuera siempre estuvo en el adentro, prisionero fuera del afuera, y recíprocamente.

Por lo tanto una ciencia del lenguaje tendría que volver a encontrar relaciones *naturales*, lo que quiere decir simples y originales. entre el habla y la escritura, es decir entre un adentro y un afuera. Tendría que restaurar su absoluta juventud y su pureza de origen más acá de una historia y de una caída que habrían pervertido las relaciones entre el afuera y el adentro. Habría así una *naturaleza* de las relaciones entre signos lingüísticos y signos gráficos, y es el teórico de lo arbitrario del signo quien nos lo recuerda. Según las presuposiciones histórico-metafísicas que evocábamos anteriormente, habría ante todo un vínculo *natural* del sentido con los sentidos, y es el que va del sentido al sonido: “...el vínculo natural, dice Saussure, el único verdadero, el del sonido” (p. 74) . Este vínculo natural del significado (concepto o sentido) con el significante fónico condicionaría la relación natural que subordina la escritura (imagen visible, se dice) al habla. Esta relación natural es la que habría sido invertida por el pecado original de la escritura: “La imagen gráfica acaba por imponerse a expensas del sonido... y la relación natural queda invertida” (p. 74). Malebranche explicaba el pecado original por la desatención, por la tentación de la facilidad y de la pereza, por esa *nada* que fue la “distracción” de Adán, el único culpable frente a la inocencia del verbo divino: éste no ejerció ninguna fuerza, ninguna eficacia, porque no pasó *nada*. También aquí se ha cedido a la *facilidad* que está curiosamente, pero como siempre, de lado del artificio técnico y no de la inclinación del movimiento natural así contrariado o desviado:

“En primer lugar, la imagen gráfica de las palabras nos impresiona como un objeto permanente y sólido más propio que el sonido para constituir la unidad de la lengua a través del tiempo. Ya puede ese vínculo ser todo lo *superficial* que se quiera y crear una unidad puramente *ficticia*: siempre será mucho más *fácil* de comprender que el vínculo natural, el único verdadero, el del sonido” (pp. 73/74. La bastardilla es nuestra).

El hecho de que “la imagen gráfica de las palabras nos impresiona como un objeto permanente y sólido, más propio que el sonido para constituir la unidad de la lengua a través del tiempo”, ¿no es también un fenómeno natural? En realidad, es que una naturaleza mala, “superficial”, “ficticia” y “fácil” cancela por impostura la buena naturaleza: la que liga el sentido al sonido, el “pensamiento-sonido”. Fidelidad con la tradición que siempre hizo comunicar la escritura con la violencia fatal de la institución política. Se trataría, como para Rousseau por ejemplo, de una ruptura con la naturaleza, de una usurpación que iría a la par con la ceguera teórica acerca de la esencia natural del lenguaje, en última instancia sobre “el vínculo natural entre los signos instituidos” de la voz y “el primer lenguaje del hombre”, el “grito de la naturaleza” (*Segundo Discurso*). Saussure: “Pero la palabra escrita

se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es *imagen* que acaba por *usurparle* el papel principal” (p. 72. La bastardilla es nuestra). Rousseau: “La escritura sólo es la representación del habla; es *extraño* que se ponga más cuidado en determinar la *imagen* que el *objeto*.” Saussure: “Cuando se dice que es necesario pronunciar una letra de tal o cual manera, se toma la *imagen* por el modelo . . . Para explicar tal *extravagancia* se añade que en ese caso se trata de una pronunciación excepcional” (p. 80).[ii] Lo que es insoportable y fascinante es esta intimidad que mezclaría la imagen con la cosa, la grafía con la fonía, hasta un punto tal que por un efecto de espejo, de inversión y de perversión, el habla aparece a su vez como el speculum de la escritura que “usurpa así el papel principal”. La representación se une con lo que representa hasta el punto de hablar como se escribe, se piensa como si lo representado sólo fuera la sombra o el reflejo del representante. Promiscuidad peligrosa, nefasta complicidad entre el reflejo y lo reflejado que se deja narcisísticamente seducir. En este juego de la representación el punto de origen se vuelve inasible. Hay cosas, las aguas y las imágenes, un remitirse infinito de unas a otra, pero ninguna fuente. No hay ya origen simple. Puesto que lo que es reflejado se desdobra *en sí mismo* y no sólo porque se le adicione su imagen. El reflejo, la imagen, el doble desdobra aquello que duplica. El origen de la especulación se convierte en una diferencia. Lo que puede mirarse no es uno y la ley de la adición del origen a su representación, de la cosa a su imagen, es que uno más uno hacen al menos tres. Ahora bien, la usurpación histórica y la extravagancia teórica que instalan la imagen entre los derechos de la realidad están determinadas, para Rousseau y Saussure, como *olvido* de un origen simple. El desplazamiento es apenas anagramático: “Se acaba por olvidar que se aprende a hablar antes que a escribir, y la relación natural queda invertida” (p. 74). Violencia del olvido. La escritura, medio mnemotécnico, al suplir a la buena-memoria, a la memoria espontánea, significa el olvido. Es lo que decía precisamente Platón en el Fedro, comparando la escritura con el habla como la *hypomnesis* con la *mnemé*, el auxiliar ayuda-memoria con la memoria viva. Olvido en cuanto mediación y salida fuera de sí del logos. Sin la escritura éste permanecería en sí. La escritura es la disimulación en el logos de la presencia natural, primera e inmediata del sentido en el alma. Su violencia aparece en el alma como inconsciencia. Desconstruir esta tradición tampoco consistirá entonces en invertirla, en volver inocente a la escritura. Más bien consistirá en mostrar por qué la violencia de la escritura no le *sobreviene* a un lenguaje inocente. Hay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es, en primer término y en un sentido que se mostrará progresivamente, escritura. La “usurpación” existe desde un principio. El sentido del buen derecho aparece en un efecto mitológico de retorno.

“Las ciencias y las artes” se han instalado en esta violencia, su “progreso” ha consagrado el olvido y “corrompido las costumbres”. Saussure anagramatiza aún a Rousseau: “La lengua literaria agranda todavía la importancia inmerecida de la escritura . . . la escritura se arroga de esta ventaja una importancia a que no tiene derecho” (p. 74). Cuando en relación con este tema los lingüistas se comprometen en un error teórico, cuando se dejan sorprender, son *culpables*, su falta es ante todo moral, han cedido a la imaginación, a la sensibilidad, a la pasión, han caído en la “trampa” (p. 73) de la escritura, se dejaron fascinar por el “prestigio de la escritura” (*ibid.*), de esta costumbre, de esta segunda naturaleza. “La lengua, pues, tiene una tradición oral independiente de la escritura, y fijada de muy distinta manera; pero el prestigio de la forma escrita nos estorba el verla.” Por lo tanto no seríamos ciegos a lo visible, sino que estaríamos enceguecidos por lo

visible, deslumbrados por la escritura. “Los primeros lingüistas se equivocaron en esto, como antes se habían equivocado los humanistas. Ni el mismo Bopp... Sus sucesores inmediatos cayeron en la misma trampa.” Rousseau dirigía el mismo reproche a los Gramáticos: “Para los Gramáticos el arte del habla casi es el arte de la escritura.”^[iii] Como siempre la “trampa” es el artificio disimulado en la naturaleza. Esto explica que el *Curso de lingüística general* trate *ante todo* este extraño sistema externo que es la escritura. Explicación previa necesaria. Para restituir lo natural a sí mismo es necesario *ante todo* desmontar la trampa. Más adelante se leerá:

“Se tendría que sustituir inmediatamente lo artificial con lo natural; pero eso es imposible hasta que no se hayan estudiado los sonidos de la lengua; porque, separados de sus signos gráficos, ya no representan más que nociones vagas y todavía se prefiere el apoyo, aunque engañoso, de la escritura. Así, los primeros lingüistas, que nada sabían de la fisiología de los sonidos articulados, caían a cada paso en estas trampas; desprenderse de la letra era para ellos perder pie; para nosotros es el primer paso hacia la verdad” (p. 88. Comienzo del capítulo sobre “La fonología”).

Para Saussure, ceder al “prestigio de la escritura” es, decimos nosotros de inmediato, ceder a la *pasión*. Es la pasión -y hemos sopesado este término- lo que analiza Saussure y critica como moralista y psicólogo de una tradición muy vieja. Como se sabe, la pasión es tiránica y esclavizante: “... la crítica filológica falla en un punto: en que se atiene demasiado servilmente a la lengua escrita y olvida la lengua viviente” (p. 40). “...tiranía de la letra”, dice en otra parte Saussure (p. 81). Esta tiranía es en el fondo el dominio del cuerpo sobre el alma, la pasión es una pasividad y una enfermedad del alma, la perversión moral es *patológica*. La acción de retorno de la escritura sobre el habla es “viciosa”, dice Saussure, “. . . lo cual es, en realidad. un hecho patológico” (p. 81). La inversión de las relaciones naturales habría engendrado así el culto perverso de la letra-imagen: pecado de idolatría, “superstición por la letra” dice Saussure en los *Anagrammes*^[iv] donde encuentra dificultad para probar la existencia de un “fonema anterior a toda escritura”. La perversión del artificio engendra monstruos. La escritura, como todas las lenguas artificiales que se querría fijar y sustraer a la historia viva de la lengua natural, participa de la monstruosidad. Es una separación de la naturaleza. La característica de tipo leibniziano y el esperanto serían lo mismo. La irritación de Saussure frente a semejantes posibilidades le dicta comparaciones triviales: “El hombre que pretendiera construir una lengua inmutable que la posteridad debería aceptar tal cual la recibiera se parecería a la gallina que empolla un huevo de pato” (p. 143). Y Saussure quiere salvar no sólo la *vida natural* de la lengua sino los hábitos naturales de la escritura. Es necesario proteger la vida espontánea. De esta manera, en el interior de la escritura fonética común es preciso cuidarse de no introducir la exigencia científica y el gusto por la exactitud. La racionalidad aquí sería portadora de muerte, de desolación y de monstruosidad. Por esta razón es necesario mantener la ortografía común al abrigo de los procedimientos de notación del lingüista y *evitar la multiplicación de los signos diacríticos*:

“¿Sería cosa de sustituir las ortografías usuales con un alfabeto fonológico? Tan interesante cuestión aquí sólo puede ser rozada; para nosotros, la escritura fonológica debe limitarse al servicio de los lingüistas. Ante todo ¿cómo hacer adoptar un sistema uniforme a los ingleses, alemanes, franceses, españoles, etc.! Luego un alfabeto aplicable a todas las lenguas correría el peligro de obstruirse con signos diacríticos; y sin hablar del aspecto desolador que presentaría una página de semejante texto, es evidente que a fuerza de precisar, tal escritura oscurecería lo que quiere aclarar, y embrollaría al lector. Y esos inconvenientes no quedarían compensados por ventajas suficientes. Fuera de la ciencia, la exactitud fonológica no es muy deseable” (p. 85).

Que nadie se engañe respecto a nuestra intención. Pensamos que las razones de Saussure son muy buenas y no se trata de discutir, *al nivel en que él lo dice*, la verdad de lo *que dice* Saussure con semejantes acentos. Y mientras no esté elaborada una problemática explícita, una *crítica* de las relaciones entre habla y escritura, lo que él denuncia como un prejuicio ciego de los lingüistas clásicos o de la experiencia común, permanece como un prejuicio ciego sobre el fondo de una presuposición general que sin duda es común a los acusados y al fiscal.

Queríamos enunciar, más bien, los límites y las presuposiciones de lo que parece estar sobreentendido y que conserva para nosotros los caracteres y la validez de la evidencia. Ya los límites comenzaron a aparecer: ¿por qué un proyecto de lingüística *general*, concerniente al *sistema interno en general de la lengua en general*, esboza los límites de su campo excluyendo, como *exterioridad en general*, un sistema *particular* de escritura, por más importante que sea y aunque, *de hecho*, fuese universal?[v] Sistema particular que tiene precisamente por *principio* o al menos como proyecto *declarado*, ser exterior al sistema de la lengua hablada. Declaración de principio, voto piadoso y violencia histórica de un habla que sueña con su plena presencia consigo, viviéndose como su propia reasunción: el presunto lenguaje que se dice a sí mismo, la auto-producción del habla llamada viva, capaz, decía Sócrates, de prestarse asistencia a sí misma, logos que cree ser en sí mismo su propio padre, elevándose de esta manera por sobre el discurso escrito, hijo que aún no habla, e inválido por no poder responder cuando se lo interroga y que, teniendo “siempre necesidad de la asistencia de su padre” (tsu pxtrdd zei ditki bshyou-*Fedro* 275 d), debe por lo tanto haber nacido de un corte y de una *expatriación* primarios, que lo condenaron a ser errabundo, al engegucimiento y al duelo. Presuntamente lenguaje que se dice a sí mismo, pero en realidad habla que se engaña, al creerse viva, y que se violenta, al no ser “capaz de defenderse” (dunftsw en d nnki jxudf) sino expulsando al otro y en primer término a su otro, arrojándolo *afuera* y *abajo* con el nombre de escritura. Pero por importante que sea, y aunque sea universal o esté llamado a serlo, este modelo particular que es la escritura fonética *no existe*: nunca ha existido una práctica que fuese puramente fiel a su principio. Incluso antes de hablar, como lo haremos más adelante, de una infidelidad radical y necesaria a priori, pueden ya señalarse fenómenos masivos en la

escritura matemática o en la puntuación, en el *espaciamento* en general, que son difíciles de considerar como simples accesorios de la escritura. El hecho de que un habla llamada viva pueda prestarse al espaciamento en su propia escritura, es lo que originariamente la pone en relación con su propia muerte.

Por último, la “usurpación” de que habla Saussure, la violencia mediante la cual la escritura se sustituiría a su propio origen, a lo que debería no sólo haberla engendrado sino que se habría engendrado de sí mismo, semejante inversión de poder no puede ser una aberración accidental. La usurpación nos remite necesariamente a una profunda posibilidad de esencia. Que está, sin duda, inscrita en el habla y hubiera sido necesario interrogarla, e incluso, tal vez, partir de ella.

Saussure confronta el sistema de la lengua hablada con el sistema de la escritura fonética (e inclusive alfabética) como con el telos de la escritura. Esta teleología conduce a interpretar como crisis pasajera y como algo accidental a toda irrupción de lo no-fonético en la escritura, y por lo tanto se tendría el derecho de considerarla como un etnocentrismo occidental, un primitivismo pre-matemático y un intuicionismo preformalista. Pero si esta teleología responde a cierta necesidad absoluta, la misma debe ser problematizada como tal. El escándalo de la “usurpación” nos invita a ello expresamente y desde el interior. ¿Cómo han sido posibles la trampa y la usurpación? Saussure, al margen de una psicología de las pasiones y de la imaginación, y de una psicología reducida a sus esquemas más convencionales, nunca responde a esta pregunta. Se explica aquí mejor que en otra parte, por qué toda la lingüística, sector determinado en el interior de la semiología, está colocada bajo la autoridad y la vigilancia de la psicología: “Al psicólogo toca determinar el puesto exacto de la semiología” (p. 60) . La afirmación del vínculo esencial, “natural”, entre la *phoné* , y el sentido, el privilegio acordado a un orden de significante (que se convierte entonces en el significado máximo de todos los otros significantes), pertenecen expresamente y en contradicción con otros niveles del discurso saussuriano, a una psicología de la conciencia y de la conciencia intuitiva. Lo que no es interrogado aquí por Saussure es la posibilidad esencial de la no-intuición. De la misma manera que Husserl, Saussure determina teleológicamente esta no-intuición como *crisis*. El simbolismo *vacío* de la notación escrita -por ejemplo en la técnica matemática- es también para el intuicionismo husserliano lo que nos exilia lejos de la evidencia *clara* del sentido, vale decir de la presencia plena del significado en su verdad y abre así la posibilidad de la crisis. Esta es una crisis del logos. No obstante esta posibilidad permanece ligada por Husserl al movimiento de la verdad y a la producción de la objetividad ideal: ésta tiene, en efecto, una necesidad esencial de la escritura.[vi] Por todo un aspecto de su texto, Husserl nos hace pensar que la negatividad de la crisis no es un simple accidente. Pero entonces es del concepto de crisis de quien tendría que sospecharse, en la medida en que está vinculado a una determinación dialéctica y teleológica de la negatividad.

Por otra parte, para explicar la “usurpación” y el origen de la “pasión”, el clásico y superficial argumento de la permanencia sólida de la cosa escrita, sin ser simplemente falso recurre a descripciones que precisamente no son del ámbito de la psicología. Esta nunca podrá encontrar en su dominio aquello por lo que se constituye la ausencia del signatario, sin hablar de la ausencia del referente. Pero la escritura es el nombre de estas dos ausencias. Explicar la usurpación mediante el poder de *duración* de la escritura, mediante la virtud de

dureza de la sustancia escrita, ¿no es, por otra parte, contradecir lo que se afirma en otro lugar sobre la tradición oral de la lengua, la que sería “independiente de la escritura, y fijada de muy distinta manera” (p. 73) ? Si estas dos “fijeza” fueran de la misma naturaleza y si la fijeza de la lengua hablada fuera superior e independiente, el origen de la escritura, su “prestigio” y su pretendida nocividad quedarían como un misterio inexplicable. Sin embargo todo sucede como si Saussure quisiera *simultáneamente* demostrar la alteración del habla por medio de la escritura, denunciar el mal que ésta le ocasiona a aquélla, y subrayar la independencia inalterable y natural de la lengua. “. . . es la lengua independiente de la escritura” (p. 72) : ésta es la verdad de la naturaleza. Y no obstante la naturaleza está afectada -desde el afuera- por una perturbación que la modifica en su adentro, que la desnaturaliza y la obliga a separarse de sí misma. La naturaleza al desnaturalizarse a sí misma, al separarse *de sí misma*, recibiendo naturalmente su afuera en su adentro, es la *catástrofe*, acontecimiento natural que trastrueca la naturaleza, o la *monstruosidad*, separación natural dentro de la naturaleza. La función que asume en el discurso rousseauiano, como ya lo veremos, la catástrofe, es delegada aquí a la monstruosidad. Citemos íntegramente la conclusión del capítulo VI del *Curso* (“Representación de la lengua por la escritura”), al que sería necesario comparar con el texto de Rousseau sobre la *Pronunciación*:

“Y la tiranía de la letra va todavía más lejos: a fuerza de imponerse a la masa llega a influir en la lengua y a modificarla. Eso no sucede más que en los idiomas muy literarios, en los que tan considerable papel desempeñan los documentos escritos. Entonces la imagen visual llega a crear pronunciaciones viciosas: lo cual es, en realidad, un hecho patológico. Eso se ve con frecuencia en francés. Así, para el apellido *Lefèvre* (del latín *faber*) había dos grafías, una popular y sencilla *Lefèvre*, otra culta y etimológica *Lefébvre*. Debido a la confusión de *u* y *v* en la antigua escritura, Lefébvre se leyó *Lefébure*, con una *b* que nunca había existido realmente en la palabra y con una *u* procedente de un equívoco. Pero en la actualidad esa forma se pronuncia realmente” (pp. 81/82).

Podría preguntarse ¿dónde está el mal? Y ¿qué carga ha sido puesta en la “palabra viva” que vuelve insoportables esas “agresiones” de la escritura? ¿quién comienza por determinar la acción constante de la escritura como deformación y agresión? ¿Qué interdicción se ha transgredido así? ¿Dónde está el sacrilegio? ¿Por qué debe sustraerse la lengua materna a la operación de la escritura? ¿Por qué considerar esta operación como una violencia y por qué la transformación será sólo una deformación? ¿Por qué carecería la lengua materna de historia o, lo que es lo mismo, produciría su propia historia de una manera perfectamente natural, autista y doméstica, sin ser afectada jamás desde ningún afuera? ¿Por qué querer castigar la escritura por un crimen monstruoso, hasta el punto de soñar con reservarle, en el propio tratamiento científico, un “compartimiento especial” para tenerla a distancia? Porque es en una especie de leproso intralingüístico donde Saussure quiere contener y concentrar el problema de las deformaciones por la escritura. Y por no

estar persuadidos de que acogería mal las inocentes preguntas que terminamos de plantear - pues finalmente *Lefébure, no está mal* e inclusive podemos apreciar este juego- leamos la continuación. Nos explica que no se trata de un “juego natural” y su acento es pesimista: “Es probable que tales deformaciones se hagan cada vez más frecuentes, y que se pronuncien cada vez más las letras inútiles”. Lo mismo que Rousseau y en un contexto semejante, la capital es acusada: “En París ya se dice *sept femmes* haciendo sonar la *t*.” ¡Extraño ejemplo! La variación histórica -pues sería necesario detener la historia para proteger la lengua contra la escritura- no hará sino extenderse:

“Darmesteter prevé el día en que hasta se pronunciarán las dos letras finales de *vingt*, verdadera *monstruosidad* ortográfica. Estas *deformaciones* fónicas es verdad que pertenecen a la lengua, pero *no resultan de su juego natural*; se deben a un factor que les es *extraño*. La lingüística debe someterlas a observación en un *compartimiento especial*: son casos *teratológicos*” (p. 82. La bastardilla es nuestra).

Se ve que los conceptos de fijeza, de permanencia y de duración, que aquí sirven para pensar las relaciones del habla y la escritura, son muy imprecisos y abiertos a todas las cargas no críticas. Exigirían análisis más atentos y minuciosos. Lo mismo puede decirse de la explicación según la cual “En la mayoría de los individuos las impresiones visuales son más firmes y durables que las acústicas” (p. 74). Esta explicación de la “usurpación” no sólo es empírica en su forma sino que es problemática en su contenido, se refiere a una metafísica y a una vieja fisiología de las facultades sensibles continuamente desmentida por la ciencia, así como por la experiencia del lenguaje y del cuerpo propio como lenguaje. Imprudentemente hace de la visibilidad el elemento sensible, simple y esencial de la escritura. Principalmente esta explicación, al considerar lo audible como el medio natural en el que la lengua debe *naturalmente* recortar y articular sus signos instituidos, ejerciendo en él, así, su arbitrio, quita toda posibilidad a cualquier relación natural entre el habla y la escritura en el momento mismo en que la afirma. Confunde las nociones de naturaleza y de institución, de las que se sirve de modo constante, en lugar de rechazarlas deliberadamente, lo que sería sin duda necesario comenzar por hacer. Contradice por último, y en especial, la afirmación capital según la cual “lo esencial de la lengua es extraño al carácter fónico del signo lingüístico” (p. 47). Pronto nos detendremos en esta afirmación, porque en ella se transparenta lo inverso del discurso saussuriano que denuncia las “ilusiones de la escritura”.

¿Qué significan estos límites y estas presuposiciones? Ante todo, que una lingüística no es *general* mientras defina su afuera y su adentro a partir de modelos lingüísticos *determinados*; mientras no distinga rigurosamente la esencia y el hecho en sus respectivos grados de generalidad. El sistema de la escritura en general no es exterior al sistema de la lengua en general, salvo si se acepta que la división entre lo exterior y lo interior pasa por el interior de lo interior o en el exterior de lo exterior, hasta el punto de que la inmanencia de la lengua esté esencialmente expuesta a la intervención de fuerzas en apariencia extrañas a su sistema. Por igual razón la escritura en general no es “imagen” o

“figuración” de la lengua en general, salvo reconsiderando la naturaleza, la lógica y el funcionamiento de la imagen en el sistema del que se la querría excluir. La escritura no es signo de sí, salvo que se dijera, lo que sería profundamente verdadero, de todo signo. Si todo signo remite a un signo, y si “signo de signo” significa escritura, algunas conclusiones, que consideraremos cuando llegue el momento se volverán inevitables. Lo que Saussure veía sin verlo, lo que sabía sin *poder* tener en cuenta, siguiendo en esto toda la tradición de la metafísica, es que un cierto modelo de escritura se ha impuesto necesaria pero provisionalmente (salvo por la infidelidad de principio, la insuficiencia de hecho y la usurpación permanente), como instrumento y técnica de representación de un sistema de lengua. Y este movimiento, único en su estilo, fue tan profundo que permitió pensar, *en la lengua*, conceptos como los de signo, técnica, representación, lengua. El sistema de lengua asociado a la escritura fonético-alfabética es aquel en el que se produjo la metafísica logocéntrica que determinó el sentido del ser como presencia. Este logocentrismo, esta *época* del habla plena, puso siempre entre paréntesis, *suspendió*, reprimió, por razones esenciales, toda libre reflexión sobre el origen y el rango de la escritura, toda ciencia de la escritura que no fuese *tecnología e historia de una técnica*, adosadas a una mitología y a una metafórica de la escritura natural. Este logocentrismo es el que, limitando por una mala abstracción el sistema interno de la lengua en general, impide a Saussure y a la mayor parte de sus sucesores [vii] determinar plena y explícitamente lo que tiene por nombre “el objeto a la vez integral y concreto de la lingüística” (p. 49).

Pero inversamente, como decíamos más arriba, es en el momento en que ya no se trata de manera expresa de la escritura, en el momento en que se ha creído cerrar un paréntesis sobre este problema, cuando Saussure libera el campo de una gramatología general. Que no sólo ya no estaría excluida de la lingüística general, sino que la dominaría y la comprendería. Entonces se percibirá que quien era arrojada fuera de las fronteras, la errante proscripta de la lingüística, nunca dejó de obsesionar al lenguaje como su primera y más íntima posibilidad. Entonces se escribe en el discurso saussuriano algo que nunca fue dicho y no es otra cosa que la escritura como origen del lenguaje. Comienza entonces una explicación profunda pero indirecta de la usurpación y las trampas condenadas en el capítulo VI, que trastocará hasta la forma de la pregunta a la que se respondió demasiado prematuramente.

Jacques Derrida

uno-dos-tres

* Citamos siempre la versión española de A. Alonso (Ed. Losada, 12ª edición) [N, del T.]

[i] En *Diógenes* N° 51, 1965, A. Martinet hace alusión a la “audacia” que “hubiera necesitado” antaño para “considerar el rechazo del término ‘palabra’ en caso de que la demostración hubiera demostrado que no existe posibilidad de dar a ese término una

definición universalmente aplicable” (p. 37) . . . “La semiología, tal como lo dejan entrever estudios recientes, no tiene ninguna necesidad de la palabra” (p. 38) . . . “Hace mucho tiempo que gramáticos y lingüistas han caído en la cuenta de que el análisis del enunciado podía proseguirse más allá de la palabra, sin volcarse, por ello, en la fonética, es decir, desembocar en segmentos del discurso, como la sílaba o el fonema, que ya nada tienen que ver con el sentido” (p. 39) . “Tocamos aquí lo que confiere tanta suspicacia a la noción de palabra para todo verdadero lingüista: no se trata simplemente de aceptar las grafías tradicionales sin verificar, previamente, si reproducen con fidelidad la verdadera estructura de la lengua que se considera han de mostrar (p. 45). A. Martinet propone, como conclusión, reemplazar “en la práctica lingüística” la noción de palabra por la de “sintagma”, “Grupo de varios signos mínimos” a los que denominará “monemas”.

[ii] Extendamos nuestra cita para hacer perceptibles el tono y la falta de naturalidad de estas proposiciones teóricas. Saussure culpa a la escritura: “Otra conclusión es que cuando menos representa la escritura lo que debe representar, tanto más se refuerza la tendencia a tomarla por base; los gramáticos se encarnizan en llamar la atención sobre la forma escrita. Psicológicamente esto se explica muy bien, pero tiene consecuencias molestas. El empleo que se hace en francés de las palabras *prononcer* y *prononciation* es una consagración de ese abuso y trastrueca la relación legítima y real que existe entre la escritura y la pronunciación. Cuando se dice que es necesario pronunciar una letra de tal o cual manera, se toma la imagen por el modelo. Para que *oi* se pueda pronunciar *wa*, tendría que empezar por existir por sí mismo. En realidad es *wa* lo que se escribe *oi*.” En lugar de meditar esta extraña proposición, la *posibilidad* de semejante texto (es *wa* lo que se escribe *oi*) Saussure prosigue: “Para explicar tal extravagancia se añade que en ese caso se trata de una pronunciación excepcional de *o* y de *i*; y esto es otra vez una expresión falsa, ya que implica una dependencia de la lengua frente a la forma escrita. Se diría que se permite algo contra la escritura como si el signo gráfico fuese la norma” (pp. 79/80).

[iii] Manuscrito recogido en la *Pléiade* con el título de **Prononciation** (T. u, p. 1248). La redacción se ubica alrededor de 1761 (consultar la nota de los editores de la *Pléiade*). La frase que terminamos de citar es la última del fragmento tal como fue publicado en la *Pléiade*. La misma no aparece en la edición parcial del mismo grupo de notas realizada por Streckeisen-Moultou, con el título de *Fragment d’un Essai sur les langues* y *Notes détachées sur le même sujet* en *Oeuvres inédites de J. - J. Rousseau*, 1861, p. 295.

[iv] Texto presentado por J. Starobinski en el *Mercure de France* (febrero de 1964)

[v] En apariencia Rousseau es más prudente en el fragmento sobre la *Prononciation*: “El análisis del pensamiento se hace mediante el habla, y el análisis del habla mediante la escritura; el habla representa al pensamiento mediante signos convencionales, y la escritura representa de igual modo al habla; de esta manera el arte de escribir sólo es una representación mediata del pensamiento, *al menos en cuanto a las lenguas vocales, las únicas que están en uso entre nosotros*” (p. 1249. La bastardilla es nuestra). Sólo en apariencia, pues si Rousseau no se permite hablar aquí *en general* de todo sistema, como hace Saussure, las nociones de mediatez y de “lengua vocal” dejan intacto el enigma. Tendremos que volver sobre este aspecto.

[vi] Cf. *L'origine de la géométrie*.

[vii] “La faz significativa de la lengua sólo puede consistir en reglas de acuerdo a las cuales es ordenada la faz fónica del acto del habla.” Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, tr. franc., p. 2. Es en “Fonología y Fonética” de Jakobson y Halle (primera parte de *Fundamentos del lenguaje*, ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1967, p. 7) donde la línea fonologista del proyecto saussuriano se encuentra, parece, más sistemática y rigurosamente defendida, especialmente contra el Punto de vista “algebraico” de Hjelmslev.

2. El afuera es el adentro

La tesis de lo arbitrario del signo (tan mal denominada, y no sólo por las razones que reconoce Saussure)[i] debiera impedir que se distinga radicalmente entre el signo lingüístico y el signo gráfico. Es verdad que esta tesis sólo concierne, *en el interior* de una relación pretendidamente natural entre la voz y el sentido en general, entre el orden de los significantes fónicos y el contenido de los significados (“el vínculo natural, el único verdadero, el del sonido”), a la necesidad de las relaciones entre significantes y significados determinados. Únicamente estas últimas relaciones estarían reguladas por lo arbitrario. En el interior de la relación “natural” entre los significantes fónicos y sus significados *en general*, la relación entre cada significante determinado y cada significado determinado sería “arbitraria”.

Ahora bien, a partir del momento en que se considere la totalidad de los signos determinados, hablados y a fortiori escritos, como instituciones inmotivadas, se debería excluir toda relación de subordinación natural, toda jerarquía natural entre significantes u órdenes de significantes. Si “escritura” significa inscripción y ante todo institución durable de un signo (y este es el único núcleo irreductible del concepto de escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos. En este campo puede aparecer luego una cierta especie de significantes instituidos, “gráficos” en el sentido limitado y derivado de la palabra, regulados por una cierta relación con otros significantes instituidos, por lo tanto “escritos” aun cuando sean fónicos. La idea de institución -vale decir de lo arbitrario del signo- es impensable antes de la posibilidad de la escritura y fuera de su horizonte. Es decir, simplemente, fuera del horizonte mismo, fuera del mundo como espacio de inscripción, apertura a la emisión y a la *distribución* espacial de los signos, al *juego regulado* de sus diferencias, inclusive si éstas son “fónicas”.

Continuaremos por un tiempo sirviéndonos de esta oposición de la naturaleza y de la institución, de *physis* y *nomos* (que también quiere decir, no hay que olvidarlo, distribución y partición regulada, precisamente, por la *ley*), a la que una meditación sobre la escritura tendría que conmover en la medida en que funciona siempre como algo sobreentendido, particularmente en el discurso de la lingüística. Entonces debemos concluir que sólo los signos llamados “naturales”, a los que Hegel y Saussure denominan “símbolos”, escapan a la semiología como gramatología. Pero caen con mayor motivo fuera del campo de la lingüística entendida como región de la semiología general. La tesis de lo arbitrario del signo niega indirectamente, pero sin apelación, la intención declarada de Saussure cuando expulsa la escritura a las tinieblas exteriores al lenguaje. Dicha tesis sirve

para explicar una relación convencional entre el fonema y el grafema (en la escritura fonética, entre el fonema. Significante-significado, y el grafema, puro significante) pero por la misma razón impide que éste sea considerado una “imagen” de aquél. Ahora bien, era indispensable, para la exclusión de la escritura, como “sistema externo”, que acuñara una “imagen”, una “representación” o una “figuración”, un reflejo exterior de la realidad de la lengua.

Poco importa, al menos aquí, que de hecho exista una filiación ideográfica del alfabeto. Este importante problema es muy debatido por los historiadores de la escritura. Lo que aquí interesa es que en la estructura sincrónica y en el principio sistemático de la escritura alfabética -y fonética en general- no esté implicada ninguna relación de representación “natural”, ninguna relación de semejanza o de participación, ninguna relación “simbólica” en el sentido hegeliano-saussuriano, ninguna relación “iconográfica” en el sentido de Peirce.

Por lo tanto debe rechazarse, en nombre de lo arbitrario del signo, la definición saussuriana de la escritura como “imagen” -vale decir como símbolo natural- de la lengua. No se trata sólo de que el fonema sea lo *inimaginable* en sí mismo, y que ninguna visibilidad pueda *parecersele*, sino que es suficiente tener en cuenta lo que dice Saussure de la diferencia entre el símbolo y el signo (p. 131) para no comprender cómo puede decir de la escritura, simultáneamente, que es “imagen” o “representación” de la lengua, y por otra parte definir la lengua y la escritura como “dos sistemas de signos distintos” (p. 72). Pues lo propio del signo es no ser imagen. Mediante un movimiento, que nos hace pensar en el Freud de la *Traumdeutung*, Saussure acumula así argumentos contradictorios para lograr la decisión satisfactoria: la exclusión de la escritura. En realidad, incluso en la escritura llamada fonética, el significante “gráfico” remite al fonema a través de una red con varias dimensiones, lo cual lo liga, como a todo significante, con otros significantes escritos y orales, en el interior de un sistema “total”, digamos abierto a todas las posibles cargas de sentido. Es necesario partir de la posibilidad de este sistema total.

Saussure nunca pudo pensar, por lo tanto, que la escritura fuese verdaderamente una “imagen”, una “figuración”, una “representación” de la lengua hablada, un símbolo. Si se considera que, no obstante, tuvo necesidad de esas nociones inadecuadas para decidir sobre la exterioridad de la escritura, se debe concluir que todo un estrato de su discurso, la intención del capítulo VI (“Representación de la lengua por la escritura”), no era científico. Al decir esto no nos referimos, en primer término, a la intención o a la motivación de Ferdinand de Saussure; sino a toda la tradición no-crítica de la que es aquí heredero. ¿A qué zona del discurso pertenece este extraño funcionamiento de la argumentación, esta coherencia del deseo produciéndose de manera casi onírica -pero ella esclarece el sueño antes que dejarse esclarecer por él- a través de una lógica contradictoria? ¿Cómo se articula este funcionamiento con el conjunto del discurso teórico a través de toda la historia de la ciencia? Mejor aún, ¿cómo trabaja, desde el interior, el concepto de ciencia? Sólo cuando este problema haya sido elaborado -si algún día lo es-, cuando se hayan determinado, fuera de toda psicología (así como de toda ciencia del hombre) y fuera de la metafísica (que actualmente puede ser “marxista” o “estructuralista”), los conceptos requeridos por este funcionamiento, cuando se esté en condiciones de respetar todos los niveles de generalidad y de inclusión, sólo entonces se podrá plantear rigurosamente el problema de la pertenencia

articulada de un texto (teórico o de otro tipo) a un conjunto: por ejemplo la situación del texto saussuriano, al cual momentáneamente sólo consideramos, esto es muy claro, como un índice atrayente en una situación determinada, sin pretender disponer aún de los conceptos requeridos por el funcionamiento de que acabamos de hablar. Nuestra justificación sería la siguiente: este índice y algunos otros (de una manera general el tratamiento del concepto de escritura) nos ofrecen ya el medio seguro para comenzar la desconstrucción de la *mayor totalidad* -el concepto de *episteme* y la metafísica logocéntrica- dentro de la cual se han producido, sin plantear nunca el problema radical de la escritura, todos los métodos occidentales de análisis, de explicación, de lectura o de interpretación.

Es necesario pensar ahora que la escritura es, al mismo tiempo, más externa al habla, no siendo su “imagen” o su “símbolo”, y más interna al habla, que en sí misma es ya una escritura. Antes de estar ligada a la incisión, al grabado, al dibujo o a la letra, a un significante que en general remitiría a un significante significado por él, el concepto de grafía implica, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la *huella instituida*. En adelante nuestro esfuerzo apuntará a extraer lentamente estos dos conceptos al discurso clásico, del que necesariamente los tomamos. Este esfuerzo será laborioso y sabemos a priori que su eficacia nunca será pura y absoluta.

La huella instituida es “inmotivada” pero no caprichosa. Al igual que la palabra “arbitrario”, según Saussure, ella “No debe dar la idea de que el significante depende de la libre elección del hablante” (p. 131). Simplemente no tiene ningún “vínculo natural” con el significado en la realidad. La ruptura de este “vínculo natural” cuestiona, para nosotros, la idea de naturalidad, más que la de vínculo. Por eso la palabra “institución” no debe interpretarse demasiado apresuradamente dentro del sistema de las oposiciones clásicas.

No puede pensarse la huella instituida sin pensar la retención de la diferencia en una estructura de referencia donde la diferencia aparece *como tal* y permite así una cierta libertad de variación entre los términos plenos. La ausencia de *otro* aquí-ahora, de otro presente trascendental, de *otro* origen del mundo apareciendo como tal, presentándose como ausencia irreductible en la presencia de la huella, no es una fórmula metafísica que sustituiría un concepto científico de la escritura. Esta fórmula, a la par que la negación de la metafísica en sí misma, describe la estructura implicada por lo “arbitrario del signo”, desde el momento en que se piensa su posibilidad más acá de la oposición derivada entre naturaleza y convención, símbolo y signo, etc. Estas oposiciones no tienen sentido sino a partir de la posibilidad de la huella. La “inmotivación” del signo requiere una síntesis en la que lo totalmente otro se anuncia como tal -sin ninguna simplicidad, ninguna identidad, ninguna semejanza o continuidad- dentro de lo que no es él. *Se anuncia como tal*: he aquí toda la *historia*, a partir de lo que la metafísica ha determinado como lo “no-viviente” hasta la conciencia, pasando por todos los niveles de la organización animal. La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente. Pero el movimiento de la huella está necesariamente ocultado, se produce como ocultación de sí. Cuando lo otro se anuncia como tal, se presenta en la disimulación de sí. Esta formulación no es teológica, como podría creerse con cierta precipitación. Lo “teológico” es un momento determinado dentro

del movimiento total de la huella. El campo del ente, antes de ser determinado como campo de presencia, se estructura según las diversas posibilidades -genéticas y estructurales- de la huella. La presentación de lo otro como tal, es decir, la disimulación de su “como tal”, ha comenzado desde un principio y ninguna estructura del ente le escapa.

Por esta razón el movimiento de la “inmotivación” pasa de una estructura a otra cuando el “signo” franquea la etapa del “símbolo”. Es en un cierto sentido, y de acuerdo a una cierta estructura determinada del “como tal”, que se está autorizado a decir que aún no hay inmotivación en lo que Saussure llama el “símbolo” y que -al menos provisoriamente, dice- no interesa a la semiología. La estructura general de la huella inmotivada hace comunicar, en la misma posibilidad y sin que pueda separárselos más que mediante la abstracción, la estructura de la relación con lo otro, el movimiento de la temporalización y el lenguaje como escritura. Sin remitir a una “naturaleza”, la inmotivación de la huella es siempre *devenida*. No hay, a decir verdad, una huella inmotivada: la huella es indefinidamente su propio devenir-inmotivado. En lenguaje saussuriano sería necesario decir lo que no dice Saussure: no hay símbolo y signo, sino un devenir-signo del símbolo.

Además, como es obvio, la huella de la que hablamos no es más *natural* (no es la marca, el signo natural o el índice en un sentido husserliano) que *cultural*; ni más física que psíquica, ni más biológica que espiritual. Es aquello a partir de lo cual es posible un devenir-inmotivado del signo, y con él todas las oposiciones ulteriores entre la *physis* y su otro.

En su proyecto de semiótica Peirce parece haber estado más atento que Saussure a la irreductibilidad de este devenir-inmotivado. En su terminología, es de un devenir-inmotivado del *símbolo* de lo que se debe hablar, puesto que la noción de símbolo desempeña un papel análogo al del signo que Saussure opone, precisamente, al símbolo:

“Symbols grow. Thy come into being by development out of other signs, particularly from icons, or from mixed signs partaking of the nature of icons and symbols. We think only in signs. These mental signs are of mixed nature; the symbol parts of them are called concepts. If a man makes a new symbol, it is by thoughts involving concepts. So it is only out of symbols thas a new symbol can grow. Omne symbolum de symbolo.”^[ii]

Peirce hace justicia a dos exigencias aparentemente incompatibles. La falta sería aquí sacrificar una a la otra. Es necesario reconocer el enraizamiento de lo simbólico (en el sentido de Peirce: de lo “arbitrario del signo”) en lo no-simbólico, en un orden de significación anterior y ligado: “*Symbols grow. They come into being by development out of other signs, particularly from icons, or from mixed signs...*” Pero este enraizamiento no debe comprometer la originalidad estructural del campo simbólico, la autonomía de un dominio, de una producción y de un juego: *So it is only out of symbols that a new symbol can grow. Omne symbolum de symbolo.*

Pero en los dos casos el enraizamiento genético remite de signo a signo. Ningún suelo de no-significación -ya sea que se lo entienda como insignificancia o como intuición de una verdad presente- se extiende, para fundarlo, bajo el juego y el devenir de los signos. La semiótica ya no depende de una lógica. La lógica, según Peirce, sólo es una semiótica: “La lógica, en su sentido general, sólo es, como creo haberlo demostrado, otro nombre para la semiótica (shmevtnxh), la doctrina casi necesaria, o formal, de los signos.” Y la lógica en un sentido clásico, la lógica “propriadamente dicha”, la lógica no-formal dominada por el valor de verdad, sólo ocupa en esta semiótica un nivel determinado y no fundamental. Lo mismo que en Husserl (pero la analogía, aun cuando haga pensar mucho, se detendría aquí y es necesario manejarla con prudencia), el nivel más bajo, la fundación de posibilidad de la lógica (o semiótica) corresponde al proyecto de la *Grammatica speculativa* de Thomas de Erfurt, abusivamente atribuida a Duns Scoto. Al igual que Husserl, Peirce se refiere expresamente a ella. Se trata de elaborar, en ambos casos, una doctrina formal de las condiciones a las que debe satisfacer un discurso para tener un sentido, para “querer decir”, inclusive si es falso o contradictorio. La morfología general de ese querer-decir^[iii] (*Bedeutung, meaning*) es independiente de toda lógica de la verdad.

“La ciencia de la semiótica tiene tres ramas. La primera es denominada por Duns Scoto *grammatica speculativa*. Nosotros podremos llamarla *gramática pura*. La misma tiene por tarea determinar aquello que debe ser verdadero del representamen utilizado por todo espíritu científico para que pueda expresar algún sentido (*any meaning*). La segunda es la lógica propriadamente dicha. Es la ciencia de aquello que es casi necesariamente verdadero de los representamina de toda inteligencia científica para que ella pueda tener un *objeto* cualquiera, vale decir ser verdadera. En otros términos, la lógica propriadamente dicha es la ciencia formal de las condiciones de la verdad de la representación. A la tercera rama la denominaría, imitando la manera de Kant cuando restaura viejas asociaciones de palabras instituyendo una nomenclatura para las concepciones nuevas, *retórica pura*. La misma tiene por objeto determinar las leyes según las cuales, en toda inteligencia científica, un signo da nacimiento a otro signo y, más especialmente, según las cuales un pensamiento engendra otro”.^[iv]

Peirce va muy lejos en dirección a lo que hemos denominado anteriormente la desconstrucción del significado trascendental, el cual, en uno u otro momento, pondría un término tranquilizante a la remisión de signo a signo. Hemos identificado el logocentrismo y la metafísica de la presencia como el deseo exigente, poderoso, sistemático e irreprimible de dicho significado trascendental. Ahora bien, Peirce considera lo indefinido de esta remisión como el criterio que permitiría reconocer que se trata de un sistema de signos. *Lo que inaugura el movimiento de la significación es lo que hace imposible su interrupción. La cosa misma es un signo.* Proposición inaceptable para Husserl, cuya fenomenología permanece por tal motivo -es decir en su “principio de los principios”-, como la restauración más radical y más crítica de la metafísica de la presencia. La diferencia entre la

fenomenología de Husserl y la de Peirce es fundamental, pues concierne a los conceptos de signo y de manifestación de la presencia, a las relaciones entre la representación y la presentación originaria de la cosa misma (la verdad). En relación con este punto Peirce está sin duda más próximo del inventor de la palabra *fenomenología*: Lambert se proponía en efecto “reducir la *teoría de las cosas* a la *teoría de los signos*”. Según la “faneroscopia” o “fenomenología” de Peirce, la *manifestación* en sí misma no revela una presencia, sino que constituye un signo. Se puede leer en los *Principles of phenomenology* que “la idea de *manifestación* es la idea de un signo”.^[v] Por consiguiente no hay una fenomenalidad que reduzca el signo o el representante para dejar brillar, al fin, a la cosa significada en la luminosidad de su presencia. La denominada “cosa misma” es desde un comienzo un *representamen* sustraído a la simplicidad de la evidencia intuitiva. El *representamen* sólo funciona suscitando un *interpretante* que se convierte a su vez en un signo y así hasta el infinito. La identidad consigo mismo del significado se oculta y desplaza sin cesar. Lo propio del *representamen* es ser él y otro, producirse como una estructura de referencia, distraerse de sí. Lo propio del *representamen* es no ser *propio*, vale decir absolutamente *próximo* de sí (*prope, proprius*). Ahora bien, lo *representado* es desde un principio un *representamen*. Definición del signo:

“Anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on ad infinitum... If the series of successive interpretants comes to an end, the sign is thereby rendered imperfect, at least”.^[vi]

Por lo tanto sólo hay signos desde que hay sentido. *We think only in signs*. Lo cual se reduce a arruinar la noción de signo en el mismo momento en que, como en Nietzsche, su exigencia es reconocida en la plenitud de su derecho. Se podría llamar *juego* a la ausencia de significado trascendental como ilimitación del juego, vale decir como conmoción de la onto-teología y de la metafísica de la presencia. No es sorprendente que la causa de esta conmoción, trabajando la metafísica desde su origen, se deje *nombrar como tal* en la época en que, negándose a vincular la lingüística a la semántica (lo que hacen aún todos los lingüistas europeos, desde Saussure a Hjelmslev), expulsando el problema del *meaning* fuera de sus investigaciones, algunos lingüistas norteamericanos se refieren permanentemente al modelo del juego. Será necesario pensar aquí que la escritura es el juego en el lenguaje. El *Fedro* (277e) condenaba precisamente la escritura como juego -*paidia*- y oponía este infantilismo a la gravedad seria y adulta (*spoudé*) del habla. Este *juego*, pensado como la ausencia de significado trascendental, no es un juego *en el mundo*, como lo ha definido siempre para *contenerlo*, la tradición filosófica, y como lo piensan también los teóricos del juego (o aquellos que, después y más allá de Bloomfield, remiten la semántica a la psicología o a cualquier otra disciplina regional). Para pensar radicalmente el juego es necesario, por lo tanto, primero *agotar* seriamente la problemática ontológica y trascendental, atravesar paciente y rigurosamente la pregunta por el sentido del ser, del ser del ente y del origen trascendental del mundo -de la mundaneidad del mundo-, seguir

efectivamente y hasta el fin el movimiento crítico de los problemas husserlianos y heideggerianos, conservarles su eficacia y su legibilidad. Aunque fuera bajo una tachadura, a falta de la cual los conceptos de juego y de escritura a los que se haya recurrido permanecerán aprehendidos en límites regionales y en un discurso empirista, positivista o metafísico. La defensa que los sostenedores de semejante discurso opondrían entonces a la tradición pre-crítica y a la especulación metafísica, sólo sería la representación mundana de su propia operación. Por lo tanto es el *juego del mundo* lo que es necesario pensar *ante todo*: antes de tratar de comprender todas las formas de juego en el mundo. [vii]

Desde la apertura del juego estamos en el devenir-inmotivado del símbolo. Ante este devenir también la oposición de lo diacrónico y de lo sincrónico es derivada. La misma no podría informar con pertinencia una gramatología. La inmotivación de la huella debe ser ahora oída como una operación y no como un estado, como un movimiento activo, una desmotivación, y no como una estructura dada. Ciencia de lo “arbitrario del signo”, ciencia de la inmotivación de la huella, ciencia de la escritura antes del habla y en el habla: la gramatología cubriría así el campo más vasto, en cuyo interior la lingüística dibujaría por abstracción su propio espacio, con los límites que Saussure prescribe a su sistema interno y que sería necesario volver a examinar prudentemente en cada sistema habla/escritura a través del mundo y la historia.

Mediante una sustitución que no sería sólo verbal, tendría que reemplazarse *semiología* por *gramatología* en el programa del *Curso de lingüística general*:

“Nosotros la llamaremos [gramatología] . . . Puesto que todavía no existe, no se puede decir qué es lo que ella será; pero tiene derecho a la existencia, y su lugar está determinado de antemano. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la [gramatología] descubra serán aplicables a la lingüística” (p. 60).

El interés de esta sustitución no será sólo el de ofrecer a la teoría de la escritura la envergadura necesaria contra la represión logocéntrica y la subordinación a la lingüística. Liberará el proyecto semiológico mismo de lo que, pese a su mayor extensión teórica, permanecía informado por la lingüística, se ordenaba en relación con ella como su centro y a la vez su telos. *Aunque la semiología fuese en efecto más general y más comprensiva que la lingüística, continuaba regulándose por el privilegio de uno de sus sectores. El signo lingüístico permanecía ejemplar para la semiología*, la dominaba como el signo-maestro y como el modelo generador: el “patrón”.

“Se puede, pues, decir, escribe Saussure, que los signos enteramente arbitrarios son los que mejor realizan el ideal del procedimiento semiológico; por eso la lengua, el más complejo y el más extendido de los

sistemas de expresión, es también el más característico de todos; en este sentido la lingüística puede erigirse en el *patrón* general de toda semiología*, aunque la lengua no sea más que un sistema particular” (p. 131. La bastardilla es nuestra).

De esta manera, considerando el orden de dependencia prescripto por Saussure, invirtiendo aparentemente la relación de la parte con el todo, Barthes realiza, en verdad, la más profunda intención del Curso:

“En resumen, es necesario admitir desde ahora la posibilidad de invertir algún día la proposición de Saussure: la lingüística no es una parte, incluso privilegiada, de la ciencia general de los signos, es la semiología la que es una parte de la lingüística.”[viii]

Esta inversión coherente, al someter la semiología a una “translingüística”, conduce a su plena explicitación una lingüística históricamente dominada por la metafísica logocéntrica, para la cual, en efecto, no hay, no tendría que haber “sentido, salvo nombrado” (*ibid*). Dominada por la supuesta “civilización de la escritura” en la que vivimos, civilización de la supuesta escritura fonética, vale decir del logos donde el sentido del ser está, en su telos, determinado como parusía. Para describir *el hecho y la vocación de la significación* en la clausura de esta época y de esta civilización en camino de desaparecer en su misma universalización, la inversión barthiana es fecunda e indispensable.

Tratemos ahora de ir más allá de estas consideraciones formales y arquitectónicas. Preguntémosnos, de una manera más íntima y concreta, en qué medida la lengua no es sólo una especie de escritura, “comparable a la escritura” -dice curiosamente Saussure (p. 60)-, sino una especie *de* la escritura. O mejor aún, pues las relaciones no son aquí de extensión y de frontera, una posibilidad fundada en la posibilidad general de la escritura. Al mostrarlo se dará cuenta, simultáneamente, de la pretendida “usurpación”, la que no pudo ser un accidente desgraciado. Ella supone, por el contrario, una raíz común y por ello excluye la semejanza de la “imagen”, la derivación o la reflexión representativa. Y de esta manera se conducirá a su verdadero sentido, a su primera posibilidad, la analogía aparentemente inocente y didáctica que hace decir a Saussure:

“La lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por eso *comparable a la escritura*, al alfabeto de los sordomudos, a los ritmos simbólicos, a las formas. de cortesía, a las señales militares, etcétera. Sólo

que es el más importante de todos esos sistemas (p. 60. La bastardilla es nuestra).

Ya no es más un *azar* si ciento treinta páginas más adelante, en el momento de explicar la diferencia fónica como condición del *valor* lingüístico (“considerado en su aspecto material”[ix]), debe aún tomar del ejemplo de la escritura toda su fuerza pedagógica:

“como idéntico estado de cosas en ese otro sistema de signos que es la escritura, lo tomaremos como término de comparación para aclarar toda esta cuestión” (p. 202)

Siguen cuatro rúbricas demostrativas que toman todos sus esquemas y todo su contenido de la escritura.[x]

Es necesario por consiguiente oponer decididamente Saussure a sí mismo. Antes de ser o no ser “anotado”, “representado”, “figurado” en una “grafía”, el signo lingüístico implica una escritura originaria.

En adelante no es a la tesis de lo arbitrario del signo lingüístico a la que haremos referencia, sino a la tesis que le es asociada por Saussure como un correlato indispensable y que más bien nos parece que funda la primera: la tesis de la *diferencia* como fuente de valor lingüístico.[xi]

¿Cuáles son, desde el punto de vista gramatológico, las consecuencias de este tema hoy tan bien conocido (y al que ya Platón en el *Sofista* le había dedicado algunas reflexiones . . .) ?

Puesto que nunca la diferencia es en sí misma, y por definición, una plenitud sensible, su necesidad contradice la afirmación de una esencia naturalmente fónica de la lengua. Niega simultáneamente la pretendida dependencia natural del significante gráfico. Esta es una consecuencia que incluso Saussure extrae contra las premisas que definen el sistema interno de la lengua. Ahora debe excluir lo que le había permitido excluir la escritura: el sonido y su “vínculo natural” con el sentido. Por ejemplo:

“lo esencial de la lengua -ya lo veremos- es extraño al carácter fónico del signo lingüístico” (p. 47).

Y en un párrafo consagrado a la diferencia:

“Por lo demás, es imposible que el sonido, elemento material, pertenezca por sí a la lengua. Para la lengua no es más que una cosa secundaria, una materia que pone en juego. Todos los valores convencionales presentan este carácter de no confundirse con el elemento tangible que les sirve de soporte . . .” “. . . en su esencia [el significante lingüístico], de ningún modo es fónico, es incorpóreo, constituido, no por su sustancia material sino únicamente por las diferencias que separan su imagen acústica de todas las demás (p. 201).

“Lo que de idea o de materia fónica hay en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos” (p. 203).

Sin esta reducción de la materia fónica, la distinción entre lengua y habla, decisiva para Saussure, no tendría ningún rigor. Lo mismo sucedería con las oposiciones que se derivan de ella, entre código y mensaje, esquema y uso, etc. En conclusión: “... la fonología, en cambio -hay que repetirlo-, no es [de la ciencia de la lengua] más que una disciplina auxiliar y no se refiere más que al habla” (p. 84). El habla se extrae, por lo tanto, de ese fondo de escritura, notada o no, que es la lengua; y es aquí donde debe meditar la connivencia entre ambas “fijezas”. La reducción de la *phoné* revela esta connivencia. Lo que Saussure dice, por ejemplo, del signo en general, y que confirma por medio de la escritura, vale también para la lengua: “La continuidad del signo en el tiempo; unida a la alteración en el tiempo, es un principio de semiología general; y su confirmación se encuentra en los sistemas de escritura, en el lenguaje de los sordomudos, etcétera” (p. 143).

La reducción de la sustancia fónica no sólo permite distinguir entre la fonética por una parte (y con mayor razón la acústica o la fisiología de los órganos fonadores) y la fonología por otra, sino que también hace de la fonología una “disciplina auxiliar”. La dirección señalada aquí por Saussure va más allá del fonologismo de sus seguidores en este punto: Jakobson, en efecto, juzga imposible e ilegítima la indiferencia a la sustancia fónica de la expresión. Critica así la glosemática de Hjelmslev, que requiere y practica la neutralización de la sustancia sonora. En el texto citado más arriba Jakobson y Halle sostienen que la “exigencia teórica” de una investigación de los invariantes que ponga entre paréntesis la sustancia sonora (como contenido empírico y contingente) es:

1. *Impracticable*, porque, como “lo señala Eli Fischer-Jorgensen”, “se tiene en cuenta la sustancia sonora en cada etapa del análisis”. Pero ¿es esta una “turbadora contradicción” como lo quieren Jakobson y Halle? ¿No se puede tener en cuenta, como de un hecho que sirva de ejemplo, lo que hacen los fenomenólogos que tienen siempre

necesidad, y lo mantienen presente, de un contenido empírico ejemplar en la lectura de una esencia que es de derecho independiente?

2. *Inadmisibile de derecho*, porque no se puede considerar que “en el lenguaje la forma se opone a la sustancia como la constante a la variable”. Es en el transcurso de esta segunda demostración que reaparecen las fórmulas literalmente saussurianas con motivo de las relaciones entre habla y escritura; el orden de la escritura es el orden de la exterioridad, de lo “ocasional”, de lo “accesorio”, de lo “auxiliar”, de lo “*parasitario*” (p. 26). (La bastardilla es nuestra.) La argumentación de Jakobson y Halle recurre a la génesis factual e invoca la secundariedad de la escritura en un sentido corriente: “Sólo después de dominar el lenguaje hablado se aprende a leer y escribir.” Aun suponiendo que esta proposición del sentido común esté rigurosamente probada, lo que nosotros no creemos (cada uno de dichos conceptos esconde inmensos problemas), sería necesario asegurarse de su pertinencia en la argumentación. Inclusive si el “después” fuera aquí una representación fácil, si se supiera claramente lo que se piensa y se dice al asegurar que se aprende a escribir *después* de haber aprendido a hablar, ¿acaso esto será suficiente para concluir en el carácter parasitario de lo que viene “después”? ¿Y qué es un parásito? ¿Y si precisamente la escritura fuese la que nos obliga a reconsiderar nuestra lógica del parásito?

En otro momento de la crítica Jakobson y Halle recuerdan la imperfección de la representación gráfica; esta imperfección reside en las estructuras absolutamente desemejantes de letras y fonemas”:

“Las letras nunca reproducen los diferentes rasgos distintivos en que se basa la trama fonética, o lo hacen sólo parcialmente, e invariablemente desdeñan la relación estructural que existe entre éstos” (p. 26)

Lo hemos sugerido más arriba: La desemejanza radical de los dos elementos - gráfico y fónico. ¿no excluye acaso la derivación? ¿La inadecuación de la representación gráfica no concierne sólo a la escritura alfabética común, a la que no se refiere esencialmente el formalismo glosemático? Por último, si se acepta toda la argumentación fonologista presentada así, es necesario aun reconocer que opone un concepto "científico" del habla a un concepto vulgar de la escritura. Lo que queremos demostrar es que no puede excluirse la escritura de la experiencia general de la “relación estructural que existe entre éstos [rasgos distintivos]”. Lo cual lleva a modificar el concepto de escritura.

Por último, si el análisis jakobsoniano es en este punto fiel a Saussure, ¿no lo es especialmente al Saussure del *Capítulo VI*? ¿Hasta qué punto habría sostenido Saussure la inseparabilidad de la materia y de la forma, que permanece como el argumento más importante de Jakobson y Halle (p. 26) ? Esta pregunta podría repetirse a propósito de la posición de A. Martinet, quien en este debate sigue al pie de la letra el *Capítulo VI* del

Curso.^[xii] Y únicamente el *Capítulo VI*, del que A. Martinet disocia *expresamente* la doctrina de lo que, en el *Curso*, borra el privilegio de la sustancia fónica. Después de haber explicado por qué “una lengua muerta con ideografía perfecta”, vale decir una comunicación que pasaría por el sistema de una escritura generalizada, “no podría tener ninguna autonomía real”, y por qué, *sin embargo*, “Un sistema de este tipo sería algo tan particular, que se puede comprender perfectamente que los lingüistas *desean excluirlo* del campo de su ciencia” (*La lingüística sincrónica*, p. 26. La bastardilla es nuestra), A. Martinet critica a aquellos que, continuando a un determinado Saussure, ponen en duda el carácter esencialmente fónico del signo lingüístico:

“Muchos pensarán dar la razón a Saussure, que enuncia que ‘lo esencial de la lengua . . . es extraño al carácter fónico del signo lingüístico’, y, superando la enseñanza del maestro, declarar que el signo lingüístico no tiene necesariamente este carácter fónico” (p. 26).

Sobre este punto preciso no se trata de “superar” la enseñanza del maestro sino de seguirlo y prolongarlo. No hacerlo ¿no es atenerse a lo que, en el *Capítulo VI*, limita masivamente la investigación formal o estructural y contradice las adquisiciones más indiscutibles de la doctrina saussuriana? ¿Para evitar “superar” no se corre el riesgo de volver atrás?

Creemos que la escritura generalizada no es sólo la idea de un sistema a inventar, de una característica hipotética o de una posibilidad futura. Pensamos, por el contrario, que la lengua oral pertenece ya a esta escritura. Pero esto supone una modificación del concepto de escritura que por ahora no hacemos más que anticipar. Suponiendo, incluso, que no se dé ese concepto modificado, que se considere un sistema de escritura pura como una hipótesis para el futuro o como una hipótesis de trabajo, ¿un lingüista debe, frente a esta hipótesis, negarse los medios para pensarla y para integrar la formulación en su discurso teórico? Si la mayor parte lo rechazan de hecho, ¿crea esto un derecho teórico? Es lo que parece pensar A. Martinet; después de haber elaborado una hipótesis de lenguaje puramente “dactilológico”, escribe:

“Hay que reconocer que el paralelismo entre esta “dactilología” y la fonología es completo, tanto en materia sincrónica como diacrónica, y que podría utilizarse para la primera la terminología usual para la segunda, salvo, por supuesto, cuando los términos tienen una referencia a la sustancia fónica. Es evidente que, si no deseamos excluir del terreno lingüístico los sistemas del tipo que acabamos de imaginar, es muy importante modificar la terminología tradicional referente a la articulación de los significantes, de modo que eliminemos toda referencia a la sustancia fónica, como lo hace Louis Hjelmslev cuando usa “cenema” y “cenemática” en vez de “fonema”

y “fonología”. *Sin embargo, es comprensible que la mayoría de los lingüistas vacilen en modificar de arriba abajo el edificio terminológico tradicional sólo por la ventaja teórica de poder incluir en el campo de su ciencia sistemas puramente hipotéticos. Habría que convencer a quienes se avienen a tener en cuenta tal revolución* de que, en los sistemas lingüísticos atestiguados, no hay por qué considerar que la sustancia fónica de las unidades de expresión les concierne directamente” (pp. 27/28. La bastardilla es nuestra).

Una vez más, no dudamos del valor de estos argumentos fonologistas cuyos presupuestos hemos tratado más arriba de hacer surgir. Desde el momento en que dichos presupuestos se asumen, sería absurdo volver a introducir por confusión la escritura derivada en el campo del lenguaje oral y en el interior del sistema de esta derivación. Sin escapar al etnocentrismo se mezclarían todas las fronteras en el interior de su esfera de legitimidad. Por lo tanto no se trata aquí de rehabilitar la escritura en un sentido estricto, ni de invertir el orden de dependencia cuando es evidente. El fonologismo no sufre ninguna objeción en tanto se conserven los conceptos corrientes de habla y escritura que forman el sólido tejido de su argumentación. Conceptos corrientes, cotidianos y, por añadidura, lo cual no es contradictorio, habitados por una vieja historia, limitados por fronteras poco visibles pero, por otra parte, más rigurosas.

Más bien querríamos sugerir que la pretendida derivación de la escritura, por real y masiva que sea, no ha sido posible sino con una condición: que el lenguaje “original”, “natural”, etc., no haya existido nunca, que nunca haya sido intacto, intocado por la escritura, que él mismo haya sido siempre una escritura. Archi-escritura cuya necesidad queremos indicar aquí y esbozar el nuevo concepto; y que sólo continuamos llamando escritura porque comunica esencialmente con el concepto vulgar de escritura. Este no ha podido imponerse históricamente sino mediante la disimulación de la archi-escritura, mediante el deseo de un habla que expulsa su otro y su doble y trabaja en la reducción de su diferencia. Si persistimos en llamar escritura a esta diferencia es porque, en el trabajo de represión histórica, la escritura estaba por su situación destinada a significar la más temible de las diferencias. Era lo que amenazaba desde más cerca el deseo del habla viva, lo que la *hería* desde adentro y desde su comienzo. Y la diferencia, lo probaremos progresivamente, no puede pensarse sin la *huella*.

Esta archi-escritura, aun cuando el concepto sea suscitado por los temas de lo “arbitrario del signo” y de la diferencia, no puede, nunca podrá ser reconocida como *objeto* de una *ciencia*. Es lo que no puede dejarse reducir a la forma de la *presencia*. Ahora bien, ésta dirige toda objetividad del objeto y toda relación de saber. Es por esto que lo que estaríamos tentados a considerar después del *Curso* como un “progreso” que conmoviera retroactivamente las posiciones no-críticas del *Capítulo VII*, nunca deja lugar a un nuevo concepto “científico” de la escritura.

¿Puede decirse lo mismo del algebrismo de Hjelmslev, que extrajo, sin lugar a dudas, las consecuencias más rigurosas de ese progreso?

Los Principes de grammaire générale (1928) disociaban en la doctrina del Curso el principio fonologista y el principio de la diferencia. Extraían un concepto de *forma* que permitía distinguir entre la diferencia formal y la diferencia fónica, y esto en el propio interior de la lengua “hablada” (p. 117). La gramática es independiente de la semántica y de la fonología (p. 118).

Esta independencia es el principio esencial de la glosemática como ciencia formal de la lengua. Su formalidad supone que “no hay ninguna conexión necesaria entre los sonidos y el lenguaje”.^[xiii] Esta formalidad es por sí misma la condición de un análisis puramente funcional. La idea de función lingüística y de unidad puramente lingüística -el glosema- no excluye, por lo tanto, sólo la consideración de la sustancia de la expresión (sustancia material), sino también la sustancia del contenido (sustancia inmaterial). “Porque la lengua es una forma y no una sustancia (F. de Saussure), los glosemas son, por definición, independientes de la sustancia, inmaterial (semántica, psicológica y lógica) y material (fónica, gráfica, etc.)”.^[xiv] El estudio del funcionamiento de la lengua, de su *juego*, supone que se coloca entre paréntesis la sustancia del *sentido* y, entre otras sustancias posibles, la del sonido. La unidad del sonido y del sentido es aquí, como lo proponíamos anteriormente, el tranquilizador cierre del juego. Hjelmslev sitúa su concepto de *esquema* o *juego* de la lengua en la descendencia de Saussure, de su formalismo y de su teoría del valor. Aun cuando prefiere comparar el valor lingüístico con el “valor de cambio de las ciencias económicas” más bien que con el “valor puramente lógico-matemático”, asigna un límite a esta analogía:

“Un valor económico es, por definición, un valor de doble faz: no sólo desempeña el papel de constante frente a las unidades concretas del dinero, sino que desempeña también el papel de las variables frente a una cantidad fija de la mercancía que le sirve de patrón. En lingüística, por el contrario, no hay nada que corresponda al patrón. Es por esta razón que el juego de ajedrez y no el hecho económico constituye para F. de Saussure la imagen más fiel de una gramática. El esquema de la lengua es en última instancia un *juego* y nada más”.^[xv]

En los *Prolégomènes á une théorie du langage* (1943), al utilizar la oposición *expresión/contenido*, con la que sustituye a la diferencia *significante/significado*, y cada uno de cuyos términos puede considerarse según los puntos de vista de la *forma* o de la *sustancia*, Hjelmslev critica la idea de un lenguaje *naturalmente* ligado a la sustancia de expresión fónica. Es por error que hasta aquí se ha “supuesto que la sustancia de expresión de un lenguaje hablado consiste exclusivamente en ‘sonidos’”.

“De esta manera, como lo han señalado en particular E. y K. Zwirner, no se ha tenido en cuenta el hecho de que el discurso está acompañado, que ciertos

componentes del discurso pueden ser reemplazados por el gesto y que, en realidad, como lo dicen E. y K. Zwirner, no son sólo los pretendidos órganos del habla (garganta, boca y nariz) los que participan en la actividad del lenguaje ‘natural’, sino casi todo el conjunto de los músculos estriados. Por otra parte es posible reemplazar la sustancia habitual de los gestos-sonidos por otra sustancia apropiada en otras circunstancias exteriores. Así, inclusive la forma lingüística puede también ser expresada en la escritura, tal como se produce en la notación fonética o fonemática y en las ortografías llamadas fonéticas, como el danés. He aquí una sustancia ‘gráfica’ que se dirige exclusivamente al ojo y que no exige ser traspuesta en una ‘sustancia’ fonética para ser captada o comprendida. Y esta sustancia gráfica puede ser, precisamente desde el punto de vista de la sustancia, de diferentes tipos.”[xvi]

Negándose a presuponer una “derivación” de las sustancias a partir de la sustancia de expresión fónica, Hjelmslev remite este problema fuera del campo del análisis estructural y propiamente lingüístico:

“Por otra parte nunca se sabe con certeza lo que es o no es derivado; no debemos olvidar que el descubrimiento de la escritura alfabética está oculto en la prehistoria (B. Russell tiene razón al llamarnos la atención sobre el hecho de que no tenemos ningún medio para decidir si la más antigua forma de expresión humana es la escritura o el habla), hasta el punto que la afirmación de que ella reposa sobre un análisis fonético no constituye sino una de las hipótesis diacrónicas; hubiese podido también reposar sobre un análisis formal de la estructura lingüística. Pero, en todo caso, como lo reconoce la lingüística moderna, las consideraciones diacrónicas no son pertinentes para la descripción sincrónica” (pp. 104/105).

El hecho de que esta crítica glosemática sea realizada simultáneamente gracias a Saussure y contra él; el hecho de que, como lo sugerimos antes, el espacio propio de una gramatología sea a la vez abierto y cerrado por el ***Curso de lingüística general***, es lo que H. J. Uldall formula en forma destacada. Para demostrar que Saussure no desarrolló “todas las consecuencias teóricas de su descubrimiento”, escribe:

“Esto es tanto más curioso si se considera que sus consecuencias prácticas fueron extraídas ampliamente, inclusive miles de años antes de Saussure, pues es sólo gracias al concepto de diferencia entre forma y sustancia que podemos explicar la posibilidad, para el lenguaje y la escritura, de existir

simultáneamente como expresiones de un único y mismo lenguaje. Si una de esas dos sustancias, el flujo de aire o el flujo de tinta (*the stream of air or the stream of ink*) fuera una parte integrante del lenguaje en sí mismo, no sería posible pasar de una a la otra sin cambiar el lenguaje.” [xvii]

La Escuela de Copenhague abre así un campo de investigaciones; dirige la atención no sólo a la pureza de una forma desligada de todo vínculo “natural” con una sustancia, sino también a todo aquello que, en la estratificación del lenguaje, depende de la sustancia de expresión gráfica. Así puede prometerse una descripción original y rigurosamente delimitada de ella. Hjelmslev reconoce que “un análisis de la escritura que no tenga en cuenta el sonido, todavía no ha sido emprendido” (p. 105). También H. J. Uldall, lamentando que “la sustancia de la tinta no haya tenido derecho, por parte de los lingüistas, a la atención que le han prodigado a la sustancia del aire”, delimita esta problemática y subraya la independencia mutua de las sustancias de expresión. En particular lo ilustra por el hecho de que, en la ortografía, ningún grafema corresponde a los acentos de la pronunciación (esta era, para Rousseau, la miseria y la amenaza de la escritura) y que, recíprocamente, en la pronunciación ningún fonema corresponde al espaciamento (*spacing*) entre las palabras escritas (pp. 13/14).

Al reconocer la especificidad de la *escritura*, la glosemática no sólo se daba los medios para describir el elemento *gráfico*. Designaba también el acceso al elemento *literario*, a lo que en la literatura pasa a través de un texto irreductiblemente gráfico, que liga el *juego de la forma* a una sustancia de expresión determinada. Si algo hay en la literatura que no se deja reducir a la voz, al epos o a la poesía, no se lo puede recobrar sino a condición de aislar con rigor ese vínculo del juego de la forma y de la sustancia de expresión gráfica. (Se reconocerá al mismo tiempo que la “literatura pura”, respetada de esta manera en lo que ella tiene de irreductible, corre también el riesgo de limitar el juego, de trabarlo. El deseo de trabar el juego es, por otra parte, irreprimible). Este interés por la literatura se manifestó, efectivamente, en la Escuela de Copenhague [xviii]. De esta manera deja sin efecto la desconfianza rousseauiana y saussuriana frente a las artes literarias. Radicaliza el esfuerzo de los formalistas rusos, especialmente de la O. P. IAZ, quienes tal vez privilegiaban, en su atención al ser-literario de la literatura, la instancia fonológica y los modelos literarios dominados por ésta. Especialmente la poesía. Aquello que, en la historia de la literatura y en la estructura de un texto literario en general, escapa a esta instancia merece entonces un tipo de descripción del que la glosemática tal vez haya extraído mejor sus normas y condiciones de posibilidad. Quizá se haya preparado mejor para estudiar el estrato puramente gráfico en la estructura del texto literario y en la historia del devenir-literario de la literalidad, especialmente en su “modernidad”.

Se abre así sin dudas un nuevo dominio para investigaciones inéditas y fecundas. No obstante no es este paralelismo o esta paridad reencontrada de las sustancias de expresión lo que nos interesa aquí ante todo. Se ha visto que si la sustancia fónica perdía su privilegio no lo hacía en beneficio de la sustancia gráfica, que se presta a iguales sustituciones. En lo que puede tener de liberador e irrefutable, la glosemática opera aún con un concepto corriente de escritura. Por más original e irreductible que sea, la “forma de

expresión” vinculada por correlación con la “sustancia de expresión” gráfica, permanece demasiado determinada. Es demasiado dependiente y derivada frente a la archi-escritura de la que hablamos aquí. Esta actuaría no sólo en la forma y la sustancia de la expresión gráfica, sino también en las de la expresión no gráfica. Constituiría no sólo el esquema que une la forma con toda sustancia, gráfica o de otro tipo, sino el movimiento de la *signo-función*, que vincula un contenido con una expresión, sea o no gráfica. Este tema no podía tener ningún lugar en la sistemática de Hjelmslev.

Es que la archi-escritura, movimiento de la *différance*, archi-síntesis irreductible, abriendo simultáneamente en una única y misma posibilidad la temporalización, la relación con el otro y el lenguaje, no puede, en tanto condición de todo sistema lingüístico, formar parte del sistema lingüístico en sí mismo, estar situada como un objeto dentro de su campo. (Lo que no quiere decir que tenga un lugar real en otra parte, en otro sitio determinable.) Su concepto no podría de ninguna manera enriquecer la descripción científica, positiva e “inmanente” (en el sentido que Hjelmslev le da a esta palabra), del sistema en sí mismo. El fundador de la glosemática también hubiera negado, sin duda alguna, su necesidad, así como rechaza en bloque y legítimamente todas las teorías extra-lingüísticas que no partan de la inminencia irreductible del sistema lingüístico.[xix] Habría visto en esta noción uno de esos llamados a la experiencia de los que debe eximirse una teoría.[xx] No habría comprendido por qué el nombre de escritura permanece para esa X que se torna tan diferente de lo que siempre se ha llamado “escritura”.

Ya hemos comenzado a justificar dicha palabra y, ante todo, la necesidad de esta comunicación entre el concepto de archi-escritura y el concepto vulgar de escritura, sometido por el primero a desconstrucción. Más adelante continuaremos haciéndolo. El concepto de experiencia, por su parte, es muy dificultoso. Como todas las nociones de que nos servimos aquí, pertenece a la historia de la metafísica y sólo lo podemos utilizar bajo una tachadura. “*Experiencia*” siempre designó la relación con una presencia, ya sea que esta relación haya o no, tenido la forma de la conciencia. Debemos sin embargo, según esta especie de contorsión y de contención a que está obligado aquí el discurso, agotar previamente los recursos del concepto de experiencia, a fin de alcanzar, por desconstrucción, su último fondo. Es la única condición para escapar tanto del “empirismo” como de las críticas “ingenuas” de la experiencia. Así por ejemplo, la experiencia de la cual “la teoría, dice Hjelmslev, debe permanecer independiente” no es el todo de la experiencia. Corresponde siempre a un cierto tipo de experiencia fáctica o regional (histórica, psicológica, fisiológica, sociológica, etc.), que da lugar a una ciencia que a su vez es regional y, en tanto tal, rigurosamente exterior a la lingüística. Nada de esto se da en el caso de la experiencia como archi-escritura. Al poner entre paréntesis regiones de la experiencia o la totalidad de la experiencia natural se debe descubrir un campo de experiencia trascendental. Este sólo es accesible en la medida en que, como lo hace Hjelmslev, tras haber extraído la especificidad del sistema lingüístico y puesto fuera de juego todas las ciencias extrínsecas y las especulaciones metafísicas, se plantea la pregunta por el origen trascendental del sistema en sí mismo, como sistema de los objetos de una ciencia y, correlativamente, del sistema teórico que la estudia: en este caso, del sistema objetivo y “deductivo” que quiere ser la glosemática. Sin esto el progreso decisivo realizado por un formalismo respetuoso de la originalidad de su objeto, del “sistema inmanente de sus objetos”, es asechado por el objetivismo científicista, vale decir por otra metafísica

inadvertida o inconfesada. Metafísica a la que muchas veces se reconoce actuando en la Escuela de Copenhague. Para no recaer en este objetivismo ingenuo es que nos referimos a una trascendentalidad que por otra parte ponemos en duda. Creemos que hay un más acá y un más allá de la crítica trascendental. Hacer de manera tal que el más allá no retorne al más acá, es reconocer en la contorsión la necesidad de un *recorrido*. Este recorrido debe dejar en el texto una estela. Sin esta estela, abandonado al simple contenido de sus conclusiones, el texto ultratrascendental se parecerá de manera equívoca al texto precrítico. Debemos darle forma y meditar, ahora, la ley de esta semejanza. Lo que aquí llamamos la tachadura de los conceptos debe señalar el lugar de esta futura meditación. Por ejemplo, el valor de arquía trascendental debe hacer experimentar su necesidad antes de dejarse tachar. El concepto de archi-huella debe atender a esta necesidad y esta tachadura. En efecto eso es contradictorio e inadmisibile en la lógica de la identidad. La huella no sólo es la desaparición del origen; quiere decir aquí -en el discurso que sostenemos y de acuerdo al recorrido que seguimos- que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituida salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de archi-huella. No obstante sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria.[xxi] Debemos *situar*, como un simple *momento del discurso*, la reducción fenomenológica y la referencia de estilo husserliano a una experiencia trascendental. En la medida en que el concepto de experiencia en general -y de experiencia trascendental, particularmente en Husserl- permanece dirigido por el tema de la presencia, participa en el movimiento de reducción de la huella. El Presente Viviente (*lebendige Gegenwart*) es la forma universal y absoluta de la experiencia trascendental a la que nos remite Husserl. En las descripciones del movimiento de la temporalización, todo aquello que no perturbe la simplicidad y el dominio de esta forma, nos parece señalar la pertenencia de la fenomenología trascendental a la metafísica. Pero esto debe integrarse con fuerzas de ruptura. En la temporalización originaria y en el movimiento de relación con otro, tal como Husserl los describe efectivamente, la no-representación o la des-presentación es tan “originaria” como la presentación. *Es por esto que un pensamiento de la huella ya no puede romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella.* Aquí como en lo demás plantear el problema en términos de elección, obligar o crearse ante todo obligado a responder con un *sí* o un *no*, concebir la pertenencia como un juramento de fidelidad, o la no-pertenencia como una libertad de expresión, es confundir niveles, caminos y estilos muy diferentes. En la desconstrucción de la arquía no se procede a una elección.

Admitimos entonces la necesidad de pasar por el concepto de archi-huella. ¿Cómo nos conduce esta necesidad desde el adentro del sistema lingüístico? ¿De qué manera el camino que va de Saussure a Hjelmslev nos impide contornear la huella originaria?

En la medida en que su pasaje por la *forma* es un pasaje por la *impronta*. Y el sentido de la *différance* en general nos sería más accesible si la unidad de ese doble pasaje se nos apareciera más claramente.

En ambos casos es necesario partir de la posibilidad de neutralizar la sustancia fónica.

Por una parte, 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*. Esta es la importancia más evidente del llamado a la diferencia como reducción de la sustancia fónica. Ahora bien, aquí 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 différence*. No depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fónica o gráfica. Es, por el contrario, su condición. Inclusive aunque *no exista*, aunque no sea nunca un *ente-presente* fuera de toda plenitud, su posibilidad es anterior, de derecho, a todo lo que se denomina signo (significado/significante, contenido /expresión, etc.) concepto u operación, motriz o sensible. Esta *différance*, que no es más sensible que inteligible, permite la articulación de los signos entre sí en el interior de un mismo orden abstracto -de un texto fónico o gráfico, por ejemplo- o entre dos órdenes de expresión. Permite la articulación del habla y de la escritura -en sentido corriente-, así como funda la oposición metafísica entre lo sensible y lo inteligible, luego entre significante y significado, expresión y contenido, etc. Si la lengua no fuera ya, en este sentido, una escritura, ninguna “notación” derivada sería posible; y el problema clásico de las relaciones entre habla y escritura no podría surgir. Entendamos bien que las *ciencias* positivas de la significación no pueden describir sino la *obra* y el *hecho* de la *différance*, las diferencias determinadas y las presencias determinadas a las que dan lugar. No puede haber ciencia de la *différance* misma en su operación, lo mismo que del origen de la presencia misma, vale decir de un cierto no-origen.

La *différance* es, entonces, la formación de la forma. Pero es, *por otra parte*, el ser-impreso de la impronta. Se sabe que Saussure distingue entre la “imagen acústica” y el sonido objetivo (p. 128). Se otorga así el derecho de “reducir”, en el sentido fenomenológico del término, las ciencias de la acústica y de la fisiología al momento en que instituye la ciencia del lenguaje. La imagen acústica es la estructura del aparecer del sonido, la cual es nada menos que el sonido apareciendo. Es la imagen acústica lo que se llama el *significante*, reservando el nombre de *significado* no a la cosa, bien entendido (ella es reducida por el acto y la idealidad misma del lenguaje), sino al “concepto”, noción sin duda desgraciada en este lugar: digamos, mejor, a la idealidad del sentido. “Proponemos conservar la palabra *signo* para designar el conjunto, y reemplazar *concepto* e *imagen acústica* respectivamente con *significado* y *significante*.” La imagen acústica es lo oído: no el sonido oído sino el ser-oído del sonido. El ser-oído es estructuralmente fenomenal y pertenece a un orden radicalmente heterogéneo al del sonido real en el mundo. No se puede recortar esta heterogeneidad sutil pero absolutamente decisiva, salvo mediante una reducción fenomenológica. Esta es entonces indispensable para todo análisis del ser-oído, ya sea inspirado por preocupaciones lingüísticas, psicoanalíticas o de otro tipo.

Ahora bien, la “imagen acústica”, el aparecer estructurado del sonido, la “materia sensible” *vivida e informada* por la *différance*, lo que Husserl llamaría la estructura *hyle/morphé*, distinta de toda realidad mundana, Saussure la llama “imagen psíquica”. “La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica. la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla ‘materia’ es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, al concepto, generalmente más abstracto” (p. 128). Si bien la palabra “psíquica” tal vez no convenga, salvo tomando ante ella una precaución fenomenológica, la originalidad de un cierto lugar está bien marcada.

Antes de precisarlo señalemos que no se trata aquí, necesariamente, de aquello que Jakobson y otros lingüistas han podido criticar bajo el título de “punto de vista mentalista”:

“Según la más antigua de tales concepciones, que procede de Baudouin de Courtenay y aún sobrevive, el fonema es un sonido imaginado o intencional, que se opone al sonido emitido como un fenómeno ‘psicofonético’ a un hecho ‘fisiofonético’. Es el equivalente mental de un sonido interiorizado”.[\[xxii\]](#)

Aun cuando la noción de “imagen psíquica” así definida (vale decir siguiendo una psicología pre-fenomenológica de la imaginación) tenga esta inspiración mentalista, podría defendérsela contra la crítica de Jakobson a condición de precisar: 1° que se la pueda conservar sin que sea necesario afirmar que “el lenguaje interior se reduce a los rasos distintivos, con exclusión de los rasgos configurativos o superfluos”; 2° que no se conserve la calificación de *psíquica* si ésta designa exclusivamente *otra realidad natural, interna y no externa*. Es aquí donde la corrección husserliana es indispensable y transforma incluso las premisas del debate. Componente *real* (*reell* y no *real*) de lo vivido, la estructura *hylé/morphé* no es una realidad (*Realität*). En cuanto al objeto intencional, por ejemplo el contenido de la imagen, no pertenece realmente (*reell*) ni al mundo ni a lo vivido: componente no-real de lo vivido. La imagen psíquica de que habla Saussure no debe ser una realidad interna que copia una realidad externa. Husserl, que critica en *Ideas I* este concepto de “retrato”, muestra también en la *Krisis* (p. 63 y sigs.) de qué manera la fenomenología debe superar la oposición naturalista, de la que viven la psicología y las ciencias del hombre, entre la “experiencia interna” y la “experiencia externa”. Es por lo tanto indispensable salvar la distinción entre el sonido que aparece y el aparecer del sonido, para evitar la peor y más corriente de las confusiones; y en principio es posible hacerlo sin “el intento de superar la antinomia entre invariancia y variabilidad, asignando la primera a la experiencia interna y la segunda a la experiencia externa” (Jakobson, *op. cit.*, p. 20). La diferencia entre la invariancia y la variabilidad no separa los dos campos entre sí, los divide a uno y otro en sí mismos. Lo que indica suficientemente que la esencia de la *phoné* no podría ser leída directamente y en primer lugar en el texto de una ciencia mundana, de una psico-fisio-fonética.

Después de tomar estas precauciones, debe reconocerse que es en la zona específica de esta impronta y de esta huella, en la temporalización de una *vivencia* que no está *en* el mundo ni en “otro mundo”, que no es más sonora que luminosa, ni está más *en* el tiempo que *en* el espacio, donde las diferencias aparecen entre los elementos o, más bien, los producen, los hacen surgir como tales y constituyen *textos*, cadenas y sistemas de huellas. Tales cadenas y sistemas no pueden dibujarse sino en el tejido de esta huella o impronta. La diferencia inaudita entre lo que aparece y el aparecer (entre el “mundo” y lo “vivido”) es la condición de todas las otras diferencias, de todas las otras huellas, y *ella es ya una huella*. Este último concepto es por lo tanto absolutamente, y de derecho, “anterior” a toda problemática *fisiológica* sobre la naturaleza del engrama, o metafísica, sobre el sentido de la presencia absoluta cuya huella se ofrece así a descifrar. *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 différance* que abre el aparecer y la significación. Articulando lo viviente sobre lo no-viviente en general, origen de toda repetición, origen de la idealidad, ella no es más ideal que real, más inteligible que sensible, más una significación transparente que una energía opaca, y *ningún concepto de la metafísica puede describirla*. Y como es, *a fortiori*, anterior a la distinción entre las regiones de la sensibilidad, del sonido tanto como de la luz, ¿hay algún sentido en establecer una jerarquía “natural” entre la impronta acústica, por ejemplo, y la impronta visual (gráfica) ? La imagen gráfica no es vista; y la imagen acústica no es oída. La diferencia entre las unidades plenas de la voz permanece inaudita. Invisible también la diferencia en el cuerpo de la inscripción.

Jacques Derrida

uno-dos-tres

[i] P. 130. Más allá de los escrúpulos formulados por el mismo Saussure, puede oponerse a la tesis de lo “arbitrario del signo” todo un sistema de críticas intra-lingüísticas. Cf. Jakobson, “En busca de la esencia del lenguaje”, *Diógenes*, V ° .51, y Martinet, *La lingüística sincrónica*, trad. esp., Editorial Gredos, Madrid, 1968, p. 28) Pero estas críticas no empañan -y, por otra parte, no pretenden hacerlo- la intención profunda de Saussure respecto de la discontinuidad Y la inmotivación propias a la estructura si no al origen del signo.

[ii] *Elements of logic*, Libro II, p. 302.

[iii] Justificamos esta traducción de *Bedeuten* por “querer decir”, en *La voix et le phénomène*.

[iv] *Philosophical writings*, cap. 7, p. 99.

[v] P. 93. Recordemos que Lambert oponía la fenomenología a la aleteiología.

[vi] *Elements of logic*, L. 2, p. 302.

[vii] Es a Nietzsche, evidentemente a quien nos remiten aún estos temas presentes en el pensamiento de Heidegger (cf. *La chose* 1950. Trad. franc en *Essais et conférences*, pp. 214 y sgts. *Le principe de raison*, 1955/1966, trad. franc. pp. 240 y sgts.), de Fink (*Le jeu comme symbole du monde*, 1960) y, en Francia, de K. Axelos (*Vers la pensée planétaire*, 1964 y *Einführung in ein künftiges Denken*, 1966).

* Alonso traduce aquí “patrón” por modelo [nota del traductor]

[viii] *Communications*, 4, p. 2. (Trad. castellana Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.)

[ix] “Si la parte conceptual del valor está constituida únicamente por sus conexiones y diferencias con los otros términos de la lengua, otro tanto se puede decir de su parte material. Lo que importa en la palabra no es el sonido por sí mismo, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir esas palabras de todas las demás, pues ellas son las que llevan la significación.. . nunca podrá un fragmento de lengua estar fundado, en último análisis, en otra cosa que en su no-coincidencia con el resto” (pp. 199/200)

[x] “Como idéntico estado de cosas se comprueba en ese otro sistema de signos que es la escritura, lo tomaremos como término de comparación para aclarar toda esta cuestión. De hecho:

1º, los signos de la escritura son arbitrarios, ninguna conexión por ejemplo, hay entre la letra *t* y el sonido que designa.

2º, el valor de las letras es puramente negativo y diferencial; así una misma persona puede escribir la *t* con variantes tales como *t t t*. Lo único esencial es que ese signo no se confunda en su escritura con el de la *l*, de la *d*, etc.

3º, los valores de la escritura no funcionan más que por su oposición recíproca en el seno de un sistema definido, compuesto de un número determinado de letras. Este carácter, sin ser idéntico al segundo, está ligado a él estrechamente, porque ambos dependen del primero. Siendo el signo gráfico arbitrario, poco importa su forma, o, mejor, sólo tiene importancia en los límites impuestos por el sistema.

4º, el medio de producción del signo es totalmente indiferente, porque no interesa al sistema (eso se deduce también de la primera característica). Escribamos las letras en blanco o en negro, en hueco o en relieve, con una pluma o con unas tijeras, eso no tiene importancia para la significación” (pp. 202/203).

[xi] “*Arbitrario y diferencial* son dos cualidades correlativas” (p. 200).

[xii] Esta fidelidad literal se expresa:

1º En la exposición crítica de la tentativa de Hjelmslev (“Au sujet des fondements de la théorie linguistique de L. Hjelmslev”, en el *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. 42, p. 40): “Hjelmslev es perfectamente lógico consigo mismo cuando declara que un texto escrito tiene, para el lingüista, exactamente el mismo valor que un texto hablado, porque la elección de la sustancia no importa. Se niega, incluso, a admitir que la sustancia hablada sea primitiva y la sustancia escrita derivada. Parece que bastaría con hacerle observar que, salvo algunas excepciones patológicas, todos los hombres hablan y pocos son los que saben escribir, o, incluso, que los niños saben hablar mucho tiempo antes de aprender a escribir. **Por lo tanto no insistiremos más**” (La bastardilla es nuestra.)

2º En los *Elementos de lingüística general*, todo cuyo capítulo sobre el carácter vocal del lenguaje retoma los argumentos y las palabras del capítulo VI del *Curso*: “Se aprende a hablar antes de aprender a leer; la lectura viene a doblar la palabra, **jamás al contrario**” (*op. cit.* trad. esp. Editorial Credos, Madrid, 1965, p. 13). (La bastardilla es nuestra. Esta proposición nos parece masivamente discutible, e incluso en el nivel de la experiencia común que tiene en esta argumentación fuerza de ley) A. Martinet concluye: “El estudio de la escritura representa una disciplina distinta de la lingüística, aunque, prácticamente, es uno de sus anexos. Así, pues, el lingüista hace abstracción, por principio, de los hechos de grafía” (p. 13). Se ve cómo funcionan dichos conceptos de *anexo* y de *abstracción*: la escritura y su ciencia son extrañas pero independientes, lo cual no les impide ser, inversamente, inmanentes pero no esenciales. Lo suficientemente *fuera* como para no afectar la integridad de la lengua *en sí misma*, en su pura y original identidad consigo, en su propiedad; lo suficientemente *adentro* como para no tener derecho a ninguna independencia práctica o epistemológica. Y recíprocamente.

3º En “La palabra” (ya citada): “. . . es precisamente del enunciado oral del que hay que partir siempre para comprender la naturaleza real del lenguaje humano” (p. 50).

4º Por último, y en especial, en “La doble articulación del lenguaje”, en *La lingüística sincrónica*, trad. cit., pp. 9 y sgts. y pp. 19 y sgts.

[xiii] *On the Principles of Phonematics*, 1935, Proceedings of the Second International Congress of Phonetic Sciences, p. 51.

[xiv] L. Hjelmslev y H. J. Uldall, *Etudes de linguistique structurale organisées au sein du Cercle linguistique de Copenhague* (Bulletin 11, 35, pp. 13 y sgts.).

[xv] “Langue et parole” (1943) en *Essais linguistiques*, p. 77.

[xvi] *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse*, pp. 91/93 (Trad. ingl.: *Prolegomena to a theory of language*, pp. 103-104).

Cf. también “la stratification du langage” (1954) en los *Essais linguistiques* (Travaux du Cercle linguistique de Copenhague, XII, 1959). El proyecto y la terminología de una

grafemática, ciencia de la sustancia de expresión gráfica, están precisados allí (p. 41). La complejidad del álgebra propuesta tiene por objeto remediar el hecho de que, desde el punto de vista de la distinción entre forma y sustancia, “la terminología saussuriana puede prestarse a confusión” (p. 48). Hjelmslev demuestra allí de qué manera “una única y misma forma de expresión puede ser manifestada por medio de sustancias diversas: fónica, gráfica, señales con banderas, etc.” (p. 49).

[xvii] “Speech and writing”, 1938, en *Acta linguistica*, IV, 1944 pp, 11 y sgts. Uldall también remite allí a un estudio del Dr. Joseph Vachek, “Zum Problem den geschriebenen Sprache” (*Travaux du Cercle linguistique de Prague*, VII, 1939), para señalar “la diferencia entre los puntos de vista fonológico y glosemático”.

Cf. también Eli Fischer-Jorgensen, “Remarques sur les principes de l’analyse phonémique”, en *Recherches Structurales*, 1949 (*Travaux du Cercle linguistique de Prague*, v. v, pp. 331 y sgts.); B. Siertsema, *A study of glossematics*, 1955 (y especialmente el cap. VI), y Hennings Spang-Hanssen, “Glossematics”, en *Trends in European and American linguistics*, 1930-1960, 1963, pp. 147 y sgts.

[xviii] Y ya, de manera muy programática, en los *Prolégomènes* (trad. ingl. pp. 114/115). Cf. también Ad. Stender-Petersen, *Esquisse d’une théorie structurale de la littérature*; y Svend Johansen, “La notion de signe dans la glossématique et dans l’esthétique”, en *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*, v. v, 1919.

[xix] *Omkring*, p. 9 (trad. ingl. *Prolegomena*, p. 8).

[xx] Lo cual no impide a Hjelmslev aventurarse a denominar a su principio director un “principio empírico” (p. 13, trad. ingl. p. 11). “Pero, agrega, estamos dispuestos a abandonar ese nombre si la investigación epistemológica muestra que es impropio. Desde nuestro punto de vista es un simple problema de terminología que no afecta el mantenimiento del principio.” Este no es más que un ejemplo de convencionalismo terminológico de un sistema que, tomando prestados todos sus conceptos a la historia de la metafísica que quiere mantener a distancia (forma/sustancia, contenido/expresión, etc.), cree poder neutralizar toda la carga histórica de los mismos mediante alguna declaración de intención, un prefacio o comillas.

[xxi] En cuanto a esta crítica del concepto de origen en general (empírico y/o trascendental), hemos tratado en otro lugar de señalar el esquema de una argumentación (Introducción a *L’origine de la géométrie* de Husserl, 1962, p. 60).

[xxii] *Op. cit.*, p. 20. Hjelmslev formula las mismas reservas: “Cosa curiosa, la lingüística, que se había puesto en guardia tanto tiempo contra toda apariencia de ‘psicologismo’, parece aquí, aunque en una cierta medida y guardando bien las proporciones, estar de regreso a la ‘imagen acústica’ de F. de Saussure, y también al ‘concepto’, a condición de interpretar esta palabra en estricta conformidad con la doctrina que acabamos de exponer, en resumen, reconocer, incluso con todas las reservas necesarias, que de los dos lados del signo lingüístico, se está en presencia de un ‘fenómeno íntegramente psíquico’ (Clg. p. 54). Pero esta es más bien una coincidencia parcial de nomenclaturas que una analogía real. Los

términos introducidos por F. de Saussure, y las interpretaciones dadas en el *Curso*, han sido abandonados porque se prestaban a equívocos, y es conveniente no rehacer los errores. En otra parte nosotros vacilábamos frente al problema de saber en qué medida las investigaciones que hemos preconizado aquí pueden ser consideradas como pertenecientes a un orden psicológico: la razón radica en que la psicología parece ser una disciplina cuya definición deja aún mucho que desear.” (“La stratification du langage”, 1954, en *Essais linguistiques*, p. 56). En “Langue et Parole” (1943), Hjelmslev, al plantear el mismo problema, evocaba ya esos “numerosos matices de los cuales el maestro de Ginebra pudo tener plena conciencia pero sobre los que no juzgó útil insistir; los motivos que pudieron determinar esta actitud se nos escapan, naturalmente” (p. 76)

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 *différance* 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 desconstruir 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 escriptural 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 *différance* 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). Propositiones 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 imparable 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 espaciamiento 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 espaciamiento, 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 espaciamiento 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 *différance*: 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 tópica 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 *illitas* 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 espaciamento. 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 *différance* 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 *différance*: 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 sometérsele. 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”. [vii] 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 párrafo elabora un problema dejado en suspenso:

“El hecho de que los elementos formen una palabra *sucedíendose*, 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”. [viii]

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 significante, 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 *solicitud* 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 significante*, 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

uno-dos-tres

[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] *Mercur 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. Pensamos en particular, en los *Anagrammes*. ¿Hasta qué punto Saussure es responsable del *Curso* tal cano 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***.

SEGUNDA PARTE

NATURALEZA, CULTURA, ESCRITURA

Se sentía, como si hubiese cometido un incesto

Confesiones

INTRODUCCION A LA «EPOCA DE ROUSSEAU»

«Tenemos un órgano que corresponde al oído, el de la voz; no tenemos uno que corresponda a la vista, y no nos representamos los colores como los sonidos. Es un medio más para cultivar el primer sentido, ejercitando el órgano activo y el órgano pasivo uno por el otro.»

Emilio

Si uno se fiara de la organización de una lectura clásica, quizá se diría que acabamos de proponer una doble grilla: *histórica* y *sistemática*. Finjamos creer en esta oposición. Hagámoslo por comodidad, puesto que esperamos que ahora sean bastante claras las razones de nuestra sospecha. Ahora bien, ya que nos aprestamos a tratar eso que llamamos - usando el mismo lenguaje y con igual desconfianza- un “*ejemplo*”, debemos justificar en este momento nuestra elección.

¿Por qué acordar a la “época de Rousseau” un valor “ejemplar”? ¿Cuál es el privilegio de Jean-Jacques Rousseau en la historia del logocentrismo? ¿Qué se indica bajo ese nombre propio? ¿Y qué ocurre con las relaciones entre este nombre propio y los textos a que fue así suscripto? No pretendemos aportar a estos problemas más que un comienzo de respuesta; tal vez sólo un comienzo de elaboración, limitado a la organización preliminar del problema. Este trabajo se presentará progresivamente. No podemos entonces justificarlo anticipadamente y como prefacio. Ensayemos empero una apertura.

Si la historia de la metafísica es la historia de una determinación del ser como presencia, si su aventura se confunde con la del logocentrismo, si toda ella se produce como reducción de la huella [trace], la obra de Rousseau nos parece ocupar, entre el *Fedro* de Platón y la *Enciclopedia* de Hegel, una situación singular. ¿Qué significan estos tres puntos de referencia?

Entre la apertura y la realización filosófica del fonologismo (o logocentrismo), el motivo de la presencia se ha articulado de un modo decisivo. Ha sufrido una modificación interior cuyo índice más visible sería el momento de la certeza en el cogito cartesiano. La identidad de la presencia ofrecida al dominio de la repetición se había constituido

precedentemente bajo la forma “objetiva” de la idealidad del *eidōs* o de la sustancialidad de la *ousía*. Esta objetividad toma en adelante la forma de la *representación*, de la idea como modificación de una sustancia presente consigo, consciente y segura de sí en el instante de su relación consigo. En el interior de su forma más general, el dominio de la presencia adquiere una suerte de seguridad infinita. El poder de repetición que el *eidōs* y la *ousía* vuelven disponible parece adquirir una independencia absoluta. La idealidad y la sustancialidad se relacionan consigo mismas, dentro del elemento de la *res cogitans*, por un movimiento de pura auto-afección. La conciencia es experiencia de pura auto-afección. Se dice infalible, y si los axiomas de la *luz natural* le dan esta certeza, superan la provocación del Genio Maligno y prueban la existencia de Dios, es que constituyen el elemento mismo del pensamiento y de la presencia consigo. Esta última no es trastornada por el origen divino de esos axiomas. La alteridad infinita de la sustancia divina no se interpone como un elemento de mediación o de opacidad en la transparencia de la relación consigo y en la pureza de la auto-afección. Dios es el nombre y el elemento de lo que vuelve posible un saber de sí absolutamente puro y absolutamente presente consigo. El entendimiento infinito de Dios es el otro nombre del logos como presencia consigo, de Descartes a Hegel y a pesar de todas las diferencias que separan los diversos lugares y momentos en la estructura de esta época. Ahora bien, el logos no puede ser infinito y presente consigo, no *puede producirse como auto-afección*, sino a través de la *voz*: orden de significante por medio del cual el sujeto sale de sí hacia sí, no toma fuera de él el significante que emite y lo afecta al mismo tiempo. Tal es al menos la experiencia -o conciencia- de la voz: del oírse-hablar. Ella se vive y se dice como exclusión de la escritura, o sea del requerimiento de un significante “externo”, “sensible”, “espacial” que interrumpe la presencia consigo.

Ahora bien, en el interior de esta época de la metafísica, entre Descartes y Hegel, Rousseau es sin duda el único o el primero en convertir en tema y en sistema de la reducción de la escritura, tal cual estaba profundamente implicada por toda la época. Repite el movimiento inaugural del *Fedro* y de *De interpretatione*, pero esta vez a partir de un nuevo modelo de la presencia: la presencia consigo del sujeto en la *conciencia* o en el *sentimiento*. Lo que él excluía con más violencia que otro debía fascinarlo y atormentarlo, claro está, más que a otro. Descartes había expulsado al signo -y en particular al signo escrito- fuera del cogito y de la evidencia clara y distinta; siendo ésta la presencia misma de la idea para el alma, el signo le era accesorio, abandonado a la región de lo sensible y de la imaginación. Hegel reapropia el signo sensible al movimiento de la Idea. Critica a Leibniz y realiza el elogio de la escritura fonética en el horizonte de un logos absolutamente presente consigo, que se mantiene junto a sí en la unidad de su habla y de su concepto. Pero ni Descartes ni Hegel se han enfrentado con el problema de la escritura. El lugar de este combate y de esta crisis es lo que se llama el siglo XVIII. No sólo porque restaura los derechos de la sensibilidad, de la imaginación y del signo, sino porque las tentativas de tipo leibniziano habían abierto una brecha en la seguridad logocéntrica. Será preciso hacer conocer lo que, en esas tentativas de característica universal, limitaba desde la apertura del juego la potencia y la extensión de la penetración. Antes de Hegel y en términos explícitos, Rousseau condenó la característica universal; no en razón del fundamento teológico que subordinaba su posibilidad al entendimiento infinito o logos de Dios, sino porque parecía suspender la voz. “A través” de esta condenación, puede leerse la *reacción* más enérgica que organiza en el siglo XVIII la defensa del fonologismo y de la metafísica logocéntrica. Entonces, lo que amenaza es la escritura. Esta amenaza no es accidental ni desordenada:

integra en un solo sistema histórico los proyectos de *pasigrafía*, el descubrimiento de las escrituras no europeas o, en todo caso, los progresos masivos de las técnicas de *desciframiento*; en síntesis, la idea de una *ciencia general del lenguaje* y de la escritura. Una guerra se desata entonces contra todas estas presiones. El “hegelianismo” será su más bella cicatriz.

Los nombres de autores o de doctrinas no tienen aquí ningún valor sustancial. No indican identidades ni causas. Sería una ligereza pensar que “Descartes”, “Leibniz”, “Rousseau”, “Hegel”, etc., son nombres de autores, los nombres de los autores de movimientos o desplazamientos que designamos así. El valor indicativo que les atribuimos es ante todo el nombre de un problema. Si nos autorizamos provisoriamente a considerar esa estructura histórica fijando nuestra atención sobre textos de tipo filosófico o literario, no es para reconocer en ellos el origen, la causa o el equilibrio de la estructura. Pero como no pensamos tampoco que estos textos sean simples *efectos* de la estructura, en cualquier sentido que se lo entienda; como pensamos que *todos los conceptos propuestos hasta aquí para pensar la articulación de un discurso y de una totalidad histórica están presos dentro de la clausura metafísica que cuestionamos*; como no conocemos otro y no produciremos ningún otro en tanto esta clausura limite nuestro discurso; como la fase primordial e indispensable, de hecho y de derecho, en el desarrollo de esta problemática, consiste en interrogar la estructura interna de estos textos como síntomas; como ésta es la única condición para determinarlos *por sí mismos*, en la totalidad de su pertenencia metafísica, sacamos de ello argumentos para aislar a Rousseau y, en el rousseaunismo, la teoría de la escritura. Abstracción que por otra parte es parcial y permanece provisoria a nuestros ojos. Más adelante abordaremos directamente su problema en una “cuestión de método”.

Más allá de estas justificaciones masivas y preliminares, sería necesario invocar otras urgencias. En el campo del pensamiento occidental, y especialmente en Francia, el discurso dominante -llamémosle “estructuralismo”- sigue preso hoy, en toda una capa de su estratificación, y a veces la más fecunda, en la metafísica -el logocentrismo- que se pretende en el mismo momento, como se dice tan a la ligera, haber “sobrepasado”. Si hemos elegido el ejemplo de los textos de Claude Lévi-Strauss, para partir y recibir de ellos la incitación a una lectura de Rousseau, es por más de una razón: a causa de la riqueza y el interés teórico de estos textos, del papel animador que cumplen actualmente, pero también a causa del sitio que en ellos ocupa la teoría de la escritura y el tema de la fidelidad a Rousseau. Aquí serán entonces algo más que un exergo.

CAPITULO PRIMERO

LA VIOLENCIA DE LA LETRA: DE LÉVI-STRAUSS A ROUSSEAU

¿Hablaré, al presente, de la escritura? No, tengo vergüenza de divertirme con esas simplezas en un tratado sobre la educación.

Emilio o acerca de la educación.

[la escritura] parece favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación... Concertadas, la escritura y la perfidia penetran en ellos.

“La leçon d’écriture” en *Tristes tropiques*.

La metafísica ha constituido un sistema de defensa ejemplar contra la amenaza de la escritura. Ahora bien, ¿qué liga la escritura a la violencia? ¿Qué debe ser la violencia para que algo se iguale en ella a la operación de la huella [tracce]?

¿Y por qué hacer jugar este problema en la afinidad o la filiación que encadena Lévi-Strauss a Rousseau? A la dificultad de justificar este estrechamiento histórico se añade otra: ¿qué es la descendencia en el orden del discurso y del texto? Si llamamos aquí, de una manera un tanto convencional, *discurso* a la *representación* actual, viviente, consciente, de un texto en la experiencia de los que lo escriben o lo leen, y si el texto desborda sin cesar esta representación por todo el sistema de sus recursos y de sus leyes propias, entonces la cuestión genealógica excede con amplitud las posibilidades que hoy se nos dan para elaborarla. Sabemos que la metáfora que describe sin faltas la genealogía de un texto está aún *prohibida*. En su sintaxis y su léxico, en su espaciamento, por su puntuación, sus lagunas, sus márgenes, la pertenencia histórica de un texto nunca es una línea recta. Ni causalidad por contagio. Ni simple acumulación de capas. Ni pura yuxtaposición de piezas tomadas en préstamo. Y si un texto se da siempre una cierta representación de sus propias raíces. éstas no viven sino de esa representación, vale decir del hecho de no tocar nunca el suelo. Lo cual destruye sin duda su *esencia radical*, pero no la necesidad de su *función enraizante*. Decir que nunca se hace más que entrelazar las raíces hasta el infinito, constriñéndolas a enraizarse en raíces, a repasar por los mismos puntos, a que reduplicuen antiguas adherencias, a circular entre sus diferencias, a que se enrollen sobre sí mismas o se envuelvan recíprocamente, decir que un texto nunca es más que un *sistema de raíces*, es sin duda contradecir a la vez el concepto del sistema y el esquema de la raíz. Pero para no ser una pura apariencia, esta contradicción no cobra sentido de contradicción y no recibe su “ilegismo” sino por el hecho de ser pensada en una configuración finita -la historia de la

metafísica- tomada en el interior de un sistema de raíces que no termina en ella y que carece aún de nombre.

Ahora bien, la conciencia de sí del texto, el discurso circunscripto donde se articula la representación genealógica (por ejemplo aquella parte del “siglo XVIII” que Lévi-Strauss constituye al adscribirsele), sin confundirse con la genealogía misma, desempeña, precisamente por esta desviación, un papel organizador en la estructura del texto. Inclusive si se tuviera el derecho de hablar de ilusión retrospectiva, ésta no sería un accidente o un desecho teórico; se debería dar cuenta de su necesidad y de sus efectos positivos. Un texto tiene siempre varias edades, y la lectura debe tomar un partido con respecto a ellas. Y esta representación genealógica de sí es ya en sí misma representación de una representación de sí: lo que el “siglo XVIII francés”, ejemplo y si algo semejante existe, construía ya como procedencia o su propia presencia.

El juego de estas pertenencias, tan manifiesto en los textos de la antropología y de las “ciencias humanas”, ¿se produce por entero en el interior de una “historia de la metafísica”? ¿Fuerza en alguna parte su clausura? Tal es quizá el horizonte más vasto de los problemas que aquí serán apoyados en ciertos ejemplos. A los cuales se puede dar nombres propios: los sostenedores del discurso, Condillac, Rousseau, Lévi-Strauss; o nombres comunes: los conceptos de análisis, de génesis, de origen, de naturaleza; de cultura, de signo, de habla, de escritura, etc.; en fin el nombre común de nombre propio.

Indudablemente el *fonologismo* es, en el interior de la lingüística como de la metafísica, la exclusión o el rebajamiento de la escritura. Pero también es la autoridad acordada a una ciencia que se quiere considerar como el modelo de todas las ciencias llamadas humanas. En ambos sentidos el estructuralismo de Lévi-Strauss es un fonologismo. Lo que ya hemos aproximado en cuanto a los “modelos” de la lingüística y de la fonología nos impide delinear una antropología estructural sobre la cual ejerce una fascinación tan *declarada* la ciencia fonológica: por ejemplo en *Lenguaje y parentesco* al que habría que interrogar línea por línea.

“El nacimiento de la fonología ha trastornado esta situación. No sólo ha renovado las perspectivas lingüísticas; una transformación de esa amplitud no se limita a una disciplina particular. La fonología no puede dejar de desempeñar, frente a las ciencias sociales, el mismo papel renovador que la física nuclear, por ejemplo, ha cumplido respecto del conjunto de las ciencias exactas.” (p. 31.)

Si quisiéramos elaborar aquí la cuestión del *modelo*, habría que destacar todos los “como” y los “igual que” que puntúan la demostración, regulando y autorizando la analogía entre lo fonológico y lo sociológico, entre los fonemas y los términos de parentesco. “Analogía sorprendente”, nos dice, pero en la que el funcionamiento de los “como” nos muestra claramente que se trata allí de una muy segura pero muy pobre generalidad de leyes estructurales, que dominan sin duda los sistemas considerados, pero sin duda también

muchos otros, y sin privilegio: fonología ejemplar como el ejemplo en la serie y no como el modelo regulador. Pero en este terreno los problemas han sido planteados, articuladas las objeciones, y como el fonologismo *epistemológico* que erige una ciencia como patrón supone el fonologismo *lingüístico y metafísico* que eleva la voz por encima de la escritura, es a éste último al que intentaremos reconocer en primer término.

Porque Lévi-Strauss ha escrito sobre la escritura. Pocas páginas sin duda, pero en muchos aspectos notables: muy bellas y hechas para sorprender, enunciando bajo la forma de la paradoja y la modernidad el anatema que Occidente ha repetido obstinadamente, la exclusión por la cual éste se ha constituido y reconocido, desde el *Fedro* hasta el *Curso de lingüística general*.

Otra razón para releer a Lévi-Strauss: si, como ya lo hemos probado, no puede pensarse la escritura sin dejar de confiar, como en una evidencia sobreentendida, en todo el sistema de las diferencias entre la *physis* y su otro (la serie de sus “otros”: el arte, la técnica, la ley, la institución, la sociedad, la inmotivación, lo arbitrario, etc.) y en toda la conceptualidad que se le ordena, debe seguirse con la mayor atención la inquieta marcha de un científico que tanto en una etapa de su reflexión se funda sobre esta diferencia, como nos conduce a su punto de borradura: “La oposición entre naturaleza y cultura, sobre la que hemos insistido antes, hoy nos parece ofrecer un valor sobre todo metodológico.” Sin duda Lévi-Strauss nunca fue sino de un punto de borradura a otro. Ya *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), dominadas por el problema de la prohibición del incesto, sólo acreditaba la diferencia alrededor de una sutura. Con esto, una y otra sólo se volvían más enigmáticas. Y sería riesgoso decidir si la sutura -la prohibición del incesto- es una extraña excepción que se encontraría en el sistema transparente de la diferencia, un “hecho”, como dice Lévi-Strauss, con el cual “nos encontramos entonces confrontados” (p. 9); o al contrario, el origen de la diferencia entre naturaleza y cultura, la condición, fuera de sistema, del sistema de la diferencia. La condición no sería un “escándalo” salvo si se la quisiera comprender *dentro* del sistema del que, precisamente, es condición.

“Supongamos pues que todo lo que es universal, en el hombre, deriva del orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular. Nos hallamos entonces confrontados con un hecho o más bien un conjunto de hechos, que no está lejos, a la luz de las definiciones precedentes, de aparecer como un escándalo:... porque la prohibición del incesto presenta sin el menor equívoco, e indisolublemente reunidos, los dos caracteres donde hemos reconocido los atributos contradictorios de dos órdenes exclusivos: constituye una regla, pero una regla que, única entre todas las reglas sociales, posee al mismo tiempo un carácter de universalidad” (p. 9).

Pero el “escándalo” no había aparecido más que en un determinado momento del análisis; cuando, renunciando a un “análisis real” que nunca nos daría la diferencia entre

naturaleza y cultura, se pasaba a un “análisis ideal” que permite definir el “doble criterio de la norma y de la universalidad”. Es entonces a partir de la confianza depositada en la diferencia entre los dos análisis que el escándalo adquiriría sentido de escándalo. ¿Qué significaba esa confianza? Aparecía ante sí misma como el derecho del científico de utilizar los “instrumentos de método” cuyo “valor lógico” está anticipado, en estado de precipitación respecto del “objeto”, de la “verdad”, etc., a aquello con miras a lo cual opera la ciencia. Estas son las primeras palabras -o casi- de *Las estructuras...*

“... se comienza a comprender que la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad (diríamos hoy con mayor agrado: estado de naturaleza y estado de cultura), a falta de una significación histórica aceptable, presenta un valor que justifica plenamente su utilización, por la sociología moderna, como un instrumento de método” (p. 1).

Se ve: en cuanto al “valor metodológico” de los conceptos de naturaleza y cultura no hay evolución ni sobre todo arrepentimiento desde *Las estructuras...* hasta *El pensamiento salvaje*. Tampoco los hay sin duda en cuanto a ese concepto de instrumento de método: en *Las estructuras...* anuncia muy precisamente lo que, diez años después, nos será dicho del *bricolage*, de los instrumentos como “medios de a bordo”, conservados en virtud del principio de que “eso siempre puede servir”. “Como el *bricolage* sobre el plano técnico, la reflexión mítica puede alcanzar sobre el plano intelectual resultados brillantes e imprevistos. Recíprocamente, a menudo se ha notado el carácter mitopoético del *bricolage*” (p. 36). Faltaría, seguramente, preguntarse si el etnólogo se piensa como “ingeniero” o como *bricoleur*. *Lo crudo y lo cocido* se presenta como “el mito de la mitología” (Prefacio, p. 21).

Sin embargo, la cancelación de la frontera entre naturaleza y cultura no se produce por el mismo gesto desde *Las estructuras...* a *El pensamiento salvaje*. En el primer caso, se trata más bien de respetar la originalidad de una sutura escandalosa. En el segundo, de una reducción, por cuidado que ponga en no “disolver” la especificidad de lo que analiza:

“...no bastaría con haber reabsorbido humanidades particulares en una humanidad general; esta primera, empresa trae otras que Rousseau [cuya ‘clarividencia habitual’ acaba de alabar Lévi-Strauss] no habría admitido tan de buen grado y que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas” (pp. 357/358).

Conservando y anulando a la vez oposiciones conceptuales heredadas, este pensamiento se mantiene como el de de Saussure en los límites: a veces en el interior de una conceptualidad no criticada, a veces pesando sobre las clausuras y trabajando en su deconstrucción.

Finalmente, y esta última cita nos remite necesariamente a ello, ¿por qué Lévi-Strauss y Rousseau? Esta conjunción deberá justificarse progresivamente y desde el interior. Pero ya se sabe que Lévi-Strauss no sólo se siente de *acuerdo* con Jean-Jacques, su heredero por el corazón Y por lo que podría llamarse el afecto teórico. A menudo se presenta también como el discípulo moderno de Rousseau, lo lee como el *institutor* y no solamente como el profeta de la etnología moderna. Podrían citarse cien textos a la gloria de Rousseau. Recordemos no obstante, al final de *El totemismo en la actualidad*, ese capítulo sobre “El totemismo desde adentro”: “fervor militante”, “por la etnografía”, “clarividencia sorprendente” de Rousseau que, “más perspicaz que Bergson” e “inclusive antes del descubrimiento del totemismo” ha “penetrado en lo que abre la posibilidad del totemismo en general” (pp. 144 y sigs.), a saber:

1. La *piEDAD*, esa afección fundamental, tan primitiva como el amor de sí, y que nos une naturalmente a los demás: al hombre, por cierto, pero también a todo ser vivo.

2. La esencia *originariamente metafórica*, puesto que pasional, dice Rousseau, de nuestro *lenguaje*. Lo que autoriza aquí la interpretación de Lévi-Strauss es ese *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, del que más adelante intentaremos una lectura paciente: “Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones [y no las necesidades], sus primeras expresiones fueron tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer”. Es todavía en “El totemismo desde adentro” donde queda definido el segundo *Discurso* “el primer tratado de antropología general con que cuenta la literatura francesa. En términos casi modernos, Rousseau plantea allí el problema central de la antropología: el del pasaje de la naturaleza a la cultura” (p. 145). Pero he aquí el homenaje más sistemático: “Rousseau no se ha limitado a prever la etnología: la ha fundado. Primero de manera práctica, escribiendo ese *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* que plantea el problema de las relaciones entre naturaleza y cultura, y donde se puede ver el primer tratado de etnología general; y después sobre el plano teórico, distinguiendo con una claridad y una concisión admirables, el objeto propio del etnólogo de aquel del moralista y del historiador: “Cuando se quiere estudiar a los hombres, hay que mirar cerca de sí; pero para estudiar al hombre, hay que aprender a llevar la vista lejos; primero hay que observar las diferencias para descubrir las propiedades” (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*, cap. VIII).

Tenemos aquí, entonces, un rousseaunismo declarado y militante. Ello nos impone ya un problema muy general que orientará más o menos directamente todas nuestras lecturas: ¿en qué medida la pertenencia de Rousseau a la metafísica logocéntrica y a la filosofía de la presencia -pertenencia que ya hemos podido reconocer y cuya figura ejemplar tendremos que delinear- asigna límites a un discurso científico? ¿Necesariamente retiene ésta en su clausura la disciplina y la fidelidad rousseauniana de un etnólogo y de un teórico de la etnología moderna?

Si esta pregunta no bastara para encadenar el desarrollo que va a seguir a nuestro propósito inicial, quizá se debería volver:

1. a esa digresión sobre la violencia que *no sobreviene* de afuera, para sorprenderlo, a un lenguaje inocente, que padece la agresión de la escritura como el accidente de su mal, de su derrota y de su caducidad; sino violencia originaria de un lenguaje que es ya desde siempre una escritura. En ningún momento, pues, se rebatirá a Rousseau y a Lévi-Strauss cuando ligan el poder de la escritura al ejercicio de la violencia. Pero radicalizando este tema, dejando de considerar esta violencia como *derivada* respecto de un habla naturalmente inocente, se hace cambiar todo el sentido de una proposición -la unidad de la violencia y de la escritura- a la que es preciso entonces cuidarse de abstraer y aislar.

2. a esa otra elipsis sobre la metafísica o la onto-teología del logos (por excelencia en su momento hegeliano) como esfuerzo impotente y onírico de dominar la ausencia reduciendo la metáfora en la parusía absoluta del sentido. Elipsis sobre la escritura originaria en el lenguaje como irreductibilidad de la metáfora, que es necesario pensar aquí en su posibilidad y más acá de su repetición retórica. Ausencia irremediable del nombre propio. Rousseau sin duda creía en un lenguaje que se iniciaba en la figura, pero no creía menos, lo veremos suficientemente, en un progreso hacia el sentido propio. “El lenguaje figurado fue el primero en nacer”, dice, pero para agregar: “el sentido propio fue el último en encontrarse” (*Ensayo*). Es a esta escatología de lo *propio* (prope, proprius, proximidad consigo, presencia consigo, propiedad, limpieza [propreté] que planteamos la cuestión del grafein.

1. La guerra de los nombres propios

Pero, ¿cómo distinguir por escrito un hombre a quien se nombra de un hombre a quien se llama? Es realmente un equívoco que hubiera resuelto el punto vocativo.

Ensayo sobre el origen de las lenguas.

Vuelta, desde *Tristes tropiques* al *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, de la *Lección de escritura* dada a la lección de escritura rehusada por quien tenía “vergüenza de divertirse” con las “simplezas” de la escritura en un tratado sobre la educación, nuestra pregunta quizá quede mejor delimitada: ¿dicen ambos la misma cosa? ¿Hacen la misma cosa?

En esos *Tristes tropiques* que a la vez son *Confesiones* y una especie de suplemento al *Supplément au voyage du Bougainville*, la “Leçon d’écriture” marca un episodio de lo que podría llamarse la guerra etnológica, el enfrentamiento esencial que abre la comunicación

entre los pueblos y las culturas, aun cuando esa comunicación no se practique bajo el signo de la opresión colonial o misionera. Toda la “Leçon d’écriture” está recitada en el registro de la violencia contenida o diferida, violencia a veces sorda, pero siempre oprimente y gravosa. Y que pesa en diversos lugares y momentos de la *relación*: en el relato de Lévi-Strauss como en la relación entre individuos y grupos, entre culturas o en el interior de la misma comunidad. ¿Qué puede significar la relación con la escritura en estas diversas instancias de la violencia?

Penetración entre los Nambikwara. Afecto del etnólogo por aquellos a quienes ha consagrado, se sabe, una de sus tesis, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* (1948). Penetración, entonces, en el “mundo perdido” de los Nambikwara, “pequeña banda de indígenas nómades que están entre *los más primitivos* que puedan encontrarse en el mundo” sobre “un territorio grande como Francia”, atravesado por una *picada* (pista grosera cuyo “trazado” [«tracé»] es casi “indiscernible de la maleza”: sería preciso meditar en conjunto la posibilidad de la ruta y de la diferencia como escritura, la historia de la escritura y la historia de la ruta, de la ruptura, de la *via rupta*, de la vía rota, franqueada, *fracta*, del espacio de reversibilidad y de repetición trazado [tracé] por la apertura, la separación y el espaciamiento violento de la naturaleza, de la selva natural, virgen, salvaje. La *silva* es salvaje, la *via rupta* se escribe, se discierne, se inscribe violentamente como diferencia, como forma impuesta en la *hylé*, en la foresta, en la madera como materia: es difícil imaginar que el acceso a la posibilidad de los trazados [tracés] camineros no sea al mismo tiempo acceso a la escritura). El territorio de los Nambikwara está atravesado por la línea de una picada autóctona. Pero también por otra *línea*, esta vez importada

Hilo de una línea telefónica abandonada, “vuelta inútil ni bien colocada” y que “se distiende sobre postes que no se reemplazan cuando caen podridos, víctimas de las termitas o de los indios que toman el zumbido característico de una línea telegráfica por el de una colmena de abejas silvestres trabajando”.

Los Nambikwara, cuyo hostigamiento y crueldad -presunta o no- son muy temidos por el personal de la línea, “retrotraen al observador a lo que de buen grado tomaría -pero erróneamente- por una infancia de la humanidad”. Lévi-Strauss describe el tipo biológico y cultural de esa población cuyas técnicas, economía, instituciones y estructuras de parentesco, por primarias que sean, les conceden por cierto un lugar de derecho dentro del género humano, dentro de la sociedad llamada humana y del “estado de cultura”. Hablan y prohíben el incesto. “Todos eran parientes entre sí, los Nambikwara desposaban con preferencia una sobrina de la especie llamada *cruzada* por los etnólogos; hija de la hermana del padre o del hermano de la madre.” Otra razón para no dejarse apresar por la apariencia y para no creer aquí que se asiste a una “infancia de la humanidad”: la estructura de la lengua. Y sobre todo su *uso*. Los Nambikwara utilizan varios dialectos, varios sistemas según las situaciones. Y es aquí que interviene un fenómeno que puede llamarse groseramente “lingüístico” y que deberá interesarnos ante todo. Se trata de un *hecho* que no tendremos los medios de interpretar mas allá de sus condiciones generales de posibilidad,

de su *a priori*; cuyas causas fácticas y empíricas -tal como operan en esta situación determinada- nos escapan, y que por otra parte no constituyen el objeto de ninguna pregunta por parte de Lévi-Strauss, que se contenta aquí con comprobar. Ese hecho interesa a lo que hemos adelantado sobre la esencia o sobre la energía del grafein como borradura originaria del nombre propio. Existe escritura desde que se tacha el nombre propio dentro de un sistema, existe "sujeto" ni bien se produce esa obliteración, de lo propio, es decir desde la aparición de lo propio y a partir de la alborada del lenguaje. Esta proposición es de esencia universal y se la puede producir *a priori*- Cómo se pasa después de ese *a priori* a la determinación de los hechos empíricos, es una pregunta a la cual aquí no se puede responder en general. En primer término porque, por definición, no hay respuesta general a una pregunta de esta forma.

Al encuentro de tal *hecho*, entonces, vamos aquí. No se trata de la borradura estructural de lo que creemos ser nuestros nombres propios; no se trata de la obliteración que, paradójicamente, constituye la legibilidad originaria de eso mismo que ella tacha, sino de una prohibición que pesa como sobreimpresión, en ciertas sociedades, sobre el uso del nombre propio: "El empleo del nombre propio está prohibido entre ellos", anota Lévi-Strauss.

Antes de aproximarnos a ella, señalemos que esta prohibición es necesariamente derivada respecto de la tachadura constituyente del nombre propio en lo que hemos denominado la archi-escritura, vale decir en el juego de la diferencia. Porque los nombres propios ya no son más nombres propios, porque su producción es su obliteración, porque la tachadura y la imposición de la letra son originarias, porque no sobrevienen en una inscripción propia; porque el nombre propio nunca ha sido, como apelación única reservada a la presencia de un ser único, más que el mito de origen de una legibilidad transparente y presente bajo la obliteración; porque el nombre propio nunca ha sido posible sino por su funcionamiento en una clasificación y por ende dentro de un sistema de diferencias, dentro de una escritura que retiene las huellas [traces] de diferencia, ha sido posible la prohibición, ha podido jugar, y eventualmente ser transgredida, como vamos a verlo. Transgredida, vale decir restituida a la obliteración y a la no-propiedad de origen.

Esto concuerda por otra parte estrictamente con una intención de Lévi-Strauss. En "Universalización y particularización" (*El pensamiento salvaje*, cap. VI) se demuestra que "no se nombra jamás, se clasifica al otro... o uno se clasifica a sí mismo". Demostración anclada en algunos ejemplos de prohibiciones que afectan aquí o allá el uso de los nombres propios. Sería sin duda necesario distinguir cuidadosamente la necesidad esencial de la desaparición del nombre propio y la prohibición determinada que eventual y ulteriormente puede añadirsele o articularse con ella. La no-prohibición tanto como la prohibición presupone la obliteración fundamental. La no-prohibición, la conciencia o la exhibición del nombre propio, no hace más que restituir o descubrir una impropiedad esencial e irremediable. Cuando dentro de la *conciencia* el nombre *se dice* propio, ya se clasifica y se oblitera *al llamarse*. No es más que un nombre que presuntamente *se dice* propio.

Si se deja de entender la escritura en su sentido estricto de notación lineal y fonética, debe poder decirse que toda sociedad capaz de producir, vale decir de obliterar sus nombres propios y de valerse de la diferencia clasificatoria practica la escritura en general. A la

expresión de “sociedad sin escritura” no correspondería entonces ninguna realidad ni ningún concepto. Esa expresión pertenece al onirismo etnocéntrico, que abusa del concepto vulgar, es decir etnocéntrico, de la escritura. El desprecio por la escritura, señálemoslo al pasar, se acomoda muy bien a ese etnocentrismo. Allí no hay sino una paradoja aparente, una de esas contradicciones donde se profiere y se cumple un deseo perfectamente coherente. Por un solo y mismo gesto se desprecia la escritura (alfabética), instrumento servil de un habla que sueña su plenitud y su presencia consigo, y se rehúsa la dignidad de escritura a los signos no alfabéticos. Hemos advertido este gesto en Rousseau y en de Saussure.

Los Nambikwara -el *sujeto* de la “Leçon d’écriture”- serían entonces uno de esos pueblos sin escritura. Ellos no disponen de lo que *nosotros* llamamos la escritura en el sentido corriente. En todo caso, es lo que nos dice Lévi-Strauss: “Se duda que los nambikwara sepan escribir”. En seguida, esta incapacidad será pensada, dentro del orden ético-político, como una inocencia y una no-violencia interrumpidas por la efracción occidental y la “Lección de escritura”. Asistiremos a esa escena. Tengamos un poco de paciencia todavía.

¿Cómo se rehusará a los Nambikwara el acceso a la escritura en general si no determinando a ésta según un modelo? Más tarde nos preguntaremos, confrontando varios textos de Lévi-Strauss, hasta qué punto es legítimo no llamar escritura esos “punteados” y “zigzags” sobre las calabazas, tan brevemente evocadas en *Tristes tropiques*. Pero sobre todo, ¿cómo rehusar la práctica de la escritura en general a una sociedad capaz de obliterar lo propio, es decir a una sociedad violenta? Porque la escritura, obliteración de lo propio clasificado en el juego de la diferencia, es la violencia originaria misma: pura imposibilidad del “punto vocativo”, imposible pureza del punto de vocación. No se puede borrar el “equívoco” que Rousseau anhelaba que fuese “suprimido” por el “punto vocativo”. Porque la existencia de semejante punto dentro de algún código de puntuación no cambiaría para nada el problema. La muerte de la apelación absolutamente propia, que reconoce dentro de un lenguaje a lo otro como otro puro, que lo invoca como lo que es, es la muerte del idioma puro reservado a lo único. Anterior a la eventualidad de la violencia en sentido corriente y derivado, aquella de que hablará la “Leçon d’écriture”, ahí está, como el espacio de su posibilidad, la violencia de la archi-escritura, la violencia de la diferencia, de la clasificación y del sistema de las apelaciones. Antes de delinear la estructura de esta implicación, leamos la escena de los nombres propios; con otra escena, que de inmediato leeremos, es una preparación indispensable para la “Leçon d’écriture”. De ella está separada por un capítulo y otra escena: “En famille”. Y se la describe en el capítulo XXVI, “Sur la ligne”.

“Par fáciles que fuesen los Nambikwara -indiferentes a la presencia del etnógrafo, a su libreta de notas y a su aparato fotográfico- el trabajo era complicado por razones lingüísticas. Primeramente, el empleo de los nombres propios está prohibido entre ellos; para identificar a las personas, había que seguir el uso de las gentes de la línea, es decir convenir con los indígenas nombres prestados por medio de los cuales se los designaría. Ya sea nombres portugueses como Julio, José

María, Luiza; o bien sobrenombres: *Lebre* (liebre) , *Assucar* (azúcar). Inclusive he conocido a uno a quien Rondon, o alguno de sus compañeros, había bautizado Cavaignac a causa de su perilla, rara entre los indios, que son generalmente lampiños. Un día que yo jugaba con un grupo de niños, una de las chiquilinas fue golpeada por una camarada, vino a refugiarse junto a mí y se puso, con gran misterio, a murmurarme algo al oído, que no comprendí, y que estuve obligado a repetir varias veces, de modo que la adversaria descubrió la artimaña y, manifiestamente furiosa, se acercó a su vez para librar lo que pareció un secreto solemne; después de algunas vacilaciones y preguntas, la interpretación del incidente no dejó lugar a dudas. La primera chiquilina había venido, por venganza, a darme el nombre de su enemiga, y cuando ésta se percató de ello, comunicó el nombre de la otra, a guisa de represalia. A partir de ese momento fue muy fácil, aunque poco escrupuloso, excitar a los niños unos contra otros y obtener todos sus nombres. Tras lo cual, creada de ese modo una pequeña complicidad, me dieron sin demasiada dificultad los nombres de los adultos. Cuando éstos comprendieron nuestros conciliábulos, los niños fueron reprendidos, y la fuente de mis informaciones se agotó.

No podemos entrar aquí en las dificultades de una deducción empírica de esta prohibición, pero se sabe *a priori* que los “nombres propios” cuya interdicción y revelación describe aquí Lévi-Strauss no son nombres propios. La expresión “nombre propio” es impropia, por las mismas razones que recordará *El pensamiento salvaje*. Lo que sella la prohibición es el acto que profiere lo que *funciona* como nombre propio. Y esta función es la conciencia misma. El nombre propio en sentido corriente, en el sentido de la conciencia, no es (diríamos “en verdad” si aquí no debiéramos desconfiar de esa palabra) más que designación de pertenencia y clasificación lingüístico-social. El levantamiento de la prohibición, el gran juego de la denuncia y la gran exhibición de lo “propio” (aquí se trata, señálemoslo, de un acto de guerra, y mucho habría que decir sobre el hecho de que sean chiquilinas quienes se libran a ese juego y a esas hostilidades) consisten no en revelar nombres propios, sino en rasgar el velo que oculta una clasificación y una pertenencia, la inscripción en un sistema de diferencias lingüístico-sociales.

Lo que ocultaban los nambikwara, lo que exponen las niñas en la transgresión, no son más idiomas absolutos, ya son especies de nombres comunes investidos, “abstractos”, si es cierto que los “sistemas de apelaciones comportan también sus ‘abstractos’”, como puede leerse en *El pensamiento salvaje* (p. 265).

El concepto de nombre propio, tal como Lévi-Strauss lo utiliza sin problematizarlo en *Tristes tropiques*, está entonces lejos de ser simple y manejable. Pasa lo mismo, por lo tanto, con los conceptos de violencia, de astucia, de perfidia o de opresión que puntuarán un poco más adelante la “Leçon d’écriture”. Ya se ha podido comprobar que la violencia, aquí, no sobreviene de una sola vez, a partir de una inocencia original cuya desnudez sería *sorprendida*, en el momento en que se viola el secreto de los nombres que presuntamente *se dicen* propios. La estructura de la violencia es compleja y su posibilidad –la escritura- no lo es menos.

Había en efecto una primera violencia en nombrar. Nombrar, dar los nombres que eventualmente estaría prohibido pronunciar, tal es la violencia originaria del lenguaje que consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo absoluto. Pensar lo único *dentro* del sistema, inscribirlo en él, tal es el gesto de la archiescritura: archi-violencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo, pérdida en verdad de lo que nunca ha tenido lugar, de una presencia consigo que nunca ha sido dada sino soñada y desde un principio desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición. A partir de esta archi-violencia, prohibida y por ende confirmada por una segunda violencia reparadora, protectora, que instituye la “moral”, que prescribe la ocultación de la escritura, la borratura y la obliteración del nombre que presuntamente se dice propio que ya dividía lo propio, una tercera violencia puede *eventualmente* surgir o no surgir (posibilidad empírica) en lo que corrientemente se llama el mal, la guerra, la indiscreción, la violación: que consisten en revelar por efracción el nombre que presuntamente se dice propio, vale decir la violencia originaria que ha privado a lo propio de su propiedad y de su limpieza [propreté]. Tercera violencia de reflexión, podríamos decir, que desnuda la no-identidad nativa, la clasificación como desnaturalización de lo propio, y la identidad como momento abstracto del concepto. En este nivel terciario, el de la conciencia empírica, es que deberían sin duda situarse el concepto común de violencia (el sistema de la ley moral y de la transgresión) cuya posibilidad se mantiene todavía impensada. La escena de los nombres propios está escrita en ese nivel; y más tarde la lección de escritura.

Esta última violencia es tanto más compleja en su estructura cuanto remite a la vez a las dos capas inferiores de la archi-violencia y de la ley. Revela en efecto la primera nominación que era ya una expropiación, pero también desnuda lo que desde entonces hacía función de propio, lo que presuntamente se dice propio, sustituto de lo propio diferido, *percibido* por la *conciencia social y moral* como lo propio, el sello tranquilizador de la identidad consigo, el secreto.

Violencia empírica, guerra en el sentido corriente (astucia y perfidia de las niñas, astucia y perfidia *aparentes* de las niñas, pues el etnólogo las absolverá ofreciéndose como el verdadero y único culpable; astucia y perfidia del jefe indio que representa la comedia de la escritura, astucia y perfidia *aparentes* del jefe indio que toma en préstamo todos sus recursos del intruso occidental) que Lévi-Strauss piensa siempre como un *accidente*. Sobrevendría en un terreno de inocencia, dentro de un, “estado de cultura” cuya bondad natural todavía no se hubiera degradado.

Esta hipótesis, que verificará la “Leçon d’écriture”, está sostenida por dos indicios de apariencia anecdótica que pertenecen al decorado de la representación por venir. Anuncian la gran puesta en escena de la Lección y hacen que el arte de la composición brille en ese relato de viaje. Según la tradición del siglo XVIII, la anécdota, la página de confesiones, el fragmento de diario están sabiamente dispuestos, calculados con miras a una demostración filosófica sobre las relaciones entre naturaleza y sociedad, sociedad ideal y sociedad real, vale decir, lo más frecuente, entre la *otra* sociedad y nuestra *sociedad*.

¿Cuál es el primer indicio? La guerra de los nombres propios sigue a la llegada del extranjero y uno no se sorprenderá por ello. Nace en presencia y aun de la presencia del

etnógrafo que viene a turbar el orden y la paz natural, la complicidad que liga pacíficamente la buena sociedad consigo misma dentro de su juego. No sólo la gente de la línea ha impuesto a los indígenas sobrenombres ridículos, obligándolos a asumirlos desde adentro (liebre, azúcar, Cavaignac) sino que es la irrupción etnográfica quien rompe el secreto de los nombres propios y la inocente complicidad que regula el juego de las niñas. El etnólogo es quien viola un espacio virginal tan seguramente connotado por la escena de un juego y de un juego de niñas. La simple presencia del extranjero, la sola apertura de su ojo no puede dejar de provocar una violación: el *a parte*, el secreto murmurado al oído, los desplazamientos sucesivos de la “artimaña”; la aceleración, la precipitación, una cierta algazara creciente en el movimiento antes de la recaída que sigue a la falta consumada, cuando la “fuente” se “agota”, todo eso hace pensar en una danza, en una fiesta así como en una guerra.

Por tanto, la simple presencia del mirón es una violación. En primer término violación pura: un extranjero silencioso asiste, inmóvil, a un juego de niñas. Que una de ellas haya “golpeado” a una “camarada”, no constituye todavía una auténtica violencia. Ninguna integridad ha sido lastimada. La violencia no aparece sino en el momento en que se puede abrir a la efracción la intimidad de los nombres propios. Y es posible sólo en el momento en que el espacio está trabajado, reorientado por la mirada del extranjero. El ojo del otro llama los nombres propios, los deletrea, hace caer la interdicción que los vestía.

El etnógrafo se contenta en principio con ver. Mirada apoyada y presencia muda. Después las cosas se complican, se vuelven más tortuosas, más laberínticas, cuando se presta al juego de la ruptura del juego, cuando presta oídos y entabla una primera complicidad con la víctima que también es la tramposa. Finalmente, porque lo que cuenta son los nombres de los adultos (es decir quizá los epónimos, y entonces sólo se violaría el secreto del lugar donde los nombres son atribuidos), la denuncia última no puede privarse de la intervención activa del extranjero. Quien por otra parte la reivindica y se acusa de ella. El ha visto, luego oído, pero pasivo ante lo que sin embargo ya sabía provocar esperaba todavía los nombres maestros. La violación no estaba consumada, el fondo desnudo de lo propio se reservaba todavía. Como no se puede, o más bien no se debe incriminar a las niñas inocentes, la violación se llevará a cabo por medio de la intrusión desde entonces activa, pérfida, astuta, del extranjero que luego de haber visto y oído va ahora a “excitar” a las niñas, a desatar las lenguas y a hacerse entregar los nombres preciosos: los de los adultos (la tesis nos dice que sólo “los adultos poseen un nombre que les es propio”, p. 39). Con mala conciencia, seguramente, y esa piedad que Rousseau decía nos une al más extranjero de los extranjeros. Releamos ahora el *mea culpa*, la confesión del etnólogo que carga sobre sí toda la responsabilidad de una violación que lo ha satisfecho. Luego de haberse *entregado* unas a otras las chiquilinas han *entregado* a los adultos.

“La primera chiquilina había venido, por venganza, a darme el nombre de su enemiga, y cuando ésta se percató de ello, comunicó el nombre de la otra, a guisa de represalia. A partir de ese momento fue muy fácil, aunque poco escrupuloso, excitar a las niñas unas contra otras y obtener todos sus nombres. Tras lo cual,

creada de ese modo una pequeña complicidad, me dieron sin demasiada dificultad los nombres de los adultos.”

El verdadero culpable no será castigado, cosa que impone a su falta el sello de lo irremediable: “Cuando éstos comprendieron nuestros conciliábulos, las niñas fueron reprendidas, y la fuente de mis informaciones se agotó”.

Se sospechó ya -y todos los textos de Lévi-Strauss lo confirmarían- que la crítica al etnocentrismo, tema tan caro al autor de *Tristes tropiques* tiene frecuentemente por función constituir al otro en modelo de la bondad original y natural, acusarse y humillarse, exhibir su ser-inaceptable en un espejo contra-etnocéntrico. Esa humildad de quien se sabe “inaceptable”, ese remordimiento que produce la etnografía, los habría enseñado Rousseau al etnólogo moderno. Al menos es lo que se nos dice en la conferencia de Ginebra:

En verdad, yo no soy ‘yo’, sino el más débil, el más humilde de los ‘otros’. Tal es el descubrimiento de las *Confesiones*. ¿El etnólogo escribe otra cosa que confesiones? Primero en su nombre, como lo he mostrado, ya que es el móvil de su vocación y de su obra; y dentro de esa obra misma, en nombre de su sociedad, que por medio del etnólogo, su emisario, se elige otras sociedades, otras civilizaciones, y precisamente las más débiles y las más humildes; pero para verificar hasta qué punto ella misma es ‘inaceptable’...” (p. 245).

Sin hablar del punto de ventaja ganado así por quien conduce esa operación en su terreno, aquí se vuelve a encontrar un gesto heredado del siglo XVIII, de un cierto siglo XVIII en todo caso, puesto que ya se comenzaba a desconfiar de ese ejercicio, aquí o allá. Los pueblos no-europeos no sólo son estudiados como el índice de una buena naturaleza enterrada, de un suelo nativo recubierto, de un “grado cero” con relación al cual se podría delinear la estructura, el devenir y, sobre todo la degradación de nuestra sociedad y de nuestra cultura. Como siempre, esa arqueología es también una teleología y una escatología; sueño de una presencia plena e inmediata que cierra la historia, transparencia e indivisión de una parusía, supresión de la contradicción y de la diferencia. La misión del etnólogo, tal como Rousseau se la habría asignado, consiste en trabajar para ese advenimiento. Eventualmente contra la filosofía que “sólo” habría buscado “excitar” los “antagonismos” entre el “yo y el otro”. Que no se nos acuse aquí de forzar las palabras y las cosas. Más bien leamos. Siempre en la conferencia de Ginebra, aunque se encontrarían otros cien textos similares:

“La revolución rusioniana, preformando e iniciando la revolución etnológica, consiste en rehusar identificaciones obligadas, ya sea la de una cultura a *esta* cultura, o la de un individuo, miembro de una cultura, con un personaje o con una función social, que esta misma cultura busca imponerle. En ambos casos la cultura, o el individuo, reivindican el derecho a una identificación libre, que no puede realizarse sino *más allá* del hombre: con todo lo que vive y por tanto sufre; y también *más acá* de la función o del personaje; con un ser, ya no elaborado, sino dado. Entonces, el yo y el otro, liberados de un antagonismo que la filosofía sólo buscaba, excitar, recuperan su unidad. Una alianza original, finalmente renovada, les permite fundar conjuntamente el *nosotros* contra el *él*, vale decir contra una sociedad enemiga del hombre, y que el hombre se siente tanto mejor dispuesto a recusar cuanto que Rousseau, con su ejemplo, le enseña cómo eludir las insoportables contradicciones de la vida civilizada. Puesto que si es verdad que la naturaleza ha expulsado al hombre, y que la sociedad persiste en oprimirlo, el hombre al menos puede invertir para ventaja suya los polos del dilema, *e indagar la sociedad de la naturaleza para meditar en ella sobre la naturaleza de la sociedad*. He aquí, me parece, el indisoluble mensaje del *Contrato social*, de las *Cartas sobre botánica* y de las *Rêveries*.”

En “Un vasito de ron”, una severa crítica a Diderot y una glorificación de Rousseau (“el más etnógrafo de los filósofos ... nuestro maestro ... nuestro hermano, hacia quien hemos demostrado tanta ingratitud, pero a quien podría haberse dedicado cada página de este libro si el homenaje no hubiera sido indigno de su gran memoria”), concluyen así: “...La única cuestión es saber si esos males son en sí mismos inherentes al estado [de sociedad]. Detrás de los abusos y los crímenes, se indagará entonces la base inmovible de la sociedad humana”.

Se empobrecería el pensamiento tan diverso de Lévi-Strauss si no se recordase aquí con insistencia lo que no agotan ese designio y esa motivación. No obstante, ambas hacen más que connotar el trabajo científico, lo marcan con profundidad en su mismo contenido. Habíamos anunciado un segundo indicio. Los Nambikscara, entre quienes la “Leçon d’écriture” va a desplegar su escena, entre quienes el mal va a insinuarse con la intrusión de la escritura llegada de *afuera* (ezvyen, decía ya el *Fedro*, recordamos), los Nambikwara, que no saben escribir, se nos dice, son *buenos*. Quienes, jesuitas, misioneros, protestantes, etnólogos norteamericanos, técnicos de la línea, han creído percibir violencia u odio entre los nambikwara no sólo se han engañado sino que probablemente han proyectado sobre ellos su propia maldad. E incluso provocado el mal que luego han creído o querido percibir. Leamos aún el final del capítulo XVII titulado, siempre con igual arte, “En famille”. Ese pasaje precede inmediatamente a la “Leçon d’écriture” y, en cierto modo, le es indispensable. Confirmemos ante todo lo que es obvio: si no suscribimos las declaraciones de Lévi-Strauss en cuanto a la inocencia y la bondad de los nambikwara, en cuanto a su “inmensa gentileza”, “la más verídica expresión de la ternura humana”, etc., más que asignándoles una situación de legitimidad muy empírica, derivada y relativa, teniéndolas por las descripciones de las afecciones empíricas del *sujeto* de ese capítulo -los nambikwara tanto como el autor-, si no suscribimos entonces esas declaraciones más que a

título de la *relación empírica*, no se desprende que demos fe a las descripciones moralizantes del etnógrafo norteamericano que, a la inversa, deplora el odio, la hurañía y la incivildad de los indígenas. En realidad ambas relaciones se oponen simétricamente, tienen la misma medida, y se ordenan en torno a un solo y mismo eje. Luego de citar la publicación de un colega extranjero, muy severo con los Nambikwara, con su complacencia ante la enfermedad, la suciedad, la miseria, con su descortesía, su carácter rencoroso y desconfiado, Lévi-Strauss prosigue:

“En cuanto a mí, que tos he conocido en una época en que las enfermedades introducidas por el hombre blanco ya los habían diezmado, pero en la que -desde las tentativas siempre muy humanas de Rondon- nadie se había empeñado en someterlos, quisiera olvidar esa descripción acongojante y conservar en la memoria nada más que este cuadro recuperado de mis anotadores donde una noche he garabateado al resplandor de mi linterna: En la sábana oscura brillan los fuegos del campamento. En torno la hoguera, única protección contra el frío que descende, detrás de la frágil mampara de palmas y ramajes apresuradamente plantada en el suelo del lado de donde se teme el viento o la lluvia; junto a las banastas colmadas con los pobres objetos que constituyen toda una riqueza terrestre; acostados sobre la tierra que se extiende en los alrededores, frecuentada por otras bandas igualmente hostiles y espantadizas, los esposos, estrechamente enlazados, se perciben uno para el otro como el sostén, el consuelo, el único auxilio contra las dificultades cotidianas y la melancolía soñadora que, de tiempo en tiempo, invade el alma nambikwara. El visitante que por vez primera acampa en el monte con los indios, se siente arrebatado de angustia y piedad ante el espectáculo de esa humanidad tan totalmente desvalida; aplastada, parece, contra el suelo de una tierra hostil por algún implacable cataclismo; desnuda, tiritando junto a fuegos vacilantes. Circula tanteando entre los matorrales, evitando tropezar con una mano, un brazo, un torso, cuyos cálidos reflejos se adivinan al resplandor de los fuegos. Pero esa miseria está animada por cuchicheos y risas. Las parejas se estrechan como en la nostalgia de una unidad perdida: las caricias no se interrumpen al paso del extranjero. En todos se adivina una inmensa gentileza, una profunda despreocupación, una ingenua y encantadora satisfacción animal y, reuniendo esos sentimientos diversos, algo así como la expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana.”

La “*Legon d’écriture*” sigue a esta descripción que ciertamente se puede leer por lo que dice ser desde un comienzo: página de “anotador” garabateada una noche al resplandor de la linterna. Sería de otro modo si esa conmovedora pintura debiese pertenecer a un discurso etnológico. Instala sin embargo indiscutiblemente una premisa -la bondad o inocencia de los Nambikwara- indispensable para la demostración que seguirá, de la intrusión conjunta de la violencia y de la escritura. Allí es donde entre la confesión etnográfica y el discurso teórico del etnólogo debe observarse una rigurosa frontera. La diferencia entre lo empírico y lo esencial debe continuar haciendo valer sus derechos.

Es sabido que Lévi-Strauss tiene pajarabras muy duras para las filosofías que han abierto el pensamiento a esta diferencia y que son, con frecuencia, filosofía de la conciencia, del cogito en el sentido cartesiano o husserliano. Palabras muy duras también para el *Essai sur les données immédiates de la conscience* que Lévi-Strauss reprocha a sus antiguos maestros meditar en demasía, en lugar de estudiar el *Curso de lingüística general* de de Saussure. Ahora bien, sea lo que fuere que se pensase en el fondo de las filosofías así incriminadas o ridiculizadas (y de las que aquí no hablaremos salvo para subrayar que sólo están evocadas en sus espectros, como los que frecuentan a veces los manuales, los trozos escogidos o los rumores), debe reconocerse que la diferencia entre el afecto empírico y la estructura de esencia servía allí de regla principal. Ni Descartes ni Husserl hubieran jamás dejado entender que tenían por verdad científica a una modificación empírica de su relación con el mundo o con el prójimo, ni por premisa de un silogismo a la calidad de una emoción. Jamás en las *Regulae* se pasa de la verdad fenomenológicamente irrecusable del “veo amarillo” al juicio “el mundo es amarillo”. No prosigamos en esta dirección. Nunca, en todo caso, un filósofo riguroso de la conciencia hubiera concluido con tanta rapidez la bondad radical y la inocencia virginal de los nambikwara sobre la fe de un relato empírico. Desde el punto de vista de la ciencia etnológica, ese relato es tan sorprendente como podía ser “acongojante”, la palabra es de Lévi-Strauss, la del malvado etnólogo norteamericano. Sorprendente, esa afirmación incondicionada de la bondad radical de los Nambikwara, en la pluma de un etnólogo que opone a los fantasmas exangües de los filósofos de la conciencia y de la ‘intuición los que han sido sus únicos auténticos maestros: Marx y Freud, si debe creerse al comienzo de *Tristes tropiques*.

Todos los pensadores clasificados de prisa, al comienzo de este libro, bajo el título de la metafísica, de la fenomenología y del existencialismo, no se reconocerían con los rasgos que se les han prestado. Esto es obvio. Pero uno se equivocaría concluyendo que, en compensación, los discursos escritos bajo su signo -y en particular los capítulos que nos ocupan- hubieran satisfecho a Marx y a Freud. Que en general pedían comprender cuando se les hablaba de “inmensa gentileza”, de “profunda despreocupación”, de “ingenua y encantadora satisfacción animal” y de “algo así como la expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana”. Que pedían comprender y sin duda no hubieran entendido a qué se podía hacer alusión precisamente bajo el nombre de la “alianza original, finalmente renovada”, que permite “fundar conjuntamente el *nosotros* contra el *él*” (ya citado). o bajo el nombre de “esa estructura regular y- como cristalina, de la cual las sociedades primitivas mejor conservadas nos enseñan que no es contradictoria con la humanidad” (*Leçon inaugurale au Collège de France* [trad. esp. *Elogio de la antropología*, Pasado y Presente, 1968. N. del T.]).

En todo ese sistema de parentesco filosófico y de reivindicación genealógica, el menos sorprendido de todos no hubiera sido Rousseau, sin duda. ¿No habría pedido que se lo dejara vivir en paz con los filósofos de la conciencia y del sentimiento interior, en paz con ese cogito sensible, con esa voz interior que como es sabido él creía que no mentía nunca? Poner de acuerdo en sí a Rousseau, Marx y Freud es una tarea difícil. Ponerlos de acuerdo entre sí, en el rigor sistemático del concepto, ¿acaso es posible?

2. La escritura y la explotación del hombre por el hombre

Sin completar nunca su proyecto, el *bricoleur* siempre pone algo de sí en él.

El pensamiento salvaje.

Su sistema quizás sea falso; pero al desarrollarlo, se ha pintado a sí mismo de verdad.

J- J. J. ROUSSEAU, *Dialogues.*

Abramos finalmente la “Leçon d’écriture”. Si prestamos semejante atención a ese capítulo no es para abusar de un diario de viaje y de lo que se podría considerar como la expresión menos científica de un pensamiento. Por una parte, se vuelve a encontrar en otros escritos, bajo otra forma y más o menos dispersados, todos los temas de la teoría sistemática de la escritura presentada por primera vez en *Tristes tropiques*. Por otra parte, el propio contenido teórico está expuesto ampliamente en esa obra, más ampliamente que en cualquier otro lugar, como comentario a un “extraordinario incidente”. Este incidente está también referido en los mismos términos al comienzo de la tesis sobre los Nambikwara, siete años anterior a *Tristes tropiques*. En fin, sólo en *Tristes tropiques* el sistema se articula de la manera más rigurosa y completa. Las premisas indispensables, a saber la naturaleza del organismo sometido a la agresión de la escritura, en ningún lugar son más explícitas. Por eso hemos seguido con amplitud la descripción de la inocencia nambikwara. Sólo una comunidad inocente, sólo una comunidad de dimensiones reducidas (lema rusoniano que pronto se precisará), sólo una microsociedad de no-violencia y de franqueza en la que todos los miembros pueden estar directamente al alcance de la alocución inmediata y transparente, “cristalina”, plenamente presente consigo en su habla viva, sólo tal comunidad puede padecer, como la sorpresa de una agresión procedente *del afuera*, la insinuación de la escritura, la infiltración de su “astucia” y de su “perfidia”. Sólo tal comunidad puede importar *del extranjero* “la explotación del hombre por el hombre”. La Lección es pues completa: en los textos ulteriores las conclusiones teóricas del incidente serán presentadas sin las premisas concretas, la inocencia original estará implicada *pero no expuesta*. En el texto anterior, la tesis sobre las Nambikwara, se refiere el incidente pero sin que dé lugar, como en *Tristes tropiques*, a una larga meditación sobre el sentido, el origen y la función históricos de lo escrito. En compensación, sacaremos de la tesis informaciones que será valioso inscribir al margen de *Tristes tropiques*.

La escritura, explotación del hombre por el hombre: no imponemos ese lenguaje a Lévi-Strauss. Por precaución recordemos las *Entrevistas* con Charbonnier: “...la escritura

misma no nos parece asociada de manera permanente, en sus orígenes, sino con sociedades que están fundadas en la explotación del hombre por el hombre” (p. 26). Lévi-Strauss tiene conciencia de proponer en *Tristes tópicos* una teoría marxista de la escritura. Lo dice en una carta de 1955 (año de aparición del libro) a la *Nouvelle Critique*. Criticado por M. Rodinson en nombre del marxismo, se queja:

“Si él [M. Rodinson] hubiera leído mi libro, en lugar de contentarse con extractos publicados hace algunos meses, hubiera encontrado, además de una hipótesis marxista sobre el origen de la escritura, dos estudios consagrados a tribus brasileñas -caduveo y bororo- que son tentativas de interpretación de las superestructuras indígenas fundadas sobre el materialismo dialéctico y cuya novedad, dentro de la literatura etnográfica occidental, quizá merecería más consideración y simpatía.”

Nuestra pregunta, entonces, no sólo es “cómo conciliar a Rousseau con Marx”, sino también “¿Basta con hablar de superestructura y con denunciar en una hipótesis una explotación del hombre por el hombre para conferir a esa hipótesis una pertinencia marxista?” Pregunta que no tiene sentido sino al implicar un rigor original de la crítica marxista y al distinguirla de toda otra crítica de la miseria, de la violencia, de la explotación, etc.; y por ejemplo de la crítica budista. Nuestra pregunta, evidentemente, no tiene ningún sentido allí donde se puede decir que “entre la crítica marxista... y la crítica budista... no hay ni oposición ni contradicción.”

Es necesaria otra precaución antes de la Lección. Hace poco habíamos subrayado la ambigüedad de la ideología que informaba la exclusión saussuriana de la escritura: etnocentrismo profundo que privilegiaba el modelo de la escritura fonética, modelo que torna más fácil y legítima la exclusión de la grafía. Pero etnocentrismo *que se piensa* por el contrario como anti-etnocentrismo, etnocentrismo dentro de la conciencia del progresismo liberador. Al separar radicalmente la lengua de la escritura, al poner esta última abajo y afuera, al creer por lo menos poder hacerlo, al hacerse la ilusión de liberar la lingüística de todo pasaje por el testimonio escrito, se piensa efectivamente devolver su estatuto de lengua auténtica, del lenguaje humano y plenamente significativo, a todas las lenguas practicadas por *los pueblos que empero se continúa llamando “pueblos sin escritura”*. Idéntica ambigüedad afecta las intenciones de Lévi-Strauss, y ello no es fortuito.

Por una parte se admite la diferencia corriente entre lenguaje y escritura, la exterioridad rigurosa de unos con respecto al otro, lo que permite mantener la distinción entre pueblos que disponen de la escritura y pueblos sin escritura. Lévi-Strauss nunca duda del valor de semejante distinción. Ello le permite sobre todo considerar el paso del habla a la escritura como un *salto*, como el franqueamiento instantáneo de una línea de discontinuidad: paso de un lenguaje plenamente oral, puro de toda escritura -es decir *puro*, inocente- a un lenguaje que se adjunta su “representación” gráfica como un significativo accesorio de nuevo tipo, que abre una técnica de opresión. Lévi-Strauss tenía necesidad de

este concepto “epigenetista” de la escritura para que el tema del mal y de la explotación que sobreviene con la grafía fuera precisamente el tema de una sorpresa y un accidente que afectan desde afuera la pureza de un lenguaje inocente. Afectándolo *como por azar*. En todo caso, la tesis epigenetista repite, esta vez respecto de la escritura, una afirmación que podemos encontrar cinco años antes en la *Introducción á l’ouvre de Marcel Mauss* (p. XLVII) : “el lenguaje necesariamente ha nacido de golpe.” Habría sin duda más de una pregunta que formular acerca de este párrafo, que liga el sentido a la significación y más estrictamente a la significación lingüística en el lenguaje *hablado*. Leamos simplemente estas pocas líneas.

“Cualesquiera que hayan sido el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje necesariamente ha nacido de golpe. Las cosas no pudieron comenzar a significar progresivamente. Tras una transformación cuyo estudio no corresponde a las ciencias sociales, sino a la biología y la psicología, se ha realizado un paso, de un estudio donde nada tenía sentido, a otro donde todo lo poseía.” (Que la biología y la psicología puedan dar cuenta de esa ruptura es lo que nos parece más que problemático. Sigue una distinción fecunda entre discurso *significante* y discurso *cognoscente* que, unos cincuenta años antes, un filósofo de la conciencia, más desestimado que otros, había sabido articular rigurosamente en sus investigaciones lógicas.)

Por otro lado este epigenetismo no es el aspecto más rusioniano de un pensamiento que se apoya con tanta frecuencia en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* y en el segundo *Discurso* donde, sin embargo, también se trata del “tiempo infinito que ha debido costar la primera invención de las lenguas”.

El etnocentrismo tradicional y fundamental que inspirándose en el modelo de la escritura fonética separa como con un hacha la escritura del habla, está manipulado y pensado como anti-etnocentrismo. Sostiene una acusación ético-política: la explotación del hombre por el hombre es la obra de las culturas escribientes de tipo occidental. De esta acusación se salvan las comunidades del habla inocente y no opresiva.

Por otra parte -es el reverso del mismo gesto-, la división entre pueblos con escritura y pueblos sin escritura, cuya pertinencia reconoce Lévi-Strauss sin cesar, es borrada en seguida por él ni bien quiere hacerle cumplir, por etnocentrismo, un papel en la reflexión acerca de la historia y el valor respectivo de las culturas. Se acepta la diferencia entre pueblos con escritura y pueblos sin escritura, pero no se tendrá en cuenta a la escritura en tanto criterio de la historicidad o del valor cultural; se evitará en apariencia el etnocentrismo en el preciso momento en que haya obrado en profundidad, imponiendo silenciosamente sus conceptos corrientes de habla y de escritura. Era exactamente el esquema del gesto saussuriano. Dicho de otro modo, todas las críticas liberadoras con las que Lévi-Strauss ha hostigado la distinción prejuugada entre sociedades históricas y

sociedades sin historia, todas sus denuncias legítimas permanecen dependientes del concepto de escritura que problematizamos aquí.

¿Qué es la “Leçon d’écriture”?

Lección en un doble sentido y el título tiene el mérito de mantenerlo reunido. Lección de escritura ya que se trata de escritura aprendida. El jefe nambikwara aprende la escritura del etnógrafo, la aprende primero sin comprender, remeda el escribir más bien que comprende su función de lenguaje; o más bien comprende su función profunda de sujeción antes de comprender su funcionamiento, aquí accesorio, de comunicación, de significación, de tradición de un significado. Pero la lección de escritura es también lección de la escritura; enseñanza que el etnólogo cree poder inducir del incidente en el curso de una larga meditación, cuando luchando contra el insomnio, dice, reflexiona sobre el origen, la función y el sentido de la escritura. Habiendo enseñado el gesto de escribir a un jefe nambikwara que aprendía sin comprender, el etnólogo comprende entonces lo que le ha enseñado y extrae la lección de la escritura.

Así, dos momentos:

A. La relación empírica de una percepción: la escena del “incidente extraordinario”.

B. Tras las peripecias del día, durante el insomnio, a la hora de la lechuza, una reflexión histórico-filosófica acerca de la escena de la escritura y el sentido profundo del incidente, de la historia cerrada de la escritura.

A. El *incidente extraordinario*. Desde las primeras líneas el decorado recuerda precisamente esa violencia etnográfica de la que hablábamos más arriba. Ambas partes están muy comprometidas en ello, lo cual restituye a su auténtico sentido las observaciones sobre la “inmensa gentileza”, la “ingenua y encantadora satisfacción animal”, la “profunda despreocupación”, la “expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana”. Aquí está:

“...su acogida desagradable, la manifiesta nerviosidad del jefe, sugerían que se lo había apurado un poco. No estábamos tranquilos, los indios tampoco; la noche se anunciaba fría; como no había árboles, nos vimos obligados a acostarnos en el suelo a la manera nambikwara. Nadie durmió: pasamos la noche vigilándonos cortésmente.

Hubiera sido poco cuerdo prolongar la aventura. Insistí ante el jefe para que se procediera a los canjes sin demora. Entonces tiene lugar un incidente extraordinario que me obliga a remontarme un poco hacia atrás. Se duda que los Nambikwara sepan escribir; tampoco dibujan, a excepción de algunos punteados o zigzags sobre sus calabazas. Como entre los caduveos, distribuí no obstante hojas de papel y lápices con los que nada hicieron al comienzo; después, un día, vi a todos ocupados trazando sobre el papel líneas horizontales onduladas. ¿Qué querían hacer? Debí rendirme a la evidencia: escribían, o más exactamente, buscaban hacer de su lápiz

el mismo uso que yo, el único que entonces pudiesen concebir, puesto que yo no había aún intentado distraerlos con mis dibujos. Para la mayoría, el esfuerzo se detenía allí; pero el jefe de la banda veía más lejos. Sólo él había comprendido la función de la escritura.”

Hagamos aquí una primera pausa. Entre muchos otros, este fragmento se sobreimprime a un pasaje de la tesis sobre los Nambikwara. Ya allí estaba relatado el incidente y no es inútil referirse a él. En particular se destacan tres puntos omitidos en *Tristes tropiques*. No carecen de interés.

1. El pequeño grupo nambikwara dispone, sin embargo, de una palabra para designar el acto de escribir, en todo caso de una palabra que puede funcionar con ese fin. No hay sorpresa lingüística ante la irrupción supuesta de un poder nuevo. Ese detalle, omitido en *Tristes tropiques*, estaba señalado en la tesis (p. 40 n. 1)

“Los nambikwara del grupo (a) ignoran completamente el dibujo, si se exceptúa algunos rasgos geométricos sobre calabazas. Durante varios días, no supieron qué hacer con el papel y con los lápices que les habíamos distribuido. Poco después los vimos muy atareados trazando líneas onduladas. Imitaban en esto el único uso que nos veían hacer de nuestras blocks de notas, es decir escribir, pero sin comprender la finalidad ni el alcance de ello. Además denominaron al acto de escribir: iekariukedjutu, es decir: ‘hacer rayas’...”

Es evidente que una traducción literal de las palabras que quieren decir “escribir” en las lenguas de los pueblos con escritura reduciría también esa palabra a una significación gestual bastante pobre. Es un poco como si se dijera que tal lengua no tiene ninguna palabra para designar la escritura -y que, por tanto, quienes la practican no saben escribir- so pretexto de que ellos se sirven de una palabra que quiere decir “raspar”, “grabar”, “rascar”, “arañar”, “tallar”, “trazar”, “imprimir”, etc. Como si “escribir”, en su núcleo metafórico, quisiese decir otra cosa. ¿Acaso el etnocentrismo no se traiciona siempre por la precipitación con que se satisface ante ciertas traducciones o ciertos equivalentes domésticos? Decir que un pueblo no sabe escribir porque se puede traducir por “hacer rayas” la palabra de que se sirve para designar el acto de inscribir, ¿no es como si se le rehusara el “habla” al traducir la palabra equivalente por “gritar”, “cantar”, “soplar”, hasta “tartajear”? Por simple analogía dentro de los mecanismos de asimilación/exclusión/etnocéntrica, recordemos con Renan que “en las lenguas más antiguas, las palabras que sirven para designar a los pueblos extranjeros se extraen de dos fuentes: o de verbos que significan *tartajear*, *balbucear*, o de palabras que significan *mudo*”. ¿Y habrá que concluir que los chinos son un pueblo sin escritura so pretexto de que la palabra *wen* designa muchas otras cosas aparte de la escritura en sentido estricto? Como efectivamente lo nota J. Gernet:

“La palabra *wen* significa conjunto de rasgos, carácter simple de escritura. Se aplica a las vetas de las piedras y de la madera, a las constelaciones, representadas por rasgos que ligan a las estrellas, a las huellas de patas de aves y de cuadrúpedos en el suelo (la tradición china quiere que la observación de esas huellas haya sugerido la invención de la escritura), a los tatuajes o aun, por ejemplo, a los dibujos que adornan los caparazones de la tortuga. (‘La tortuga es sabia, dice un texto antiguo -vale decir está dotada de poderes mágico-religiosos- pues lleva dibujos sobre su lomo’.) El término *wen* ha designado, por extensión, a la literatura y al refinamiento de las costumbres. Tiene por antónimos a las palabras *wu* (guerrero, militar) y *zhi* (materia bruta todavía sin pulimento ni adorno).”

2. A esa operación que consiste en “hacer rayas” y que así es acogida en el dialecto de ese subgrupo, Lévi-Strauss le reconoce una significación exclusivamente “estética”: “Denominaron además al acto de escribir: iekariukedjutu, es decir ‘hacer rayas’, cosa que presentaba para ellos un interés estético”. Uno se pregunta cuál puede ser el alcance de tal conclusión y lo que aquí puede significar la especificidad de la categoría estética. Lévi-Strauss no sólo parece presumir que se puede aislar el valor estético (cosa que, como es sabido, resulta muy problemática, y los etnólogos mejor que otros nos han puesto en guardia contra esa abstracción), sino que también supone que en la escritura “propriadamente dicha”, a la que no tendrían acceso los Nambikwara, la cualidad estética es extrínseca. Solamente señalemos ese problema. Además, aun cuando no se quisiera dudar del sentido de tal conclusión, puede uno inquietarse por las vías que conducen a ella. El etnólogo ha llegado allí a partir de una frase anotada dentro de *otro* subgrupo: “Kihikagnere mûsiene”, traducido por “hacer rayas, es liudo”. Concluir desde esta proposición así traducida y destacada dentro de otro grupo (b1), que hacer rayas presentaba para el grupo (a1) un “interés estético”, lo que sobreentiende *solamente* estético, plantea por cierto problemas de lógica que una vez más nos contentamos con señalar.

3. Cuando en *Tristes tópicos* Lévi-Strauss observa que “los nambikwara no saben escribir... no dibujan, con excepción de algunos punteados y zigzags sobre sus calabazas”, puesto que munidos de los instrumentos por él proporcionados, no trazan más que “líneas horizontales onduladas” y que “para la mayoría el esfuerzo se detenía allí”, esas anotaciones son breves. No sólo no se las encuentra en la tesis, sino que ésta pone en evidencia, ochenta páginas más adelante (p. 123), los resultados a que han llegado muy pronto ciertos nambikwaras y que Lévi-Strauss presenta como una “innovación cultural inspirada por nuestros propios dibujos”. Ahora bien, no se trata sólo de dibujos representativos (cf. figura 19, p. 123) que muestran a un hombre o a un mono, sino de esquemas que describen, explican, escriben una genealogía y una estructura social. Y este es un fenómeno decisivo. Se sabe ahora, a partir de informaciones ciertas y masivas, que la génesis de la escritura (en el sentido corriente) ha estado ligada casi en todas partes y en la mayoría de los casos a la inquietud genealógica. Se cita frecuentemente la memoria y la tradición oral de las generaciones, que a veces se remonta muy lejos entre los pueblos llamados “sin escritura”. Lévi-Strauss mismo lo hace en las *Entrevistas ...* (p. 22):

“Bien sé que los pueblos que llamamos primitivos tienen a menudo capacidades de memoria completamente pasmosas, y se nos habla de esas poblaciones polinesias capaces de recitar sin vacilación genealogías que abarcan decenas de generaciones pero asimismo esto tiene, manifiestamente, límites”.

Ahora bien, es este límite el que se franquea un poco por todas partes cuando aparece la escritura -en sentido corriente-, cuya función consiste aquí en conservar y dar una objetivación suplementaria, de otro orden, a una clasificación genealógica, con todo lo que esto pueda implicar. De modo que un pueblo que accede al dibujo genealógico accede también a la escritura en el sentido corriente, comprende su función y va mucho más lejos de lo que deja entender *Tristes tropiques* (“el esfuerzo se detenía allí”). Aquí se pasa de la archi-escritura a la escritura en el sentido corriente. Ese paso, cuya dificultad no queremos subestimar, no es un paso del habla a la escritura, se opera en el interior de la escritura en general. La relación genealógica y la clasificación social son el punto de sutura de la archi-escritura, condición de la lengua (llamada oral), y de la escritura en el sentido común.

“Pero el jefe de la banda veía más lejos...” De ese jefe de banda, la tesis nos dice que es “notablemente inteligente, consciente de sus responsabilidades, activo, emprendedor e ingenioso”. “Es un hombre de alrededor de treinta y cinco años, casado con tres mujeres.”

“...Su actitud frente a la escritura es muy reveladora. Ha comprendido inmediatamente su papel de signo, y la superioridad social que confiere”. Lévi-Strauss prosigue entonces por medio de un relato que se reproduce poco más o menos con los mismos términos en *Tristes tropiques*; donde ahora lo leemos.

“Sólo él había comprendido la función de la escritura. Por eso me ha reclamado un block de notas y estamos equipados similarmente cuando trabajamos juntos. No me comunica verbalmente las informaciones que le pido, sino que traza sobre su papel líneas sinuosas y me las presenta, como si yo debiera leer su respuesta. El mismo se engaña a medias con su comedia; cada vez que su mano acaba una línea, la examina ansiosamente, como si la significación debiese brotar de ella, y la desilusión se pinta en su rostro. Pero no se resigna; y está tácitamente entendido entre nosotros que su manuscrito posee un sentido que finjo descifrar; el comentario verbal sigue casi inmediatamente, y me dispensa de reclamar las aclaraciones necesarias.”

La continuación corresponde a un pasaje que se encuentra, en la tesis, separado de éste por más de cuarenta páginas (p. 89) y concierne a la función del mando, hecho significativo sobre el que volveremos.

“Ahora bien, apenas hubo congregado a toda su gente sacó de una banasta un papel cubierto de líneas retorcidas que fingió leer y en el que buscaba, con una afectada vacilación, la lista de los objetos que yo debía dar a cambio de los regalos ofrecidos: a éste un arco y flechas, ¡un sable de combate! a otro, ¡perlas para sus collares! ... Esta comedia se prolongó durante dos horas. ¿Qué esperaba? Quizá, engañarse a sí mismo; pero más bien sorprender a sus compañeros, persuadirlos que las mercaderías pasaban por su intermediación, que él había obtenido la alianza del blanco y que participaba de sus secretos. Teníamos prisa por partir, evidentemente el momento más temible era aquel en que todas las maravillas que yo había traído estuvieran reunidas en otras manos. Por eso no intenté profundizar el incidente y nos pusimos en camino, siempre guiados por los indios.”

La historia es muy hermosa. Efectivamente, es tentador leerla como una parábola en la que cada elemento, cada semantema remite a una función reconocida de la escritura: la jerarquización, la función económica de la mediación y de la capitalización, la participación en un secreto casi religioso, todo eso, que se verifica en todo fenómeno de escritura; lo vemos aquí reunido, concentrado, organizado dentro de la estructura de un acontecimiento ejemplar o de una secuencia muy breve de hechos y gestos. Toda la complejidad orgánica de la escritura se recoge aquí en el foco de una parábola.

B. La rememoración de la escena. Pasemos ahora a la lección de la lección. Es más larga que la relación del incidente, ocupa tres páginas muy compactas y el texto de las *Entrevistas* que reproduce lo esencial de ella, es sensiblemente más breve. Es entonces en la tesis donde el incidente está referido sin comentario teórico, y en las confesiones del etnólogo donde la teoría está más abundantemente desarrollada.

Sigamos el hilo de la demostración a través de la evocación de hechos históricos aparentemente incontestables. La separación entre la certidumbre fáctica y su repetición interpretativa es lo que ante todo nos interesará. La separación mayor aparecerá en principio, pero no solamente, entre el hecho muy menudo del “incidente extraordinario” y la filosofía general de la escritura. En efecto, el núcleo del incidente soporta un enorme edificio teórico.

Tras el “incidente extraordinario”, la situación del etnólogo permanece precaria. Algunas palabras dominan su descripción: “estadía abortada”, “mistificación”, “clima irritante”, el etnólogo se siente “repentinamente solo en el monte, habiendo, perdido [su] dirección”; “desesperado”, “desmoralizado”, no tiene “más armas” en una “zona hostil” y agita “sombrios pensamientos”. Luego la amenaza se apacigua, la hostilidad se borra. Es de noche, el incidente está concluido, los canjes han tenido lugar: es tiempo de reflexionar

sobre la historia, es el momento de la vigilia y la rememoración. “Aun atormentado por ese incidente ridículo, dormí mal y engañé al insomnio rememorando la escena de los canjes.”

Se destacan enseguida dos significaciones en el incidente mismo.

1. La aparición de la escritura es *instantánea*. No está preparada. “Tal salto probaría que la posibilidad de la escritura no habita el habla, sino el afuera del habla. “La escritura, pues, había hecho su aparición entre los Nambikwara pero no al término de un aprendizaje laborioso, como se habría podido imaginar.” ¿A partir de qué llega Lévi-Strauss a ese epigenetismo tan indispensable tan pronto se quiere salvaguardar la exterioridad de la escritura al habla? ¿Del incidente? Pero la escena no era la escena del *origen*, sino sólo la de la *imitación* de la escritura. Aunque se tratara de la escritura, lo que posee el carácter de lo repentino no es aquí el paso a la escritura, la invención de la escritura, sino la importación de una escritura ya constituida. Es un préstamo y un préstamo artificial. Como lo dice el propio Lévi-Strauss, “su símbolo había sido tomado en préstamo, mientras que su realidad permanecía extranjera”. Se sabe además que ese carácter de repentinidad pertenece a todos los fenómenos de difusión o de transmisión de la escritura. Nunca ha podido calificar la aparición de la escritura, que por el contrario ha sido laboriosa, progresiva, diferenciada en sus etapas. Y la rapidez del préstamo, cuando ocurre, supone la presencia previa de estructuras que lo hacen posible.

2. La segunda significación que Lévi-Strauss cree poder leer sobre el texto mismo de la escena está ligada a la primera. Ya que han aprendido sin comprender, ya que el jefe ha hecho un uso eficaz de la escritura sin conocer ni su funcionamiento ni el contenido por ella significado, la finalidad de la escritura es política y no teórica, “*sociológica más bien que intelectual*”. Esto abre y cubre todo el espacio en el que ahora Lévi-Strauss va a pensar la escritura.

“Su símbolo había sido tomado en préstamo, mientras que su realidad permanecía extranjera. Y esto con vistas a un fin sociológico más bien que intelectual. No se trataba de conocer, de retener o de comprender, sino de acrecentar el prestigio y la autoridad de un individuo -o de una función- a expensas del prójimo. Un indígena todavía en la edad de piedra había adivinado que el gran medio de comprender, a falta de comprenderlo, podía servir al menos para otros fines.”

Distinguiendo así el “fin sociológico” y el “fin intelectual”, atribuyendo aquél y no éste a la escritura, se da crédito a una diferencia muy problemática entre la relación intersubjetiva y el saber. Si es verdad, como efectivamente lo creemos, que la escritura no se piensa fuera del horizonte de la violencia intersubjetiva, ¿hay algo, así fuese la ciencia, que le escape radicalmente? ¿Hay un conocimiento y sobre todo un lenguaje, científico o no, que se pudiera llamar a la vez extraño a la escritura y a la violencia? Si se responde negativamente, como hacemos nosotros, el uso de esos conceptos para discernir el carácter

específico de la escritura no es pertinente. De modo que todos los ejemplos por cuyo intermedio Lévi-Strauss ilustra enseguida esa proposición son indudablemente auténticos y convincentes, pero en demasía. La conclusión que sostienen desborda con amplitud el campo de lo que aquí se llama “escritura” (es decir la escritura en sentido común). Cubre también el campo del habla no escrita. Esto quiere decir que si hay que vincular la violencia a la escritura, la escritura aparece mucho antes que la escritura en sentido estricto: ya en la diferencia o archi-escritura que abre el habla misma.

Sugiriendo así, como más tarde lo confirmará, que la función esencial de la escritura es favorecer la potencia esclavizante más bien que la ciencia “desinteresada”, según la distinción a la que parece atenerse, Lévi-Strauss puede ahora, en una segunda instancia de la meditación, neutralizar la frontera entre los pueblos sin escritura y los pueblos con escritura: no en cuanto a la disposición de la escritura sino en cuanto a lo que se ha creído poder deducir de ello, en cuanto a su historicidad o su no-historicidad. Neutralización muy valiosa: autoriza los temas a) de la relatividad esencial e irreductible en la percepción del movimiento histórico (cf. “Raza e historia”), b) de las diferencias entre lo “caliente” y lo “frío” en la “temperatura histórica” de las sociedades (*Entrevistas...* p. 43 y *passim*), c) de las relaciones entre etnología e historia.

Se trata entonces, confiando en la presunta diferencia entre la ciencia y la potencia, de mostrar que la escritura no ofrece ninguna pertinencia en la apreciación de los ritmos y de los tipos históricos: la época de la creación masiva de las estructuras sociales, económicas, técnicas, políticas, etc., en las que aún vivimos -el neolítico- no conocía la escritura. ¿Qué decir a esto?

En el texto que sigue, vamos a aislar tres proposiciones contra las que podría plantearse una refutación que no plantearemos tratando de ir más rápidamente al término de la demostración que interesa a Lévi-Strauss e instalar allí el debate.

Primera proposición

“Tras haber eliminado todos los criterios propuestos para distinguir la barbarie de la civilización, se preferiría retener por lo menos éste: pueblos con o sin escritura, capaces unos de acumular las adquisiciones antiguas y que progresan cada vez más rápido hacia la meta que se han asignado, mientras los otros, impotentes para retener el pasado más allá de esa franja que la memoria individual basta para fijar, quedarían prisioneros de una historia fluctuante a la que siempre faltaría un origen y la conciencia duradera de un proyecto. No obstante, nada de lo que sabemos de la escritura y de su papel en la evolución justifica tal concepción.”

Esta proposición no tiene sentido más que según dos condiciones:

1. Que no se tenga en cuenta ni la idea ni el proyecto de la ciencia, es decir, la idea de verdad como transmisibilidad definitiva por derecho; efectivamente, ésta no tiene posibilidad histórica más que con la escritura. Ante los análisis husserlianos (*Crisis* y *El origen de la geometría*), que nos recuerdan esa evidencia, las palabras de Lévi-Strauss sólo pueden sostenerse rehusando toda especificidad al proyecto científico y al valor de verdad en general. Esta última proposición no carecería de fuerza, pero no puede hacer valer esa fuerza y su coherencia sino renunciando a su vez a hacerse pasar por un discurso científico. Esquema bien conocido. De *hecho*, es lo que aquí parece ocurrir.

2. Que el neolítico, al que efectivamente se puede atribuir la creación de las estructuras profundas en las que aún vivimos, no haya conocido algo como la escritura. Es aquí donde el concepto de escritura, tal como lo utiliza un etnólogo moderno, parece singularmente estrecho. Hoy la etnología nos ofrece informaciones masivas sobre escrituras que han precedido al alfabeto, otros sistemas de escritura fonética o sistemas muy próximos a fonetizarse. El carácter masivo de esa información nos dispensa de insistir.

Segunda proposición. Suponiendo que todo ha sido adquirido antes de la escritura, Lévi-Strauss no tiene más que agregar:

“Inversamente, desde la invención de la escritura hasta el nacimiento de la ciencia moderna, el mundo occidental ha vivido unos 5.000 años durante los cuales sus conocimientos han *fluctuado* más que haberse *acrecentado*.” (La bastardilla es nuestra).

La afirmación podría sorprender, pero nos cuidaremos bien de ello. No creemos que ella sea *falsa*. Pero tampoco que sea *verdadera*. Antes bien, respondería para las necesidades de la causa a una pregunta que no tiene ningún sentido. La noción de cantidad de conocimiento, ¿no es sospechosa? ¿Qué es una cantidad de conocimiento? ¿Cómo se modifica? Sin hablar siquiera de las ciencias del orden o de la cualidad, uno puede preguntarse qué significa la cantidad de las ciencias de la pura cantidad. ¿Cómo evaluarla en cantidad? No se puede responder a tales preguntas más que en el estilo de la pura empiricidad. A menos que no se intente respetar las leyes tan complejas de la capitalización del saber, cosa que no se puede hacer más que considerando con más atención la escritura. Se puede decir lo contrario de lo que dice Lévi-Strauss y no sería ni más verdadero ni más falso. Se puede decir que en el curso de tal o cual medio siglo, incluso antes de la “ciencia moderna”, y hoy a cada minuto, el acrecentamiento de los conocimientos ha sobrepasado infinitamente lo que éste ha sido durante miles de años. Esto respecto del acrecentamiento. En cuanto a la noción de fluctuación, se propone a sí misma como perfectamente empírica. De cualquier modo, nunca podrán sostenerse proposiciones de esencia sobre una escala.

Tercera proposición. Es la más desconcertante en los encadenamientos de ese párrafo. Supongamos que el advenimiento de la escritura desde hace tres a cuatro mil años no haya aportado nada decisivo al dominio del conocimiento. Lévi-Strauss concede, sin embargo, que ya no sucede lo mismo desde hace dos siglos. Según la escala que era empero la suya, mal se ve lo que justifica ese corte. Sin embargo, él lo realiza: “Indudablemente se concebiría mal la expansión científica de los siglos XIX y XX sin la escritura. Pero esa condición necesaria no es por cierto suficiente para explicarla.”

No sólo se sorprende uno por el corte, también se pregunta qué objeción parece rechazar aquí Lévi-Strauss. Nadie ha podido nunca pensar que la escritura -la notación escrita, porque de ella se trata aquí- era la condición suficiente de la ciencia; y que bastaba con saber escribir para ser sabio. Muchas lecturas bastarían para quitarnos, si la tuviésemos, tal ilusión. Pero reconocer que la escritura es la “condición necesaria” de la ciencia, que no hay ciencia sin escritura, he ahí lo que importa y Lévi-Strauss lo reconoce. Y como es difícil, con todo rigor, hacer comenzar la ciencia en el siglo XIX, es toda su argumentación la que, en cambio, se viene abajo o se halla afectada por un gravoso índice de aproximación empírica.

Ello en verdad se debe -y esa es la razón por la cual pasamos rápidamente sobre esta argumentación- a que Lévi-Strauss quiere abandonar ese terreno, explicar muy pronto por qué el problema de la ciencia no es el buen acceso al origen y a la función de la escritura: “Si se quiere poner en correlación la aparición de la escritura con ciertos rasgos característicos de la civilización, hay que buscar en otra dirección.” Es preciso más bien demostrar que, según la disociación que nos había dejado perplejos, el origen de la escritura respondía a una necesidad más “sociológica” que “intelectual”. La página que sigue, entonces, debe hacer aparecer no sólo esa necesidad sociológica -lo cual sería un pobre truismo y que bastante poco tendría que ver con la especificidad sociológica de la escritura-, sino también que esa necesidad social es la de la “dominación”, de la “explotación”, de la “esclavización” y de la “perfidia”.

Para leer adecuadamente esa página es preciso diferenciarla en sus estratos. El autor presenta lo que llama su “hipótesis”: “Si mi hipótesis es exacta, será necesario admitir que la función primaria de la comunicación escrita consiste en facilitar la esclavización.” En un primer nivel, esa hipótesis queda confirmada tan rápidamente que apenas merece su nombre. Estos hechos son bien conocidos. Desde hace mucho se sabe que el poder de la escritura en manos de un pequeño número, de una casta o de una clase, siempre ha sido contemporáneo de la jerarquización, diremos nosotros de la *différance* política: a la vez distinción de los grupos, de las clases y de los niveles del poder económico-técnico-político, y delegación de la autoridad- potencia diferida, abandonada a un órgano de capitalización. Ese fenómeno se produce a partir del umbral de la sedentarización, con la constitución de stocks en el origen de las sociedades agrícolas. Aquí las cosas son tan evidentes que se podría enriquecer hasta el infinito la ilustración empírica que esboza Lévi-Strauss. Toda esa estructura aparece desde que una sociedad comienza a vivir como sociedad, es decir desde el origen de la vida en general, cuando, en niveles muy heterogéneos de organización y complejidad, es posible *diferir* la *presencia*, vale decir el

gasto o el consumo, y organizar la producción, vale decir la *reserva* en general. Esto se produce mucho antes de la aparición de la escritura en el sentido estricto, pero es verdad, y no puede desestimárselo, que la aparición de ciertos sistemas de escritura, hace tres o cuatro mil años, resulta un extraordinario salto en la historia de la vida. Tanto más extraordinario cuanto que un acrecentamiento prodigioso del poder de *différance* no ha sido acompañado, al menos durante estos pocos milenios, por ninguna transformación notable del organismo. Es justamente lo propio del poder de *différance* modificar cada vez menos la vida a medida que se extiende. Si se volviera *infinito* -lo que su esencia excluye *a priori*- la vida misma sería restituida a una impasible, intangible y eterna presencia: la *différance* infinita, Dios o la muerte.

Esto nos conduce a un segundo nivel de lectura. Que hará aparecer a la vez la intención última de Lévi-Strauss, aquello hacia lo cual la demostración orienta las evidencias fácticas, y la ideología política que bajo el título de la hipótesis marxista se articula como el ejemplo más hermoso de lo que hemos llamado “metafísica de la presencia”.

Más arriba, el carácter empírico de los análisis concernientes al rango de la ciencia y la acumulación de los conocimientos quitaba todo rigor a cada una de las proposiciones adelantadas y permitía reconsiderarlas con igual pertinencia como verdaderas o falsas. Lo que parecía dudoso era la pertinencia de la pregunta. Aquí se reproduce la situación. Lo que va a llamarse *esclavización* puede también llamarse legítimamente *liberación*. Y es en el momento en que esa oscilación queda *detenida* sobre la significación de esclavización cuando el discurso se paraliza en una ideología determinada y que juzgaríamos inquietante si tal fuera aquí nuestra preocupación primordial.

En ese texto Lévi-Strauss no hace ninguna diferencia entre jerarquización y dominación, entre autoridad política y explotación. La nota que domina esas reflexiones es de un anarquismo que confunde deliberadamente la ley y la opresión. La idea de ley y de derecho positivo, que es difícil de pensar en su formalidad, en esa generalidad que se considera nadie ignora, antes de la posibilidad de la escritura, es determinada como coacción y esclavización por Lévi-Strauss. El poder político no puede ser sino el detentador de una potencia injusta. Tesis clásica y coherente, pero adelantada aquí como automática, sin que el menor diálogo crítico se entable con los que sostienen la otra tesis, según la cual la generalidad de la ley es por el contrario la condición de la libertad dentro de la ciudad. Por ejemplo, ningún diálogo con Rousseau, que indudablemente se hubiera estremecido al ver que se le adscribe un discípulo que define así la ley.

“Si la escritura no ha bastado para consolidar los conocimientos, quizá era indispensable para afirmar las dominaciones. Miremos más cerca nuestro: la acción sistemática de los Estados europeos en favor de la instrucción obligatoria, que se desarrolla en el curso del siglo xrx, corre pareja con la extensión del servicio militar y la proletarización. La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el refuerzo del control sobre los ciudadanos por parte del Poder. Porque es preciso

que todos sepan leer para que este último pueda decir: se, considera que nadie ignora la ley.”

Es preciso ser prudentes para apreciar estas graves declaraciones. Sobre todo, es preciso evitar invertirlas y adoptar su antípoda. En una estructura histórica dada -y por ejemplo en la época de que habla Lévi-Strauss- es indiscutible que el progreso de la legalidad formal, la lucha contra el analfabetismo, etc., han podido funcionar con una fuerza mistificadora y un instrumento que consolida el poder de una clase o de un Estado cuya significación formal-universal estaba confiscada por una fuerza empírica particular. Incluso esa necesidad quizá sea esencial e insuperable. Pero basarse en ella para definir la ley y el Estado de manera simple y unívoca, condenarlos desde un punto de vista ético, y con ellos a la extensión de la escritura, del servicio militar obligatorio y de la proletarización, a la generalidad de la obligación política y al “se considera que nadie ignora la ley”, es una consecuencia que no se deduce rigurosamente de esas premisas. Si empero se la deduce, como es aquí el caso, hay que concluir enseguida que la no-explotación, la libertad, etc., “corren parejas” (para utilizar ese concepto tan equívoco) con el analfabetismo y el carácter no obligatorio del servicio militar, de la instrucción pública o de la ley en general. ¿Es útil insistir?

Cuidémonos bien de oponer a Lévi-Strauss el sistema de los argumentos clásicos, o de oponerlo a sí mismo (en efecto, en la página precedente él había vinculado la violencia de la escritura al hecho que ésta estaba reservada a una minoría, confiscada por escribas al servicio de una casta. Ahora es a la alfabetización total que se asigna la violencia esclavizante). La incoherencia no es sino aparente: la universalidad siempre es acaparada, como fuerza empírica, por una fuerza empírica determinada, tal es la única afirmación que atraviesa esas dos proposiciones.

Para abordar ese problema, ¿debe preguntarse cuál puede ser el sentido de una esclavización a una ley de forma universal? Podría hacérselo, pero es mejor abandonar esa vía clásica: sin duda, nos conduciría bastante pronto a mostrar que el acceso a la escritura es la constitución de un sujeto libre dentro del movimiento violento de su propia borradura y de su propio encadenamiento. Movimiento impensable dentro de los conceptos de la ética, de la psicología, de la filosofía política y de la metafísica clásicas. Dejemos en suspenso este discurso, todavía no hemos terminado de leer la “Lección” de escritura.

Porque Lévi-Strauss se interna más lejos bajo el signo de esa ideología libertaria, cuyo tinte anticolonialista y antiethnocéntrico es bastante particular:

“Del plano nacional la empresa ha pasado al plano internacional, gracias a esa complicidad que se estableció entre jóvenes Estados -confrontados con problemas que fueron los nuestros hace uno o dos siglos- y una sociedad internacional de adinerados, inquieta por la amenaza que representan a su estabilidad las reacciones de pueblos influenciados por la palabra escrita a pensar en fórmulas modificables a

voluntad, y a dar asidero a los esfuerzos edificantes. Accediendo al saber **acumulado** en las bibliotecas, esos pueblos se tornan vulnerables a las mentiras que los documentos impresos propagan en proporción aun mayor.” (La bastardilla es nuestra.)

Luego de haber tomado las mismas precauciones que hace un instante sobre el aspecto de verdad que puedan comportar tales afirmaciones, parafraseemos ese texto. En nombre de la libertad de los pueblos descolonizados, es una crítica, a los jóvenes Estados que se coaligan con los viejos Estados inmediatamente denunciados (“complicidad entre los jóvenes Estados y una sociedad internacional de adinerados”). Crítica a una “empresa”: la propagación de la escritura está presentada en los conceptos de una psicología voluntarista, el fenómeno político internacional que ella constituye está descrito en términos de complot deliberada y conscientemente organizado. Crítica al Estado en general y a los jóvenes Estados que difunden la escritura con fines de propaganda, para asegurar la legibilidad y la eficacia de sus panfletos, para guardarse de las “reacciones de pueblos influenciados por la palabra escrita a pensar en fórmulas modificables a voluntad”. Lo cual deja entender que las fórmulas orales no son modificables, no más modificables a voluntad que las fórmulas escritas. Esta no es ninguna paradoja. Una vez más, no pretendemos que la escritura no pueda desempeñar y no desempeñe efectivamente ese papel, pero de ahí a atribuirle su especificidad y concluir que el habla está al abrigo de él, hay un abismo que no se debe franquear tan ligeramente. No comentaremos lo que se dice acerca del acceso al “saber amontonado en las bibliotecas” determinado de manera unívoca como vulnerabilidad “a las mentiras que los documentos impresos...”, etc. Podría describirse la atmósfera ideológica en la cual respiran *hoy* tales fórmulas. Contentémonos con reconocer allí la herencia del segundo **Discurso** (“Dejando, pues, todos los libros científicos... y meditando sobre las primeras y más simples operaciones del Alma humana “Oh, hombre ... he aquí tu historia, tal como yo he creído leerla, no en los libros de tus semejantes, que son mentirosos, sino en la naturaleza, que jamás miente.”), del **Emilio** (“El abuso de los libros mata a la ciencia...” “...tantos libros nos hacen descuidar el libro del mundo...” “...no hay que leer, hay que ver.” “Aparto los instrumentos de su mayor miseria, a saber, los libros. La lectura es el flagelo de la infancia.” “El niño que lee no piensa”, etc.), del **Vicaire savoyard** (“he cerrado todos los libros...”), de la **Lettre à Cristophe de Beaumont** (“He buscado la verdad en los libros: no he encontrado allí más que la mentira y el error.”).

Después de esa meditación nocturna, Lévi-Strauss vuelve al “incidente extraordinario”. Y es para hacer su elogio, justificado ahora por la historia, de esos prudentes nambikwara que han tenido el coraje de resistir a la escritura y a la mistificación de su jefe. Elogio de quienes han sabido interrumpir -por un tiempo, ¡ay!- el curso fatal de la evolución y que se han “procurado un respiro”. A este respecto y en lo que concierne a la sociedad nambikwara, el etnólogo es decididamente conservador. Como lo anotará unas cien páginas más adelante, “voluntariamente subversivo entre los suyos y en rebelión contra los usos tradicionales, el etnógrafo aparece respetuoso hasta el conservadurismo en el momento en que la sociedad considerada resulta ser diferente de la suya”.

Dos motivos en las líneas de conclusión: por una parte, igual que en Rousseau, el tema de una degradación necesaria, o más bien fatal; como forma misma del progreso; por otra parte, la nostalgia de lo que precede a esa degradación, el impulso afectivo por los islotes de resistencia, las pequeñas comunidades que se han mantenido provisoriamente al abrigo de la corrupción (cf. a este propósito las *Entrevistas...*, p. 38), corrupción vinculada como en Rousseau a la escritura y a la dislocación del pueblo unánime y reunido en la presencia consigo de su habla. Volveremos sobre esto. Leamos:

“Sin duda, los dados están arrojados [se trata de la evolución fatal a que son ya arrastrados los pueblos que hasta aquí estaban a cubierto de la escritura: comprobación más fatalista que determinista. La concatenación histórica está pensada bajo el concepto de juego y de azar. Habría que estudiar la metáfora tan frecuente del jugador en los textos de Lévi-Strauss]. Pero en *mi* aldea nambikwara, las cabezas duras eran asimismo las más prudentes.” (La bastardilla es nuestra.)

Esas cabezas duras, son los resistentes, aquellos a quienes el jefe no ha podido engañar, y que tienen más carácter que sutileza, más corazón y arrogancia tradicional que apertura de espíritu.

“Quienes se emanciparon de su jefe después que hubo intentado jugar la carta de la civilización (a consecuencia de mi visita fue abandonado por la mayoría de los suyos) comprendían confusamente que, concertadas, la escritura y la perfidia penetraban entre ellos. Refugiados en una maleza más lejana, se han procurado un respiro.” (El episodio de esta resistencia está contado también en la tesis, p. 89.)

1. Si las palabras tienen un sentido, y si “concertadas, la escritura y la perfidia penetraban entre ellos”, debe pensarse que la perfidia y todos los valores o no-valores asociados estaban ausentes de las sociedades llamadas sin escritura. Para dudarle no es preciso hacer un largo camino: rodeo empírico por la evocación de los hechos, regresión apriorística o trascendental que hemos seguido como introducción. Recordando en esa introducción que la violencia no ha esperado la aparición de la escritura en sentido estricto, que la escritura ha comenzado desde un principio dentro del lenguaje, concluimos como Lévi-Strauss que la violencia es la escritura. Pero por haber salido de otro camino, esta proposición tiene un sentido radicalmente diferente. Deja de apoyarse en el mito del mito, en el mito de un habla originalmente buena y de una violencia que vendría a precipitarse sobre ella como un accidente fatal. Accidente fatal que no sería otro que la historia misma. No se trata de que, por esta referencia más o menos declarada a la idea de una caída en el mal desde la inocencia del verbo, Lévi-Strauss haga suya esa teología clásica e implícita.

Simplemente su discurso etnológico se produce a través de conceptos, esquemas y valores que son sistemática y genealógicamente cómplices de esta teología y de esta metafísica.

Por tanto no haremos aquí el largo rodeo empírico o apriorístico. Nos contentaremos con comparar diferentes momentos en la descripción de la sociedad nambikwara. Si hay que creer a la Lección, los nambikwara no conocían la violencia antes de la escritura; ni siquiera la jerarquización, ya que ésta se asimila muy pronto a la explotación. Ahora bien, en torno a la Lección, es suficiente abrir *Tristes tropiques* y la tesis en cualquier página para que lo contrario estalle con evidencia. Tenemos aquí que vérnoslas no sólo con una sociedad fuertemente jerarquizada, sino con una sociedad cuyas relaciones están marcadas por una violencia espectacular. Tan espectacular como los inocentes y tiernos juguetes evocados en la apertura de la “Lección” y que estábamos justificados, entonces, en considerar como las premisas calculadas de una demostración orientada.

Entre muchos pasajes análogos que aquí no podemos citar, abramos la tesis en la página 87. Se trata de los nambikwara antes de la escritura, no hace falta decirlo:

“Y el jefe debe desplegar un talento continuo, que tiene más de política electoral que de ejercicio del poder, para mantener su grupo y, si es posible, acrecentarlo merced a nuevas adhesiones. La banda nómada representa efectivamente una unidad frágil. Si la autoridad del jefe se torna demasiado exigente, si acapara un número demasiado grande de mujeres, si no es capaz, en los períodos de carestía, de resolver los problemas alimenticios, se crean descontentos, individuos o familias se escinden y van a reunirse en una banda emparentada cuyos asuntos aparecen mejor conducidos: mejor nutrida gracias al descubrimiento de lugares de caza o de recolección, o más rica por canjes con grupos vecinos, o más pujante tras guerras victoriosas. El jefe se halla entonces a la cabeza de un grupo demasiado restringido, incapaz de hacer frente a las dificultades cotidianas, o cuyas mujeres se exponen a ser raptadas por vecinos más fuertes, y está obligado a renunciar a su mando para juntarse, con sus últimos fieles, a una facción más feliz: la sociedad nambikvvara, de este modo, está en un perpetuo devenir se forman grupos, se deshacen, aumentan y desaparecen. A veces con algunos meses de distancia la composición, el número y la repartición de las bandas se vuelven irreconocibles. Todas esas transformaciones se acompañan de intrigas y conflictos, de ascensos y decadencias, y todo se produce a un ritmo extremadamente rápido.”

Se podría citar también todos los capítulos de la tesis intitulados “Guerra y comercio”, “Del nacimiento a la muerte”. También todo lo que concierne al uso de los venenos, en la tesis y en *Tristes tropiques*; así como hay una guerra de los nombres propios, hay una de los venenos en la que el propio etnógrafo está mezclado:

“Una delegación de cuatro hombres vino a buscarme y, con tono amenazante, me pidió que mezclara veneno (que se me traía al mismo tiempo) en el próximo plato que yo ofrecería a A6; se estimaba indispensable suprimirlo rápidamente, pues, se me dijo, es ‘muy malo’ (kakore) ‘y no vale nada en absoluto’ (aidotiene)” (p.124).

No citaremos más que un pasaje todavía, feliz complemento de una descripción idílica:

“Hemos descrito la tierna camaradería que preside las relaciones entre los sexos, y la armonía general que reina en el seno de los grupos. Pero cuando éstos se alteran, es para dar lugar a las soluciones más extremas: envenenamientos y asesinatos ... Ningún grupo sudamericano, en nuestro conocimiento, traduce de modo tan sincero y espontáneo... sentimientos violentos y opuestos, cuya expresión individual parece indisociable de una estilización social que jamás los traiciona” (p. 126. Esta última fórmula, ¿no es aplicable a todo grupo social en general?)

2. Hemos aquí llevados nuevamente a Rousseau. El ideal que subtiende en profundidad esta filosofía de la escritura es entonces la imagen de una comunidad inmediatamente presente consigo misma, sin diferencia, comunidad del habla en la que todos los miembros están al alcance de la alocución. Para confirmarlo no nos referiremos ni a *Tristes tropiques* ni a su eco teórico (las *Entrevistas...*), sino a un texto recogido en la *Antropología estructural* y completado en 1958 con alusiones a *Tristes tropiques*. Se define allí a la escritura como a la condición de la *inautenticidad social*:

“... a ese respecto, son las sociedades del hombre moderno quienes más bien deberían definirse por un carácter privativo. Nuestras relaciones con el prójimo ya no están fundadas, sino de modo ocasional y fragmentario, sobre una experiencia global, *esta aprehensión concreta de un sujeto por otro*. En gran parte, resultan de reconstrucciones indirectas, a través de los documentos escritos. Estamos ligados a nuestro pasado, ya no por una tradición oral que implica un *contacto vivido* con personas --cuentistas, sacerdotes, sabios o ancianos-, sino por libros *acumulados* en bibliotecas y a través de los cuales se afana la crítica -con qué dificultades- por reconstituir el rostro de sus autores. Y sobre el plano del presente, comunicamos con la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos por todo tipo de intermediarios -documentos escritos o mecanismos administrativos- que sin duda ensanchan inmensamente nuestros contactos, pero al mismo tiempo les confieren un carácter de *inautenticidad*. Este se ha vuelto la marca misma de las relaciones entre el ciudadano y los Poderes. No pretendemos librarnos a la paradoja, y definir

de manera negativa la inmensa revolución introducida por la invención de la escritura. Pero es indispensable darse cuenta que ella ha reiterado a la humanidad algo esencial, al mismo tiempo que le aportaba tantos beneficios”. (pp. 329/330). (La bastardilla es nuestra.)

Por consiguiente, la misión del etnólogo comporta una significación ética: señalar sobre el terreno los “niveles de autenticidad”. El criterio de la autenticidad, es la relación de “vecindad” en las pequeñas comunidades” donde “todo el mundo conoce a todo el mundo”:

“Si se considera con atención los puntos de inserción de la encuesta antropológica, se comprueba, al contrario, que al interesarse cada vez más por el estudio de las sociedades modernas, la antropología se ha dedicado a reconocer y aislar en ellas *niveles de autenticidad*. Lo que permite al etnólogo encontrarse sobre un terreno familiar cuando estudia una aldea, una empresa o una “vecindad” de gran ciudad (como dicen los anglosajones: *neighbourhood*), es que allí todo el mundo conoce a todo el mundo, o casi...”. “El porvenir juzgará sin duda que la contribución más importante de la antropología a las ciencias sociales consiste en haber introducido (por otra parte inconscientemente) esa distinción capital entre dos modalidades de existencia social: un género de vida percibido en el origen como tradicional y arcaico, que ante todo es el de las sociedades auténticas; y formas de aparición más reciente, de las que el primer tipo ciertamente no está ausente, pero en donde grupos imperfecta e incompletamente auténticos se hallan organizados en el seno de un sistema más vasto, él mismo marcado de inautenticidad” (pp. 330/331).

La claridad de este texto se basta a sí misma. “El porvenir juzgará sin duda” si efectivamente tal es “la contribución más importante de la antropología a las ciencias sociales”. Ese modelo de pequeña comunidad de estructura “cristalina”, por entero presente consigo, reunida dentro de su propia vecindad, indudablemente es rousseauiana.

Tendremos que verificarlo desde muy cerca en más de un texto. Por el momento, y siempre por las mismas razones, volvámonos sobre todo del lado del *Ensayo*. Rousseau muestra en él que la *distancia* social, la dispersión de la vecindad es la condición de la opresión, de lo arbitrario, del vicio. Los gobiernos de opresión hacen todos el mismo gesto: romper la presencia, la co-presencia de los ciudadanos, la unanimidad del “pueblo reunido”, crear una situación de dispersión, mantener esparcidos a los sujetos, incapaces de sentirse juntos dentro del espacio de una sola y misma habla, de un solo y mismo canje persuasivo. Ese fenómeno está descrito en el último capítulo del *Ensayo*. La ambigüedad ahora reconocida de esa estructura es tal que en seguida se puede invertir su sentido y mostrar que esa copresencia es también a veces la de la multitud sumisa a la arenga demagógica. Rousseau no ha dejado de manifestar su propia vigilancia ante tal inversión, con signos que será necesario leer bien. Sin embargo, el *Ensayo* nos pone ante todo en guardia contra las estructuras de la vida social y de la información dentro de la máquina

política moderna. Es un elogio de la elocuencia o más bien de la elocución del habla plena, una condena a los signos mudos e impersonales: dinero, panfletos (“carteles”), armas y soldados de uniforme:

“Las lenguas se forman naturalmente según las necesidades de los hombres, cambian y se alteran según las modificaciones de esas necesidades. En los tiempos antiguos, donde la persuasión reemplazaba a la fuerza pública, la elocuencia era necesaria. ¿Para qué serviría en la actualidad, cuando la fuerza pública ha suplido a la persuasión? No hay necesidad de arte ni de figura para decir, *ese es mi deseo*. ¿Qué discursos quedan por dirigir al pueblo reunido? Sermones. ¿Y qué les importa a aquellos que los hacen persuadir al pueblo puesto que no es él quien otorga beneficios? Las lenguas populares se nos han tornado tan perfectamente inútiles como la elocuencia. Las sociedades han adquirido su forma definitiva; los cambios sólo se producen con el cañón y los escudos, y como lo único que hay que decirle al pueblo es: *dad dinero*, se le dice con carteles en las esquinas de las calles o con soldados dentro de las casas. No es necesario reunir a nadie para esto. Por el contrario, la primera máxima de la política moderna es tener a los sujetos bien alejados... Los antiguos se hacían entender fácilmente por el pueblo en la plaza pública; hablaban sin problema todo un día... Supóngase un hombre arengando en francés al pueblo de París reunido en la Place de Vendôme. Gritará a voz en cuello, se escuchará que grita pero no se distinguirá ni una palabra... Si los charlatanes de feria no abundan tanto en Francia como en Italia no es porque en Francia sean menos escuchados sino porque no se los escucha tan bien... Ahora bien, yo afirmo que toda lengua con la cual no es posible hacerse entender por el pueblo reunido es una lengua servil; es imposible que un pueblo siga siendo libre y hable esa lengua.” (Cap. XX, “Relación de las lenguas con los gobiernos.”)

Presencia consigo, proximidad transparente dentro del cara-a-cara de los rostros y del inmediato alcance de la voz, esa determinación de la autenticidad social es clásica; rusioniana pero ya heredera del platonismo, se conecta, recordémoslo, con la protesta anarquista y libertaria contra la Ley, los Poderes y el Estado en general, también con el sueño de los socialismos utópicos del siglo XIX, muy precisamente con el fourierismo. En su laboratorio, o más bien en su taller, el etnólogo dispone también de ese sueño, como de una pieza o de un instrumento entre otros. Sirviendo al mismo deseo obstinado en el cual el etnólogo “siempre pone algo de sí”, esa herramienta debe transigir con otros “medios de a bordo”. Porque el etnólogo también se quiere freudiano, marxista (de un “marxismo”, se recordará, cuyo trabajo crítico no estaría ni en “oposición” ni en “contradicción” con “la crítica budista”) e inclusive se dice tentado por el “materialismo vulgar”.

La única debilidad del *bricolage* -pero como tal, ¿no es irremediable?- consiste en no poder justificarse completamente en su propio discurso. El ya-allí de los instrumentos y de los conceptos no puede deshacerse o reinventarse. En ese sentido, el paso del deseo al discurso se pierde siempre en el *bricolage*, construye sus palacios con escombros (“El

pensamiento mítico... construye sus palacios ideológicos con los escombros de un discurso social antiguo”, *El pensamiento salvaje*, p. 42). En el mejor de los casos, el discurso *bricoleur* puede confesarse a sí mismo, confesar en sí mismo su deseo y su derrota, dar a pensar la esencia y la necesidad del ya-allí, reconocer que el discurso más radical, el ingeniero más inventivo y el más sistemático son sorprendidos, engañados por una historia, un lenguaje, etc., un *mundo* (puesto que “mundo” no quiere decir otra cosa) al que deben pedir prestadas sus piezas, aunque sea para destruir la antigua máquina (la *bricole*, por otra parte, parece haber sido en principio máquina de guerra o de caza, construida para destruir. ¿Y quién puede creer en la imagen del apacible *bricoleur*?) La idea del ingeniero que rompe con todo *bricolage* corresponde a la teología creacionista. Sólo semejante teología puede acreditar una diferencia esencial y rigurosa entre el ingeniero y el *bricoleur*. Pero que el ingeniero sea siempre una especie de *bricoleur*, no debe destruir toda crítica al *bricolage*, muy por el contrario. ¿Crítica en qué sentido? Ante todo, si la diferencia entre *bricoleur* e ingeniero es teológica en su fondo, el concepto mismo del *bricolage* implica una caducidad y una finitud accidentales. Ahora bien, es preciso abandonar esa significación tecno-teológica para pensar la originaria pertenencia del deseo al discurso, del discurso a la historia del inundo, y el ya-allí del lenguaje en el que se engaña el deseo. Luego, suponiendo que se conserve, por *bricolage*, la idea de *bricolage*, es necesario saber todavía que no todos los *bricolages* se equivalen. El *bricolage* se critica a sí mismo.

En fin, el valor “de autenticidad social” es uno de los dos polos indispensables dentro de la estructura de la moralidad en general. La ética del habla viva sería perfectamente respetable, por más utópica y atópica que fuera (vale decir desligada del *espaciamento* y de la diferencia como escritura), sería respetable como el propio respeto si no viviera de un señuelo y del no-respeto de su propia condición de origen, si no soñara dentro del habla la presencia rehusada a la escritura, rehusada por la escritura. La ética del habla es el *señuelo* de la presencia dominada. Como la *bricole*, el señuelo designa ante todo una estratagema de cazador. Es un término de halconería: “trozo de cuero rojo, dice el *Litré*, en forma de ave, que sirve para reclamar al ave de presa cuando se vuelve directamente al puño.” Ejemplo: “Su amo lo reclama y grita y se atormenta, le presenta el señuelo y el puño, pero en vano (La Fontaine).”

Reconocer la escritura dentro del habla, vale decir la *différance* y la ausencia de habla, es comenzar a pensar el señuelo. No hay ética sin presencia del *otro* pero también y, por consecuencia sin ausencia, disimulo, robo, *différance*, escritura. La archi-escritura es el origen de la moralidad así como de la inmoralidad. Apertura no-ética de la ética. Apertura violenta. Como se ha hecho con el concepto vulgar de escritura, sin duda es necesario suspender rigurosamente la instancia ética de la violencia para repetir la genealogía de la moral.

Unido al menosprecio por la escritura, el elogio del alcance de la voz es entonces común a Rousseau y a Lévi-Strauss. Sin embargo Rousseau desconfía, en textos que ahora debemos leer, también de la ilusión del habla plena y presente, de la ilusión de presencia dentro de un habla que se cree transparente e inocente. Hacia el elogio del silencio es entonces como se relega el mito de la presencia plena arrancada a la diferencia y a la violencia del verbo. Siempre, de una cierta manera, la “fuerza pública” ha comenzado ya a “suplir a la persuasión”.

Quizá sea tiempo de releer el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*.

En *Antropología estructural*. Cf. también *Introduction á l'oeuvre de Mauss*, p. xxxv.

En primer lugar, *Tristes trópicos*, a lo largo de esta “Lección de escritura ., (cap. XVIII) cuya sustancia teórica se vuelve a encontrar en la segunda de las *Conversaciones con Claude Lévi-Strauss* (G. Charbonnier) (“Primitivos y civilizados”). También la *Antropología estructural* (“Problemas de método y de enseñanza”, especialmente el capítulo que habla del “criterio de autenticidad”, p. 400). Finalmente, de manera menos directa, en *El pensamiento salvaje*, bajo un título seductor “El tiempo recuperado”.

El pensamiento salvaje, p. 327. Cf. también p. 169.

“Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre”, p. 240. Se trata de una conferencia recogida en el volumen *Jean-Jacques Rousseau*, La Baconnière, 1962. Aquí se reconoce un tema caro a Merleau-Ponty: el trabajo etnológico *realiza* la variación imaginaria en la indagación de la variante esencial.

La idea del lenguaje originariamente figurado estaba bastante difundida en esta época: se encuentra en particular en Warburton y en Condillac, cuya influencia sobre Rousseau es masiva aquí. En Vico: B. Gagnebin y M. Raymond se han preguntado, a propósito del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, si Rousseau no había leído la *Ciencia nueva* cuando era secretario de Mantaigu en Venecia. Pero si Rousseau y Vico afirman la naturaleza metafórica de las lenguas primitivas, sólo Vico les atribuye ese origen divino, tema de desacuerdo entre Condillac y Rousseau también. Además, Vico es entonces uno de los pocos, si no el único, que cree en la contemporaneidad de origen entre la escritura y el habla: “Los filósofos han creído muy equivocadamente que las lenguas han nacido primero y más tarde la escritura; por el contrario, nacieron gemelas y caminaron paralelamente.” (*Ciencia nueva*, 3, I.) Cassirer no vacila en afirmar que Rousseau ha “retomado” en el *Ensayo* las teorías de Vico sobre el lenguaje. (*Filosofía de las formas simbólicas*, t. I, I, 4.)

“Estamos, pues, en presencia de dos tipos extremos de nombres propios, entre los cuales existe toda una serie de intermediarios. En un caso, el nombre es una marca de identificación, que confirma, por aplicación de una regla, la pertenencia del individuo *a quien se nombra* a una clase preordenada (un grupo social dentro de un sistema de grupos, un rango natal dentro de un sistema de rangos); en el otro caso, el nombre es una creación libre del individuo *que nombra* y que expresa, por medio de aquel a quien nombra, un estado transitorio de su propia subjetividad. Pero, en uno y otro caso, ¿se puede decir que se nombra verdaderamente? La elección, parece, no se da más que entre identificar al otro asignándolo a una clase o, bajo pretexto de conferirle un nombre, identificarse a sí mismo a través de él. Por tanto, no se nombra jamás: se clasifica al otro, si el nombre que se le confiere es función de los caracteres que él posee, o uno se clasifica a sí mismo si, creyéndose dispensado de seguir una regla, se nombra al otro ‘libremente’: es decir en función de los caracteres que se poseen. Y, a menudo, se hacen ambas cosas a la vez” (p. 240). Cf. también “El individuo como especie” y “El tiempo recuperado” (caps. 7 y 8):

“Dentro de cada sistema, por consiguiente, los nombres propios representan *cuanta de significación* por debajo de los cuales ya no se hace más que mostrar. Alcanzamos así en su raíz el error paralelo cometido por Peirce y por Russell, el primero al definir el nombre propio como un ‘índice’, el segundo por creer descubrir el modelo lógico del nombre propio en el pronombre demostrativo. Efectivamente, esto es admitir que el acto de nombrar se sitúa dentro de un continuo donde insensiblemente se llevaría a cabo el paso del acto de significar al de mostrar. Al contrario, esperamos haber establecido que ese paso es discontinuo, aunque cada cultura fije de manera distinta sus umbrales. Las ciencias naturales sitúan su umbral al nivel de la especie, de la variedad, o de la subvariedad, según los casos. Por tanto, serán términos de generalidad diferente los que percibirán cada vez como nombres propios” (pp. 285/286).

Quizá fuese necesario, radicalizando esta intención, preguntarse si es legítimo referirse todavía a la propiedad pre-nominal del “mostrar” puro, si la indicación pura, como grado cero del lenguaje, como “certidumbre sensible” no es un mito ya definitivamente borrado por el juego de la diferencia. Quizá hiciera falta decir de la indicación “propia” lo que Lévi-Strauss dice todavía en otra parte de los nombres propios: “Hacia abajo, el sistema tampoco conoce límite externo, puesto que logra tratar la diversidad cualitativa de las especies naturales como la materia simbólica de un orden, y su marcha hacia lo concreto, lo especial y lo individual, ni siquiera es detenida por el obstáculo de las apelaciones personales: hasta los nombres propios pueden servir como términos para una clasificación” (p. 288) Cf. también p. 242.

Puesto que leemos a Rousseau en la transparencia de estos textos, ¿por qué no hacer deslizar bajo esta escena cierta otra escena recortada en una *Promenade* (IX)? Deletreando uno a uno y minuciosamente todos sus elementos, se estará menos atento a su oposición término a término que a la simetría rigurosa de tal oposición. Todo sucede como si Rousseau hubiera desarrollado el positivo tranquilizante de lo que Lévi-Strauss nos entrega la impresión en negativo. Héla aquí: “Pero bien pronto aburrido de vaciar mi bolsa para hacer aplastar a la gente, dejé allí la buena compañía y fui a pasearme solo por la feria. La variedad de los objetos me distrajo largo tiempo. Vi entre otras cosas a cuatro o cinco saboyanos alrededor de una chiquilina que aún tenía entre su mercadería una docena de manzanas de mal aspecto, de las que hubiera querido librarse. Los saboyanos, por su parte, hubieran deseado librarla de las manzanas, pero no tenían más que dos o tres cobres entre todos y no alcanzaban para disminuir la existencia de manzanas. Esa mercadería era para ellos el jardín de las Hespérides, y la chiquilina el dragón que lo guardaba. Esta comedia me distrajo largo tiempo; finalmente provoqué su desenlace pagando las manzanas a la chiquilina y haciéndoselas distribuir a los chicos. Entonces gocé uno de los más dulces espectáculos que puedan halagar un corazón de hombre, el de ver la alegría unida a la inocencia de la edad difundirse a mi alrededor. Pues los mismos espectadores la compartieron al verla, y yo, que compartía tan barato esta alegría, tenía además la de sentir que era mi obra.”

De esta palabra y de este concepto que, lo habíamos sugerido al comenzar, no tiene sentido sino dentro de la clausura logocéntrica y la metafísica de la presencia. Cuando no implica la posibilidad de una *adecuación* intuitiva o judicativa, continúa sin embargo privilegiando, dentro de la *aleteia*, la instancia de una visión colmada, saciada por la presencia. Es la

misma razón que impide al pensamiento de la escritura contenerse simplemente en el interior de una ciencia, hasta de un círculo epistemológico. Ella no puede tener esa ambición ni esa modestia.

Situación difícil de describir en términos rousseauianos, con la pretendida ausencia de la escritura que complica más las cosas: el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* llamaría tal vez “salvajismo” al estado de sociedad y de escritura descrito por Lévi-Strauss: “Estas tres maneras de escribir responden con bastante exactitud a los tres estados en que se puede considerar a los hombres agrupados en naciones. La representación de los objetos corresponde a los pueblos salvajes, los signos de las palabras y de las proposiciones, a los pueblos bárbaros y el alfabeto a los pueblos civilizados.”

“...Si Occidente ha producido etnógrafos, es porque un remordimiento muy poderoso debía atormentarlo” (“Un vasito de ron”, *Tristes trópicos*, p. 38).

Cosa que se puede leer como sobreimpresión del segundo *Discurso*: “Es la razón quien engendra al amor propio, y es la reflexión quien lo fortifica; es ella quien repliega al hombre sobre sí mismo; es ella quien lo separa de todo lo que lo molesta y lo aflige. Es la filosofía quien lo salva; por ella dice en secreto, ante el aspecto de un hombre sufriente: `Perece si quieres, yo estoy a salvo.”

P. 245. La bastardilla es del autor.

Tristes trópicos, cap. XVIII. A propósito de Diderot, notemos al pasar que la severidad de su juicio sobre la escritura y el libro no cedía en nada a la de Rousseau. El artículo *libro* de la *Encyclopédie*, cuyo autor fuera, es una requisitoria de gran violencia.

Tristes trópicos, cap. VI. “Cómo tornarse etnólogo.”

En la *Conférence (le Genève)*, Lévi-Strauss cree poder oponer simplemente a Rousseau con los filósofos que adoptan su “punto de partida en el cogito” (p. 242).

En particular en las *Conversaciones* con C. Charbonnier, que nada añaden a la sustancia teórica de la “Lección de escritura”.

Esta carta nunca ha sido publicada por la *Nouvelle critique*. Puede leerse en la *Antropología estructural*, p. 365.

Tristes trópicos, cap. XI: “A su manera, y sobre su plano, cada uno corresponde a una verdad. Entre la crítica marxista que libera al hombre de sus primeras cadenas -enseñándole que el sentido aparente de su condición se desvanece no bien acepta ampliar el objeto que considera- y la crítica budista que logra la liberación, no hay ni oposición ni contradicción. Cada una hace lo mismo que la otra en un nivel diferente.”

Sobre este tema del azar, presente en “Raza e historia” (pp. 256/271) y en *El pensamiento salvaje*, cf. sobre todo las *Conversaciones* (pp. 28/29): desarrollando largamente la imagen

del jugador de ruleta, Lévi-Strauss explica que la combinación compleja que constituye la civilización occidental, con su tipo de historicidad determinado por el uso de la escritura, habría podido realizarse muy bien desde los comienzos de la humanidad, habría podido efectuarse mucho más tarde, se ha hecho en este momento, “no hay razón para ello es así. Pero usted me dirá: ‘No es satisfactorio’. ‘Ese azar está determinado inmediatamente después como adquisición de la escritura.’” Esta es una hipótesis a la que Lévi-Strauss reconoce no estar aferrado pero de la que dice que “ante todo es preciso tenerla presente en el espíritu”. Inclusive aunque no implique la creencia en el azar (Cf. *El pensamiento salvaje*, pp. 22 y 291), cierto estructuralismo debe invocarla para relacionar entre sí las especificidades absolutas de las totalidades estructurales. Veremos cómo se ha impuesto también a Rousseau esta necesidad.

Sólo se trata de un pequeño subgrupo al que el etnólogo sigue únicamente durante su período nómada. También posee una vida sedentaria. Se puede leer en la introducción de la tesis: “Resulta superfluo subrayar que aquí no se encontrará un estudio exhaustivo de la vida y de la sociedad Nambikwara. No hemos compartido la existencia de los indígenas sino durante el período nómada, y esto sólo bastaría para limitar el alcance de nuestra encuesta. Un viaje emprendido durante el período sedentario aportaría indudablemente informaciones fundamentales y permitiría rectificar la perspectiva de conjunto. Esperamos poder emprenderlo algún día” (p. 3). Esta limitación, que parece haber sido definitiva, ¿no es particularmente significativa en cuanto a la cuestión de la escritura, que es bien sabido está ligada, más íntimamente que otras y de manera esencial, al fenómeno de la sedentariedad?

De l'origine du langage, Oeuvres complètes, t. VIII, p. 90. La continuación del texto, que aquí no podemos citar, es muy instructiva para quien se interese por el origen y por el funcionamiento de la palabra “bárbaro” y de otras palabras próximas.

La Chine, aspects et fonctions psychologiques de l'écriture, EP., p. 33.

Después de todo, durante milenios e inclusive hoy en una gran parte del mundo, la escritura existe como institución dentro de sociedades cuyos miembros, en inmensa mayoría, no poseen su manejo. Las aldeas donde he residido en las colinas de Chittagong en el Pakistán oriental, están pobladas por analfabetos; no obstante, cada una tiene su escriba, que cumple su función junto a los individuos y la colectividad. Todos conocen la escritura y la utilizan cuando tienen necesidad, pero desde afuera y como un mediador extraño con el cual se comunican por métodos orales. Ahora bien, el escriba es muy raras veces un funcionario o un empleado del grupo: su ciencia se acompaña de potencia, tanto y de tal modo que el mismo individuo reúne a menudo las funciones de escriba y de usurero; no sólo porque sea necesario leer y escribir para ejercer su oficio, sino porque de ese modo, bajo un doble aspecto, es quien *tiene influencia* sobre los otros.”

“Historia y etnología” (R. M. M., 1949 y *Antropología estructural*): “La etnología se interesa, sobre todo, por lo que no está escrito, no tanto porque los pueblos que estudia sean incapaces de escribir, como porque aquello por lo que se interesa es diferente a todo lo que habitualmente los hombres piensan en fijar sobre la piedra o el papel.”

En “Un vasito de ron”, recordando que “en el neolítico, el hombre ya ha llevado a cabo la mayoría de las invenciones indispensables para garantizar su seguridad. Se ha visto por qué se puede excluir a la escritura de ellas”, Lévi-Strauss anota que el hombre de entonces, por cierto, no era “más libre que hoy”. “Pero su sola humanidad hacía un esclavo de él. Como su autoridad sobre la naturaleza seguía siendo muy reducida, se hallaba protegido y en cierta medida liberado por la almohada amortiguadora de sus sueños.” Cf. también el tema de la “paradoja neolítica” en *El pensamiento salvaje* (p. 22).

“El sabio, dice Lévi-Strauss sin embargo, no es el hombre que proporciona las auténticas respuestas, sino aquel que formula las auténticas preguntas” (*Lo crudo y lo cocido*).

“Facilitar”, “favorecer”, “reforzar”, tales son las palabras elegidas para describir la operación de la escritura. ¿No es inhibirse de toda determinación esencial, principal, rigurosa?

Cf., p. ej., Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* Cf. también *L'écriture et la psychologie des peuples*.

Se encuentran numerosas proposiciones de este tipo en Valéry.

Sprits, nov. de 1963, p. 652. Cf. también *Lo crudo y lo cocido*, p. 35.