

Introducción

La relación entre el habla y la escritura ha sido motivo de reflexión y de estudio a lo largo, de la historia, no solo de la filosofía, sino también de otras áreas del conocimiento como la lingüística, la pedagogía, la etnología y la literatura. Autores como Rousseau, Lévi-Strauss, Saussure, entre otros, han hecho estudios acerca de este tema. En este trabajo queremos acercarnos a la reflexión derridiana acerca de la escritura y para ello el primer paso será aproximarnos a la noción de logo- fonocentrismo que encontramos en la obra derridiana.

En las tres primeras obras derridianas publicadas en 1967 *De La Gramatología*, *La Voz y El Fenómeno* y *La Escritura y la Diferencia* se desarrolla el programa que propone el autor para explicar su reflexión acerca del logo-fonocentrismo y la escritura. El logo-fonocentrismo parte de la crítica derridiana a la metafísica occidental. En la obra derridiana la metafísica occidental puede entenderse como la manera dicotómica a partir de la cual es posible el conocimiento. Algunos ejemplos de la construcción dicotómica de la metafísica occidental pueden ser: habla/escritura, alma/cuerpo, significado/significante. Esta reflexión dicotómica de la metafísica occidental constituye en la que una de las dos partes una supremacía tal, que la otra parte es entendida como subordinada y excluida con respecto a la otra.

Así, para comprender cuál es la postura derridiana acerca de la escritura, es preciso primero conocer cómo explica en sus obras el problema del logo- fonocentrismo. Este es justamente el objetivo que pretendemos bosquejar en el capítulo I de nuestro trabajo, titulado “El Logo- fonocentrismo y la Exclusión de la Escritura” que responderá a la pregunta ¿cómo se puede comprender el logo- fonocentrismo?

Nuestro principal interés radica en la comprensión de la escritura que plantea Derrida puesto que parte del reconocimiento de la exclusión que supone la reflexión dicotómica de la llamada metafísica occidental. Además, el planteamiento derridiano acerca de la escritura, permite entrever una posible descentralización del logo-fonocentrismo en su propio planteamiento de la escritura.

Nos resulta apasionante comprender una reflexión filosófica que no acude a una confianza centrada en el establecimiento de un fundamento único, estático e inamovible. En la cual la relación habla/escritura no estaría fundamentada en el habla y que así, no estuviese en supremacía con respecto a la escritura, ni esta última tuviese que ser excluida o representar un peligro para el habla.

Derrida reflexiona acerca de la relación entre habla y escritura a partir de la *différance*. Así, en el objetivo de nuestro capítulo II titulado “La escritura como huella” nos proponemos indagar acerca de cómo comprende Derrida la escritura. Pues a partir de esta noción de la *différance* es posible pensar una nueva manera de reflexión que no constituye relaciones dicotómicas. Pero, ¿cómo se entiende, entonces, desde la perspectiva derridiana, la escritura?

El capítulo I estará dividido en tres apartados. En el primero, titulado “Desde la interioridad de la pureza del habla hasta la exterioridad de la escritura”, haremos un acercamiento a la noción derridiana del logo-fonocentrismo. Noción que, desde la perspectiva derridiana es la manera en que se reflexiona en la metafísica occidental cuando se entiende a la escritura como dependiente del habla y originada por ella. Pues habla y escritura se comprenden en una relación dicotómica en la que el habla es cercana al sentido y la escritura en cambio es imagen o copia del sentido que el habla le sugiere.

En el segundo apartado, titulado “Diferencia en medio del signo y la huella” abordaremos por un lado, la noción de arbitrariedad del signo lingüístico que Derrida toma de la obra Saussoriana y también, por qué Derrida denomina a cierta parte de la obra de Saussure como logo- fonocéntrica. Por el otro lado, esbozaremos el carácter de la diferencia en el sistema de signos que explica Saussure en su obra *Curso de Lingüística General* a partir del cual se da apertura (de una manera diferente) a la reflexión derridiana sobre la huella y la archi-escritura que se distancian del logo-fonocentrismo.

En el tercer y último apartado, “El silencio del gesto y del cuerpo” haremos un breve acercamiento a la lectura derridiana de Husserl en la *Voz y el Fenómeno*, a partir de la distinción que hace el filósofo alemán entre la expresión, la señal y las vivencias solitarias del alma. Enunciaremos de qué manera nuestro autor entrevé tales planteamientos de

Husserl relacionados con el logo- fonocentrismo. Y así, a partir del desarrollo de los tres apartados podremos esbozar una posible respuesta a la pregunta orientadora de nuestro primer capítulo: ¿Cómo se puede comprender el logo-fonocentrismo?

El interés por indagar acerca del logo- fonocentrismo forma parte del objetivo principal de este trabajo, como ya mencionábamos, que versa en el cuestionamiento acerca de cómo puede entenderse, desde la perspectiva derridiana, la escritura. Es así como en el segundo capítulo nos acercaremos a los planteamientos de Derrida acerca de la escritura a partir de algunos ensayos de *La Escritura y la Diferencia*, la segunda parte de *La Gramatología y Posiciones*.

Derrida en la segunda parte de su obra *De La Gramatología* hace una ilustración de su propia comprensión de la escritura a partir de la lectura principalmente de Lévi- Strauss y de Rousseau. De esta manera, ya que el principal objetivo de nuestro segundo capítulo es indagar acerca de la manera en que Derrida comprende la escritura, esbozaremos en el primer apartado los postulados de Lévi- Strauss acerca de la escritura, en el segundo la noción de escritura y suplemento para Rousseau, ya que este es un tema al que Derrida dedica una significativa extensión en su obra. Y finalmente, de forma conclusiva, bosquejaremos qué es la escritura para Derrida y también, cómo puede comprenderse ese ejercicio de la deconstrucción a partir del cual llega Derrida a plantear su propia comprensión de la escritura.

El primer apartado titulado “De la violencia salvaje a la entrañable violencia”, estará dividido en dos partes. En la primera parte, nos centraremos en la explicación de lo que Lévi- Strauss comprende como escritura, así como en la crítica deconstruccionista que hace Derrida a algunos de sus postulados. Y en la segunda, esbozaremos la comprensión derridiana de la escritura que toma algunos de los postulados del etnólogo.

Lévi- Strauss explica su comprensión de la escritura en la narración de los sucesos de “Lección de escritura” y “Los nombres propios” en su obra *Tristes Trópicos*. Para el etnólogo, la escritura así como la violencia, forman parte solo de las comunidades civilizadas, por lo cual, las comunidades naturales son para él, comunidades sin escritura y no violentas. De tal forma que la escritura al proceder de comunidades civilizadas y

violentas, representa un peligro para comunidades naturales. Para Lévi- Strauss los Nambikwara son una comunidad natural y no violenta que puede estar en peligro por aprender a escribir gracias a la presencia del etnólogo que les muestra como pueden escribir. Así, en la primera parte de este primer apartado titulada “La inocencia, la no violencia sin escritura” haremos un acercamiento a las narraciones del etnólogo con el fin de acercarnos a su comprensión acerca de la escritura.

Para Lévi- Strauss, las comunidades naturales son puras y no violentas y las comunidades civilizadas representan su contrario, entre otras cosas, por saber escribir. Escribir es considerado por el etnólogo como violento porque le otorga un estatus social que representa dominio frente a los que no saben leer ni escribir. Es decir, si un miembro de una comunidad aprendiera a escribir, entonces estaría por encima de quienes carecen de tal saber y así ejerce un cierto dominio frente a ellos.

Derrida por su parte considera que Lévi- Strauss comprende la escritura desde la noción de logo-fonocentrismo, puesto que considera que debe representar al habla y así los trazos que hicieran los Nambikwara, cualquiera que fueren, no serían escritura si no se traducen en habla. También, explica el filósofo francés que la diferencia que establece el etnólogo entre comunidades naturales y comunidades civilizadas, es un ejemplo de su afán por fundamentar una de las dos partes como central y ejemplar, como las comunidades naturales, con respecto a la otra, que a su vez es excluida y considerada como peligrosa, como las comunidades civilizadas. Lo cual permite entrever la reflexión del etnólogo dentro de la noción de logo-fonocentrismo.

Así, con el fin de profundizar en la posición derridiana frente a la postura de Lévi- Strauss acerca de la escritura, en la segunda parte de este apartado, titulada “La violencia y la no inocencia con la archi- escritura”, expondremos el término derridiano *différance* para comprender que la escritura para el filósofo francés sí entraña violencia, pero es una violencia que se halla como condición para la significación y en esa medida, se halla también en el habla misma.

Por otra parte, Derrida dedica gran parte de su obra *De La Gramatología* para problematizar la noción de escritura que propone Rousseau (1712- 1778) en su obra

póstuma publicada en 1781, *Ensayo Sobre el Origen de las Lenguas*, en el que explica la escritura como suplemento. Derrida, por su parte, nota que la noción roussoniana de suplemento no se comprende únicamente en la escritura, sino también en el habla e incluso en el lenguaje mismo, de tal manera que entre habla y escritura no debería haber una relación antagónica o de subordinación. Sobre este aspecto se desarrollará el segundo apartado del capítulo II titulado “El suplemento no es muerte del habla”.

Ese segundo apartado, “El suplemento no es muerte del habla”, está dividido en dos partes, la primera titulada “El más engañoso suplemento”, esbozaremos la comprensión roussoniana de la relación entre habla y escritura a partir de su noción de suplemento. También explicaremos cómo Rousseau comprende el surgimiento de la escritura puesto que la considera como suplemento peligroso del habla que a su vez, es también un suplemento.

En la segunda parte titulada “Suplemento como huella” explicaremos porqué el postulado Roussonianos frente a la relación entre habla y escritura es considerado por Derrida como logo- fonocéntrico puesto que Rousseau por una parte, privilegia al habla y la considera más cercana a la expresión de los sentimientos y la emociones y por la otra, rebaja a la escritura pues aunque la considera expresión de la razón, también afirma que es representación de la ausencia y la muerte que implica la voz como discurso vivo y presente.

También esbozaremos cómo puede entenderse el postulado derridiano de la escritura como suplemento pues se distancia de la comprensión roussoniana que confía en la posibilidad de un sustituto presente y estable. Pues Derrida propone, en cambio, que la actividad de la *différance* es suplementaria pero que no se refiere a un origen sino, más bien, a una huella que refiere a otra y a otra, deviniendo origen a su paso.

De manera conclusiva, en el tercer y último apartado de nuestro trabajo esbozaremos el análisis derridiano a la palabra con la que titula la obra que ha sido central en el desarrollo de nuestra indagación acerca de la relación entre el habla y la escritura: *De La Gramatología*. Esto con el fin de llegar a la posible respuesta que nos hemos propuesto: ¿cómo puede comprenderse la escritura, desde la perspectiva de Derrida?

Realizaremos así de manera casi conclusiva una mirada a lo que Derrida explica como gramatología y cuál es la relación con la deconstrucción y su propio postulado acerca

de la escritura como *différance*. Escritura para Derrida que se comprende como huella que no remite a un origen, sino más bien, a otra huella que remite a su vez a otra y esta a otra y a otra...de forma inacabada.

Nos centraremos igualmente en la obra derridiana *De La Gramatología*, en el ensayo titulado “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” en su obra *la Escritura y la Diferencia* y en *Posiciones*. Pues en ellos explica; entre otras cosas, que toda la estructura de las ciencias humanas esta fundamentada en un centro, centro que cuenta de suyo con un no centro. Tal centro al ser cuestionado debe realizar un ejercicio de inversión de lugares pero que en el ejercicio derridiano no se agota allí sino que busca una salida a tal relación. Tal ejercicio derridiano es lo que se llama deconstrucción.

Finalmente, veremos que Derrida explica que pensar en una escritura de forma ampliada, como la comprende desde la *différance*, es posible mediante la deconstrucción de otras formas de comprender la escritura como sucede con Rousseau, Saussure o Lévi-Strauss. Derrida con la deconstrucción sugiere una nueva manera de leer y escribir el texto filosófico que no sea unívoca sino múltiple. Dentro de esta nueva manera de lectura y escritura derridiana se comprende también la *différance*, pues para Derrida la escritura comprendida como huella.

Capítulo I

El Logo- fonocentrismo y la exclusión de la escritura

Derrida en su obra *De La Gramatología* problematiza y cuestiona la noción de logo- fonocentrismo y puesto que ese es precisamente el tema que nos proponemos indagar en este primer capítulo, tomaremos inicialmente las dos primeras secciones de su obra, ubicadas en el primer capítulo, tituladas: *significante y verdad y el ser escrito*.

1.1 Desde la interioridad de la pureza del habla hasta la exterioridad de la escritura

En el primer capítulo *De la Gramatología*, Derrida explica que el logo- fonocentrismo o privilegio del habla pertenece a un momento de la historia de la metafísica en el que hablar es comprendido en relación con la interioridad, la idealidad; es decir, aquello que no es ni empírico, ni exterior. Y entonces, escribir es necesariamente contrario o antagónico al hablar, pues la escritura¹ es entendida como el afuera: lo mundano, empírico y exterior. El filósofo francés nos explica que la primacía del habla (fonocentrismo) puede entreverse en la cercanía con relación al logos, el sentido y la phoné:

Tal como se la ha determinado más o menos implícitamente, la esencia de la phoné (voz) sería inmediatamente próxima de lo que en el “pensamiento” como logos tiene relación con el “sentido”, lo produce, lo recibe, lo dice, lo “recoge” (Derrida, 2008, p. 17).

En efecto, la voz es en sí misma comprendida con una cercanía inmediata al pensamiento que a su vez es entendido como logos en cuanto a la recepción y producción del sentido. Derrida ejemplifica así, esta primacía del habla y la secundariedad de la escritura tomando una cita del *Tratado de la Interpretación* de Aristóteles:

“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” (De la interpretación 1, 16 a 3).

¹Como explica Cristina Peretti cuando dice que el desprecio de la escritura responde al desprecio por lo exterior al logos, espíritu o conciencia, que irrumpe con la presencia a sí. Es la respuesta a la búsqueda de alcanzar un significado trascendental y definitivo, es el mito de la presencia total y absoluta que coincide con el habla pura y su supremacía sobre el lenguaje escrito (Peretti, 1989, p. 31).

Derrida explica que desde la reflexión Aristotélica, la voz tiene una relación de proximidad esencial e inmediata con el alma y de hecho esta voz es la que simboliza los estados del alma, en cambio la escritura hace una copia de las palabras que la voz emite. Podemos ver entonces cómo desde la lectura que hace el filósofo francés de Aristóteles, la voz no solo se presenta con una primacía esencial próxima al alma, sino que también está en una oposición con la escritura entendida como copia de la voz.

En este mismo sentido Derrida relaciona la lingüística saussuriana con la noción de signo, pues el lingüista comprende el signo como una unidad bipartita dividida en significado y significante, siendo el primero próximo a la idealidad, al pensamiento, y el segundo a lo empírico y externo. Entonces, desde la lectura derridiana, entraña una estrecha relación con el logo- fonocentrismo:

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 (Derrida, 2008, p.18).

Para Derrida, el signo lingüístico que es una unidad bipartita entre significado y significante, supone que una de estas dos partes está ordenada hacia la interioridad del sentido y de la idealidad, mientras que la otra es consecuente con la exterioridad. Y puesto que la interioridad del sentido está unida al logos, esta es la razón por la cual nuestro autor explica que la noción de signo puede entenderse como logo- fonocéntrico. Postura derridiana frente a Saussure que ampliaremos en el segundo apartado de este capítulo.

Es así como Derrida explica que el logo- fonocentrismo puede confundirse con la determinación que a través de la historia se ha hecho del sentido del ser como presencia² con las sub-determinaciones que emergen de esta primera determinación:

² En efecto, respecto a la pregunta por el ser planteada por Heidegger, es explicada por nuestro autor diciendo que la palabra ser es una palabra originaria que siendo trascendental, aseguraría la posibilidad de ser a todas las palabras y estaría pre- comprendida en todo lenguaje porque solo a partir de esta sería posible preguntarse por el sentido del ser en general, por ello dice: “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” (Derrida, 2008, p. 30).

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 (Derrida, 2008, p. 19).

Derrida observa que en el devenir de la historia de occidente se ha entendido al ser como aquello que se halla presente de forma acabada y siempre constante e inamovible y esto para el filósofo francés es consecuente con el logo-fonocentrismo. Pues al afirmar tales características del ser, emerge la posibilidad de su contrario; es decir, la ausencia de ese ser. Surgen entonces de esa forma todas aquellas otras relaciones que entretejen los antagonismos o dicotomías que proclaman una forma acabada y otra necesariamente inacabada, una constante y otra necesariamente variante, una inamovible y otra necesariamente móvil, hasta llegar a la relación dicotómica entre habla y escritura, en la que el habla se entiende cercana a lo acabado, constante e inamovible y la escritura, en cambio se entiende como lo necesariamente inacabado, variable y móvil.

Así, Derrida encuentra que esta época en la que se considera al logos como presencia, es también una época que excluye a la escritura al entenderla como dependiente del habla. Es también aquella misma época que al hacer la diferencia entre significado y significante, forma parte de la reflexión que se fundamenta en la metafísica occidental:

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 (Derrida, 2008, p. 19).

La distinción que se hace de lo sensible e inteligible del signo, según Derrida, es un aspecto sobreentendido por los lingüistas quienes en su propuesta obvian la proximidad metafísico- teológica de la inteligibilidad del signo lingüístico, es decir, su proximidad al logos como verdad o divinidad, como se entendía en la teología medieval.

Nota entonces el filósofo francés que el signo y la divinidad tienen un mismo momento de nacimiento y es así como la época del signo es igualmente una época

teológica. La verdad del significado (inteligibilidad) del signo lingüístico se remite al logos que lo fundamenta y lo asegura como verdad transparente en el significante (sensible). El significado como garantía inteligible de sentido del signo en el significante como sensibilidad, es la misma inteligibilidad de Dios que da sentido a la creación como sensibilidad. Es decir, tanto la lingüística como la teología se fundamentan en aquella metafísica que establece su sentido únicamente en la inteligibilidad.

Sin embargo, con lo anterior, Derrida no rechaza de ninguna manera las nociones metafísicas sino que por el contrario las considera necesarias, ya que explica que a través de la historia nada ha sido pensado sino a través de estas. Pero lo que no hay que dejar de lado es que el interés derridiano versa en evidenciar que esa confianza que a través de la historia se ha otorgado al logos, como expresión de la verdad plena e inamovible en el habla, no es inocente, pues cuando afirma también excluye y cuando asigna también niega.

Por otra parte, Derrida nota que los signos, al ser sensibles son secundarios puesto que los precede una verdad o sentido ya constituido por un elemento del logos (inteligible). Sin embargo, cuando se comprende el sentido a partir de lo hablado por su relación cercana con lo pensado puesto que lo pensado se remite al logos; se excluye del sentido a la escritura pues se la considera copia de la exterioridad que ya se le ha dado al habla; es decir, la escritura sería copia de la exterioridad del sentido, pues sería copia del habla. Ahora bien, también Derrida explica que la escritura puede entenderse desde otro punto de vista y es el de la metaforicidad, ¿Qué es esto de la metaforicidad?

Nuestro autor expresa que a partir de la lectura del *Fedro* de Platón y la teología medieval, se explicitan dos escrituras que son diferentes. Una, la escritura como exterioridad o técnica y la otra, que es la escritura del alma que es consecuente con la escritura que en la Edad Media es comprendida como libro de la Naturaleza o escritura de Dios. Esta última, explica el filósofo francés, es entendida como metafórica y se funda en el sentido que emerge del logos, siendo una escritura inteligible e intemporal. Veamos:

Así como en el caso de la escritura de la verdad en el alma en Platón, en la Edad Media es 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 (Derrida, 2008, p. 22).

Derrida interpreta que a partir de Platón, por una parte, se entiende a la escritura como muerte al ser una técnica artificiosa que mata la posibilidad de expresión viva del habla que es más próxima al pensamiento. Pero, por la otra parte, la escritura también es entendida como metáfora y de esa forma es venerada considerándola como natural, viviente y universal, igual en dignidad a la voz de la conciencia como ley divina.

A esta escritura como metaforicidad o escritura natural se la entiende como voz en el alma o inteligibilidad igualmente cercana al logos:

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 (Derrida, 2008, p.24).

De manera que la voz y la escritura como metáfora están relacionadas y son próximas en el interior. Esa prescripción o ley divina que se entiende desde la interioridad consigo y al mismo tiempo, como mandato o mandamiento de otro que es autoridad veraz, es escritura previa al habla misma denominada por Derrida como archi-habla: “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” (Derrida, 2008, p.24).

Sintetizando, desde la perspectiva derridiana, en la historia de la metafísica occidental se le otorgó a la escritura una función de secundariedad e instrumentalidad con respecto al habla, en la que esta (habla) adquiere el carácter de presencia plena y originaria, mientras que aquella (escritura) recibe el carácter de representación y copia.

Se dibuja así una dicotomía con el habla y la escritura que determina a una de las dos, el habla, como poseedora del sentido por estar vinculada al logos, mientras que la otra, la escritura, como dependiente del sentido que le otorga el habla. Hemos encontrado hasta aquí que lo que Derrida llama logo- fonocentrismo es la forma de reflexión que propone como centro la voz por confiar en que esta en una relación directa con el sentido de una forma transparente.

La escritura es comprendida como el revestimiento o representación externa del habla que no tiene relación aparente con el logos que la produce y, por ello, ni siquiera escasamente puede referirse al logos de manera clara o precisa. De tal manera que la contraposición entre habla y escritura está presente en el proceder reflexivo de la filosofía occidental en la que se establece un modelo que en este caso, sería el habla.

Derrida explica que la relación entre habla y escritura durante el devenir metafísico-teológico de la historia de occidente esta marcada por la comprensión de la escritura como representativa del habla, siendo, por su parte, el habla transparente al pensamiento: “La escritura será fonética, será el afuera, la representación exterior del lenguaje y de ese pensamiento- sonido” (Derrida, 2008, p. 42). De tal manera que al considerarse la escritura como exterior adquiere un carácter de instrumento o técnica que puede ser peligrosa o maléfica pues en su notación podría modificar el habla.

El logo-fonocentrismo problematiza justamente esa forma de comprender la escritura como imagen gráfica del habla que se constituye incluso como un peligro al tener la posibilidad de modificar al habla llegando a hablar como se escribe. Además, puesto que el interés derridiano consiste en cuestionar la confianza que a través de la historia se ha otorgado al logos como la verdad plena e inamovible, anota que el problema del habla que es representada por la escritura se ha entendido como trasgresión e incluso como la corrupción del pecado que se le asigna al cuerpo, siendo antagónico al alma que es pura: “El problema del alma y del cuerpo es, sin duda, derivado del problema de la escritura, al cual parece –inversamente- prestarle sus metáforas” (Derrida, 2008, p.46).

Se entiende así que el problema de la escritura radica en la consideración de esta como un posible peligro que pone en riesgo la naturaleza del habla. El logo- fonocentrismo problematiza ese peligro en que se cree que el habla puede sumergirse a causa de la escritura que es la pérdida de su sentido autónomo propio para depender de la escritura. Derrida relaciona ese peligro que le atribuyen a la escritura con la imagen de Narciso en el espejo al decir: “La representación se une con lo que representa hasta el punto de hablar como se escribe [...]. Promiscuidad peligrosa, nefasta complicidad entre el reflejo y lo reflejado que se deja narcicísticamente seducir” (Derrida, 2008, p.48).

Se entiende que ceder a los presupuestos de la escritura es optar por la pasión esclavizante frente la tiranía de la letra que, en la lectura derridiana de Saussure, es explicada como una enfermedad del alma, una patología perversa: “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 Anagramas” (Derrida, 2008, p. 5).

1.2 Diferencia en medio del signo y la huella

Derrida en *De La Gramatología* realiza una lectura minuciosa de algunos apartados del *Curso de Lingüística General* de Saussure y explica de qué manera el lingüista reflexiona a partir de los presupuestos de la metafísica logo- fonocéntrica que descansa en la idea del fundamento sólido e inamovible que emerge de las relaciones dicotómicas que, entre otras, cosas da primacía al habla con respecto a la escritura.

Así, podremos ilustrar mejor aquella pregunta que estamos indagando ¿cómo puede comprenderse el logo- fonocentrismo? Para ello, proponemos tres secciones: 1.2.1 La corrupción de la escritura frente a la pureza del habla, 1.2.2 La Huella deviniendo escritura y habla y 1.2.3 La huella en el silencio. A través de estas tres secciones esbozaremos la lectura detallada que hace el filósofo francés de la relación entre el habla y la escritura que propone Saussure.

Hemos elegido esta división para seguir el orden de la reflexión propuesta por Derrida en su obra antes mencionada en el segundo capítulo titulado “Lingüística y Gramatología”, que también está dividida en tres segmentos; sin embargo, como es de notar, hemos propuesto subtítulos diferentes en razón de nuestra particular intención e interés de comprender la noción derridiana de logo-fonocentrismo, como veremos a continuación en el desarrollo de las secciones.

1.2.1 La corrupción de la escritura frente a la pureza del habla

Partiendo de nuestra principal indagación en este capítulo acerca de ¿Cómo puede comprenderse el logo-fonocentrismo?, haremos énfasis en el análisis que hace Derrida sobre estudio hecho por Saussure acerca del habla y la escritura. Nos centraremos en la importancia que tiene para el ginebrino el habla y cómo Derrida encuentra que tal reflexión

esta fundamentada en los presupuestos de la metafísica occidental que comprende al habla en una íntima cercanía con el sentido (logos), excluyendo a la escritura como su antagónica, siendo consecuente con el logo-fonocentrismo.

Inicialmente, en el primer apartado del segundo capítulo *De La Gramatología*, titulado: “El afuera y al adentro”, explica que el análisis lingüístico del ginebrino hunde sus raíces en la fonología como cercana a la plenitud del sentido. De tal forma que excluye a la escritura al considerarla como un peligro semejante al pecado que atenta contra la estabilidad del habla. Es precisamente la fonología la que otorga el criterio de verdad o de sentido a la lingüística y esta toda basada en el habla:

Expresa nuestro autor: “La fonología se dice repetidamente en la actualidad, comunica su científicidad a la lingüística. La que sirve de modelo epistemológico para todas las ciencias humanas (Derrida, 2008, p.39).

Desde la lectura derridiana de Saussure se entiende a la fonología en una estrecha relación con el habla. Y esto de manera tal, que cuando relaciona habla y escritura, esta última adquiere dos características, por un lado, limitada, porque entiende que la lengua tiene una tradición oral que no depende en modo alguno de la escritura y por el otro lado, derivada, porque es representativa de un significante (el habla) y depende de la voz, pues el habla es la que da sentido a la escritura. En los dos casos Saussure atribuye la razón de ser de la escritura al habla.

Para Saussure el objeto de la lingüística es precisamente el estudio de la fonología que se basa precisamente en la palabra hablada pues es considerada por sí sola como una unidad de sentido y también, porque expresa con mayor rigor el lenguaje en la transparencia del significado. Así, la escritura, entonces, para el lingüista, es el afuera de la lengua porque es entendida como su representación y la explicación de su actuar se realiza a partir de unidades de significación que se han consolidado previamente a través del habla como si la escritura tuviese el objetivo de ratificar o confirmar la palabra hablada. Así lo explica el lingüista.

Para Saussure, tanto la lengua o el habla como la escritura son sistemas de signos distintos; sin embargo, considera que la función del sistema de signos de la escritura es

representar al sistema de signos del habla, pero de esa forma, el habla debe entonces subordinar a la escritura por ser la poseedora del sentido del lenguaje:

Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es representar al primero; el objeto lingüístico no es definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; esta última constituye por sí sola ese objeto. Pero la palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es imagen, que termina por usurpar el papel principal. [...] Es como si se creyese que para conocer a alguien vale más mirar su fotografía que su rostro (Saussure, 1985, p. 40).

Por otra parte, vemos que la escritura es vista desde la lingüística saussoriana a partir de dos sistemas diferentes. El primero consiste la escritura ideográfica que es la que se basa en figuras que simbolizan ideas por medio de una representación icónica conceptualizando lo que se quiere transmitir, lo cual se codifica mediante articulación de signos. El segundo es la fonética que busca reproducir los sonidos que suceden en las palabras, comúnmente son silábicas o alfabéticas.

Pero igualmente, para Saussure toda escritura (ya sea escritura alfabética o ideográfica) empieza y termina desde la notación y su exterioridad afirma la interioridad del habla. Por ello, la escritura es explicada por el ginebrino como un accidente de la lengua ya que desde afuera intenta modificar o alterar la interioridad del habla la que se considera más próxima al sentido (logos). Sin embargo, tal concepción del accidente del habla denominado escritura, desde la perspectiva derridiana, ¿podemos entenderlo como logo-fonocéntrico?

La concepción saussoriana de la escritura como accidente del habla, muestra la exclusión a la que es sometida la escritura. Lo que nos permite clarificar, desde la perspectiva de Derrida, que Saussure se basa, aunque sin darse cuenta, en los presupuestos metafísicos. Presupuestos metafísicos logo- fonocéntricos que aquí hemos estado dilucidando. Pues, la desconfianza de Saussure en la escritura radica en la plena confianza que deposita en el habla, lo que hace que desde el planteamiento del filósofo francés, se le considere como logo- fonocéntrico, así lo citaremos más adelante.

El habla se identifica como interioridad de la que la escritura es exterioridad. La exterioridad en la que el ginebrino entiende a la escritura la relaciona incluso con aquella que se le da a los utensilios y mayor aún, la escritura también es explicada por el lingüista

como peligrosa porque es vista como un accidente que viene desde afuera del sistema de la lengua, afirma Derrida: “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” (Derrida, 2008, p. 46). Así leemos a Saussure: “La escritura oculta la visión de la lengua: no es un vestido, sino un disfraz” (Saussure, 1985, p. 45).

La moralidad a partir de la cual el lingüista contrapone la relación entre habla y escritura, dice Derrida, es la misma a partir de la cual se contrapone la relación entre el alma pura, inmaculada que es irrumpida por el cuerpo impuro, manchado. Pues para Saussure la escritura no es solamente un vestido del habla, sino un disfraz que empaña la pureza del habla y así tal representación exterior (la escritura) no es inocente:

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 queda invertida” (pág. 74) (Derrida, 2008, p.47).

Saussure reconoce a la escritura en una relación de derivación y limitación respecto al habla, pues entiende a la escritura como representativa del sonido, considerando, a su vez, que el habla es más próxima al sentido. La escritura para el ginebrino es extraña porque la considera como representación del habla que llega incluso a ser su contrario. Con ello afirma que el objeto de estudio de la lingüística es el habla.

Derrida muestra que el análisis sobre lo pecaminoso de la escritura explicada por el lingüista ginebrino, puede compararse con la noción de pecado de Malebranche: el producto de la pereza y la búsqueda de lo más fácil. En este caso sería aquello que se hace sólo por técnica y no requiere “un esfuerzo de memorización”; es decir, la escritura, sin referencia alguna a la profundidad del sentido (habla), escritura que significa olvido.

Explica así el filósofo francés que la denuncia saussoriana afirma que el habla esta en peligro ya que la escritura parece tomársela y empezar a determinar su sentido desde el escrito. Se trata para el ginebrino de una violencia de olvido que consiste en olvidar que se aprende primero a hablar y luego a escribir, invirtiendo el orden y volviendo a la escritura una mnemotecnia dejando de lado la memoria espontánea.

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. [...] Violencia del olvido. La escritura, medio mnemotécnico, al suplir la buena-memoria, a la memoria espontánea, significa olvido (Derrida, 2008, p. 48).

Sin embargo, es importante notar que la deconstrucción³ derridiana no pretende invertir las relaciones y empezar a entender entonces a la escritura como presencia o pureza. Sino que el análisis derridiano muestra cómo la violencia de la escritura no es antagónica a la inocencia del lenguaje, sino que las dos en sí mismas entrañan violencia:

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 (Derrida, 2008, p. 49).

De manera que la deconstrucción de tal violencia no busca volver inocente a la escritura, sino más bien mostrar que el habla tampoco supone una inocencia. En efecto, la usurpación que se atribuye a la escritura, desde la perspectiva derridiana, se halla presente desde el inicio en el habla.

Derrida muestra que la expulsión de la escritura en el afuera y en el abajo del habla, planteada por Saussure es afirmación del habla. Sin embargo, es por la escritura que también se percibe como amenazada el habla en su propia vida, como ya lo hemos visto. En efecto, para el lingüista ginebrino la finalidad de la escritura como contranatural es el habla que es natural, así explica esta situación derrida: “La naturaleza al desnaturalizarse a 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” (Derrida, 2008, p. 54).

También, que aquellos límites y presuposiciones planteados por Saussure permiten entrever que aunque su proyecto es el estudio de la lingüística general, establece un criterio que excluye y deja afuera un modelo determinado que es la escritura y por lo tanto no podría llamarse lingüística general. Así lo expresa: “Una lingüística no es general mientras

³ Deconstrucción como la forma de lectura que Derrida toma y que explicaremos en el segundo capítulo. según Yébenes: “[...] La deconstrucción desenmascara las oposiciones, señala su estructura jerárquica y la invierte. [...] Invertir la jerarquía es solo uno de los movimientos de la deconstrucción. No basta invertir la oposición ni desenmascarar las fuerzas ajenas y violentas subyacentes; es preciso deshacerla mediante los indecibles” (Yébenes, 2008, p. 149).

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” (Derrida, 2008, p. 56).

En Saussure, la escritura es el exterior de la lengua en razón del establecimiento de una interioridad (el habla). De manera que la escritura es considerada signo de otro signo en razón del establecimiento de un signo profundamente verdadero. Derrida nota entonces que Saussure siguiendo los presupuestos metafísicos, sin darse cuenta, entiende a la escritura como técnica, representación de un sistema de la lengua que para el ginebrino es el habla como el sistema de la 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” (Derrida, 2008, p.56).

Así, desde la reflexión derridiana vemos que el logo- fonocentrismo coincide con la época en que se instituye al habla como plena y a la escritura, en cambio, como técnica o artificio que además siempre se constituyó un peligro, problema y amenaza en relación con el habla por considerarla como antagónica y no plena. Y justamente encuentra a Saussure inmerso en esta manera de comprender la lingüística; es decir, inmerso en el logo-fonocentrismo.

1.2.2 La huella deviniendo escritura habla

Derrida realiza en su obra una lectura deconstructiva, en este caso, de algunos elementos de la lingüística saussoriana y así nos da acceso por una parte, a la comprensión del logo- fonocentrismo, en algunos temas que toma del *Curso de Lingüística General* de Saussure, tales como: la arbitrariedad del signo lingüístico y la diferencia en el sistema de signos. Por otra parte, explica sus propios postulados que aunque toman elementos de Saussure, se distancian del logo- fonocentrismo que enuncia. Se distancia precisamente cuando explica la relación entre habla y escritura a través de la comprensión de la huella y la *différance*. Estas dos son palabras clave de esta sección.

En primer lugar, Derrida explica la tesis de Saussure que entiende al signo lingüístico como arbitrario, es decir, que su sentido o identidad surge mediante la diferenciación con los demás signos (estructura de diferencias): Pues frente a este

planteamiento el filósofo francés halla una contradicción, porque aunque el ginebrino propone esta afirmación, también se remonta a otra afirmación que consiste en comprender el sentido en la voz (habla) como naturales:

La tesis de lo arbitrario del signo [...] debería 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 (Derrida, 2008, p. 57).

Es decir, según Derrida, Saussure al considerar cada sistema de signos como autónomos y no derivados, no podría haber entre ellos relaciones de subordinación. En otras palabras, si habla y escritura son sistemas de signos diferentes, no debería haber ninguna relación de subordinación entre ellos, sino que tanto habla como escritura, siendo sistemas de signos diferentes serían autónomas y no derivadas.

En este sentido, explica el filósofo francés, que si se dijera que la escritura es inscripción, entonces tal escritura cubriría la totalidad de los signos lingüísticos porque el habla misma y toda significación es una inscripción, o sea, escritura. Es decir, al tomar, por ejemplo, el mundo como el espacio de inscripción y a la escritura como aquella inscripción, no sería en efecto, necesariamente derivada del habla como una copia o disfraz, como ya Saussure nos lo había explicado, sino que justamente tal escritura puede hallarse inmersa ya en el habla. Pues esta última (el habla) sería también un sistema de signos que instituye o designa y por tanto, también inscribe o marca. Así explica Derrida:

Si “escritura” significa inscripción y ante todo institución durable de un signo (y este es único núcleo irreducible del concepto escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos (Derrida, 2008, p.58).

Como lo hemos dicho, el filósofo francés explica que Saussure al plantear lo arbitrario del signo también admite la posibilidad de la fonética y la grafía como sistema de signos diferentes, pese a que posteriormente y de manera contraria, el ginebrino, las explique dentro de una relación de subordinación. En efecto, cuando él admite, por un parte, que un sistema de signos tiene como propiedad no ser imagen y, por otra parte, admite también que tanto escritura como habla son sistemas de signos distintos y como tal

no pueden ser imágenes, entonces, no debería situar la escritura en una relación de subordinación frente al habla:

Por lo tanto debe rechazarse, en nombre de lo arbitrario del signo, la definición saussoriana de la escritura como “imagen”- vale decir como símbolo natural- de la lengua. [...] 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 diferir la lengua y la escritura como “dos sistemas de signos distintos” (p. 72). Pues lo propio del signo es no ser imagen (Derrida, 2008, p.59).

En segundo lugar, puesto que Derrida al analizar que la comprensión saussoriana de la escritura está basada en el presupuesto de la metafísica logo-fonocéntrica, el filósofo francés a partir de estos presupuestos da apertura a su reflexión que se distancia del logo-fonocentrismo que hemos venido esbozando. Para ello, se refiere a una grafía que implica desde sí misma la posibilidad de la significación a partir de la huella a la que nos referiremos a continuación.

Derrida esclarece que la escritura como huella es inmotivada; es decir, no pretende estar vinculada con el significado o sentido y no podría ser pensada sino a partir de la deferencia que aunque ya lo veíamos en Saussure, cuando nos decía que en el sistema de signos la identidad de cada uno esta constituida en su diferencia. En este caso con Derrida, tal diferencia nos permite abrir paso entre los términos, tales como: identidades, sentido, presencia; para liberar sus totalidades:

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 (Derrida, 2008, p.61).

En otras palabras, la reflexión derridiana acerca de la huella se distancia del logo-fonocentrismo como metafísica en la desmotivación de la huella pues la entiende como un movimiento constante que no requiere una estructura ya dada; es decir, la inmotivación de la huella como movimiento constante, cubre todo el horizonte de la significación.

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 [...] (Derrida, 2008, p.66).

Así, el filósofo francés muestra incluso la posibilidad del habla como una especie de la escritura ya que es un sistema de signos que al significar marca, inscribe, deja huella; de la misma manera que lo hace la escritura y toda posible significación. Así, del mismo modo sucede con el lenguaje de señas de los sordomudos o las representaciones de cortesía y amabilidad que reconocemos en común. Pues son éstas también parte de un sistema de signos que expresan a través de marcas o huellas aunque no hagan uso de palabras.

Explica también Derrida que Saussure se opone a sí mismo cuando le otorga el sentido de la diferenciación al habla por considerarla con un carácter no sensible, pues en efecto, la fonía tiene carácter sensible a través de la audición y en ese sentido la escritura y la significación en general también poseen un carácter sensible. De tal manera que el carácter no sensible del habla no puede considerarse una razón para que tenga alguna primacía o sentido frente a la escritura:

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 [...]. Ahora debe excluir lo que le había permitido excluir la escritura: el sonido y su “vínculo natural” con el sentido (Derrida, 2008, p.68).

Es que la distinción saussoriana entre habla y escritura está basada en esta exclusión de la escritura y la primacía del habla como referente esencial del sentido. Y sin embargo, aunque la que reflexión derridiana no busca invertir tal orden, el que se ya se había establecido en la relación de primacía entre habla y escritura, sí sugiere que la pretendida derivación de la escritura sería posible no a partir de un lenguaje “inmaculado” o “natural”, que no haya sido manchado por la escritura sino que él mismo sea una escritura: archi-escritura.

Es decir, nuestro autor sugiere que se puede entender la escritura como derivada solo a partir de la archi-escritura pero no porque se tenga como referente fundamental y supremo al habla, como lo explicaba Saussure. Para comprender mejor este postulado derridiano de la archi-escritura veamos:

La archi- escritura, explica Derrida, solo se entiende mediante el juego de la huella⁴. La archi-escritura no puede entenderse dentro de los parámetros del rigor científico, puesto que no se la puede relacionar con la presencia fundamental e inamovible, sino que más bien, es en sí un constante movimiento:

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 conocida como objeto de una ciencia. Es lo que no puede dejarse reducir a la forma de presencia. Ahora bien, ésta dirige toda objetividad del objeto y toda relación de saber (Derrida, 2008, p.74).

En otras palabras, tanto la archi-escritura como la huella o archi-huella están relacionadas por la noción de tachadura, inscripción o marca de algo, ese algo que a su vez es también otra huella. Tiene que ver con la desaparición del origen, que en realidad, es un origen que no desaparece porque en efecto, no ha existido. Porque es un movimiento, el movimiento de la huella que hace referencia a otra y a otra en un sinnúmero de posibilidades que devienen origen a su paso:

La huella no es solo 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 constituido salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen (Derrida, 2008, p.80).

Además de ello, la huella es la diferencia que posibilita la determinación de algún contenido o signo, ya sea hablado o escrito y sin que dependa de alguna plenitud sino que por el contrario posibilita la formulación de tal plenitud; por ejemplo, el habla para la lingüística como modelo de ciencia. Afirma entonces Derrida que: “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 diferencia que abre el aparecer y la significación” (Derrida, 2008, p.84).

Hasta aquí hemos esbozado el análisis de Derrida acerca de la arbitrariedad del signo lingüístico y la diferencia en el sistema de signos que a su vez, abre la posibilidad de

⁴ Así explica Derrida en *Posiciones*: “Ya sea en el ámbito del discurso hablado o en el del escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento, que tampoco está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada elemento” –fonema o grafema- se constituya a partir de la huella que han dejado en él los demás elementos de la cadena del sistema. Este encadenamiento, este tejido es el texto, que sólo se produce en la transformación de otro texto. Ni en los elementos ni en el sistema nunca hay nada simplemente presente o simplemente ausente. Sólo hay diferencias y huellas de huellas por todas partes” (Derrida, 2014, p. 47).

su reflexión acerca de la comprensión de la huella o la archi- escritura que se distancian del logo- fonocentrismo porque como ya hemos resaltado, se mueve dentro del juego de la huella que se refiere a un no origen, es un movimiento, una huella que hace referencia a otra y a otra en un sinnúmero de posibilidades que devienen origen a su paso y que posibilita la determinación de algún contenido o signo sin recurrir a la necesidad de una presencia fundamental e inamovible.

1.2.3 La huella en el silencio

Derrida en el tercer apartado del segundo capítulo *De la Gramatología*, nos explica de forma detallada la comprensión de la huella entendida como movimiento en la estructura de los signos. Huella como condición de posibilidad para significación. Resaltando además que tiene un carácter esencial de no- origen que más bien está en comunicación con su pasado- presente y su porvenir. De lo cual emerge la necesidad de no hacer distinción privilegiada en la relación entre el habla y la escritura, puesto que tanto la una como la otra están inmersas en el movimiento de la huella que les es previo, pero no estático sino cambiante.

Inicialmente Derrida hace un análisis acerca de cuál palabra puede ser aquella que enuncie tanto la diferencia como la articulación y encuentra, *brisure*, a la que traduce como articulación mediante una bisagra o como una juntura. Comprendiendo esta bisagra o juntura como la experiencia de la escritura de la diferencia en la articulación.

[...] esta escritura de la diferencia, este tejido de la huella, permite articularse a la diferencia entre el tiempo y el espacio, que aparezca como tal en la unidad de experiencia. Esta articulación permite entonces a una cadena gráfica adaptarse, eventualmente de manera lineal a una cadena hablada. Es preciso partir de la posibilidad primera de esta articulación. La diferencia es la articulación (Derrida, 2008, p.85).

Es decir, según Derrida, la escritura puesto que está inmersa en el movimiento de la huella, unifica la vivencia del espacio y del tiempo durante la articulación. Así sucede cuando en algunos casos, la escritura puede aunarse con el habla. Entendiendo la diferencia justamente como la articulación. En otras palabras, una palabra escrita y una palabra hablada pueden entenderse simultáneamente al momento, por ejemplo, de leer un texto.

Por otra parte, encuentra nuestro autor que de manera contradictoria Saussure afirma que el aparato vocal como tal es secundario al problema del lenguaje puesto que en la articulación pueden expresarse o bien una composición de sentido o también, unidades de sentido de lo cual puede decirse entonces que lo natural al hombre es la facultad misma de constituir un sistema de signo distintos y no simplemente el lenguaje hablado:

La cuestión del aparato vocal es, pues, secundaria en el problema del lenguaje. [...] 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... atendiéndonos a esta 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 (Derrida, 2008, p.85).

Derrida expresa también que de la experiencia originaria encerrada en el pasado emerge la posibilidad de la huella, precisamente porque esta no se reduce a un simple presente. En este sentido, la huella debe entenderse dentro de la síntesis indivisible de la temporalización en la protensión (tiende hacia) y la retención (se queda en) que son indispensables. Es decir, el pasado absoluto de la huella se encuentra en ser presente como un pasado- presente. El pasado en su sentido riguroso debe ser tachado puesto que la diferencia difiere proyectándose a su porvenir:

[...] como pasado siempre ha significado un presente- pasado, el pasado absoluto que se retiene en la huella no merece, más rigurosamente, el nombre de “pasado”. Otro nombre más para tachar, tanto más cuanto que el extraño movimiento de la huella anuncia tanto como recuerda: la diferencia difiere. Con igual precaución y bajo la misma tachadura, puede decirse que su pasividad es también su relación con el porvenir (Derrida, 2008, p.86).

Así, la estructura de la huella no está inmersa con la manera de comprender el tiempo en la metafísica tradicional en la que pasado, presente, futuro se dividen trazando distancia entre sí. Por lo contrario, el pasado al que nos remite la huella es el pasado- presente en relación con el porvenir.

Derrida muestra que para Saussure la lengua es una constitución de diferencias, es una forma cuya sustancia es la diferencia y solo a partir de tales diferencias puede entenderse aquello que no es percibido como si fuera no presente o por lo menos no consciente con lo cual relaciona Derrida la reflexión freudiana en la que compara el sueño

con la escritura más que con el lenguaje pues el sueño se escapa de la posibilidad de un control autónomo por parte del sujeto que lo ve pasar y así la escritura como huella es una estructura que remite a otra y a otra huella que no parecía estar presente y sin embargo sin ella la significación no sería posible.

La escritura en este sentido se halla en el espaciamiento inconsciente, o sea que es distinta al sujeto consciente y su ejercicio está precisamente en el devenir del sujeto como un develamiento⁵. En otras palabras, habría de hablarse de este espaciamiento como arquiescritura en un devenir- ausente del sujeto que en este caso sería el devenir inconsciente del sujeto:

[...]El espaciamiento como escritura es el devenir- ausente y el devenir- inconsciente del sujeto. [...] 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 la vida, vale decir de la economía de la muerte (Derrida, 2008, p. 89).

En este sentido, explica el filósofo francés que la escritura tiene una esencia testamentaria puede desarrollarse en ausencia de quien escribe. Y en efecto, la significación solo se forma a partir de ese hueco de la diferencia: lo que no aparece. De todo ello resulta la necesidad de no hacer distinción privilegiada entre el habla y la escritura puesto que el lenguaje hablado comprende también el juego de la huella como previo, como escritura que tampoco es plena sino que es cambiante:

La significación solo se forma, así, en el hueco de la diferencia: de la discontinuidad y de la discreción, de la desviación y de la reserva de lo que no aparece. Esta juntura del lenguaje como escritura, esta discontinuidad ha podido contrariar, en un momento dado, en la lingüística, un precioso continuista. Renunciando a él, la fonología debe renunciar a toda distinción radical entre habla y escritura, renunciar no a sí mismo sino al fonologismo [...] (Derrida, 2008, p. 90).

La juntura presume que la no unidad entre el significado y un significante es un signo, de lo que es posible deducir que el habla no es plena y de igual manera al referirse a todo signo, tampoco puede entenderse dentro de una plenitud presente y absoluta. Por

⁵ Así explica Derrida en “*Posiciones*”: “Nada- ningún ente presente e in- diferente- precede por tanto a la *différance* y al espaciamiento. No hay sujeto que sea agente, autor y dueño de la *différance* y al que ésta se impondría eventual y empíricamente. La subjetividad- lo mismo que la objetividad- es un efecto de la *différance*, un efecto inscrito en un sistema de *différance* [...]” (Derrida, 2014, p. 50).

esta razón Derrida nos explica por qué eligió la palabra huella para comprender la relación entre habla y escritura. En efecto, expresa que si los conceptos solo adquieren sentido al estar encadenados en una estructura de diferencias, debe haber una justificación que no sea absoluta, plena y definitiva.

Es así como explica Derrida que la huella pertenece al movimiento de la significación *a priori* y escrita no necesariamente de forma sensible o espacial, como arquitectura; es decir, como apertura a toda la exterioridad incluso del habla:

La presencia de la huella, aquello que no tendría que llamarse su ambigüedad sino su (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 monismo, espiritualistas o materialistas, dialécticos o vulgares, son el tema único de una metafísica cuya historia debió tender toda hacia la reducción de la huella (Derrida, 2008, p.92).

Entonces, toda grama o escritura significadas no son sin la posibilidad de la diferencia como lo no- presente inscrito en el sentido presente. Tal concepto lleva inmerso el cuestionamiento sobre el alma y el cuerpo y con ello, toda la concepción de los dualismos o teorías acerca del pecado y la precariedad del cuerpo entendido como exterioridad y ausencia de sentido, que a su vez promulgaba una presencia plena cercana al logos infinito que lo que hemos venido entendiendo como: logo-fonocentrismo.

La subordinación de la huella a la presencia plena que se resume en el logos, el sometimiento de la escritura bajo un habla que sueña con su plenitud, tales son los gestos requeridos por una onto- teología que determina el sentido arqueológico y escatológico del ser como presencia, como parusía, como vida sin diferencia. [...] Solo el ser infinito puede reducir la diferencia en la presencia [...] Las teologías infinitistas siempre son logocentrismo (Derrida, 2008, p.92).

Vemos con Derrida que la noción de presencia absoluta es la que ha sumergido la reflexión, en diferentes épocas de historia, dentro del logo- fonocentrismo que toma autoridad para excluir la escritura arrojándola a un afuera del habla, como una ausencia de sentido. Así como sugiere la exclusión cuando el alma ve al cuerpo como pecaminoso, puesto que cuerpo y escritura son vistas dentro de un criterio de plenitud absoluta en su supuesto contrario que es el alma y el habla, respectivamente.

Es así que la deconstrucción de la idea de signo se realiza mediante la escritura. De manera que si el significado es ausencia como huella y está desde el principio en posición de significante, entonces, pone la reflexión del sentido de la escritura como su muerte pero también como su fuente; es decir, como su condición de posibilidad:

Que el significado sea original 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 (Derrida, 2008, p.95).

Hasta aquí hemos visto que la reflexión del lingüista ginebrino Ferdinand de Saussure es entendida por nuestro autor como fundamentada en los presupuestos metafísicos logo-fonocéntricos, en cuanto a que tiene como base y primacía al habla, excluyendo a la escritura como secundaria. Clarificamos además que la postura derridiana no consiste solo en la mera inversión de tal relación; sino más bien, en la comprensión del espaciamiento necesario presente en el acto mismo de la significación y por ende, presente también tanto en el habla como en la escritura. El logo- fonocentrismo es visto por Derrida como la posibilidad en la que se ha creído de manera entrañable acerca de la plenitud fundamental e inamovible, pura e inmaculada del habla como más próxima al sentido. Que a su vez genera la exclusión parcial del no sentido, el pecado y la suciedad de la escritura como su imagen o copia del habla.

Sin embargo, a partir de allí emerge la posibilidad derridiana de la comprensión de aquel espaciamiento entre las diferencias al que le da el nombre de huella, entendida como la archi-escritura de la que deviene el sentido no pleno, sino más bien, que desde el pasado-presente deviene porvenir. Resaltando en efecto, que es precisamente la noción de sentido fundamental y pleno lo que ha sumergido la reflexión durante años desde un presupuesto de exclusión, un presupuesto de logo- fonocentrismo.

1.3. El silencio del gesto y del cuerpo

Derrida en su obra *La Voz y El Fenómeno*, editada en el mismo año que *De La Gramatología* y *La Escritura y La Diferencia*, 1967; toma algunas posturas de Husserl en su obra *Investigaciones Lógicas I*, acerca de la teoría del signo, en la que luego de una lectura y análisis de Husserl, expresa que sus planteamientos podrían entenderse dentro de

lo que considera logo- fonocentrismo. Así, para profundizar acerca de la reflexión derridiana sobre el logo- fonocentrismo que hemos venido esbozando, queremos realizar un acercamiento a esa obra en este último apartado del primer capítulo.

Derrida al tomar el texto de Husserl resalta la intención del filósofo alemán de proponer sus razonamientos fuera de las nociones de la tradición metafísica y en la que sin embargo, nuestro autor encuentra la posibilidad de que halle inmerso. Ahora bien, es importante aclarar que esta tradición metafísica es la que en términos derridianos hemos entendido como la reflexión que se desarrolla mediante la constitución del sentido, descartando al mismo tiempo el no-sentido o la copia del sentido que es generada en este tipo de relación binaria.

Derrida explica que la reflexión de Husserl acerca del signo se desarrolla en dos perspectivas: expresión y señal. El cuestionamiento derridiano parte de allí, pues si hay una diferencia entre ellas que parte de lo anteriormente mencionado como sentido y en la otra la no- sentido, entonces Husserl está reflexionando a partir de la tradición metafísica que como hemos venido esbozando, es consecuente con la noción de logo- fonocentrismo: “La pertenencia a la metafísica se revela sin duda en el tema al que volvemos ahora: la exterioridad de la señal a la expresión” (Derrida, 1985, p. 69).

Respecto a eso, Derrida cuenta con que Husserl se ha propuesto desarrollar su reflexión fuera de la tradición metafísica; es decir, no quiere basar sus planteamientos a partir de una certeza inteligible. Sin embargo, nota nuestro autor que Husserl al entender el signo no a través de la esencia sino de la función, establece igualmente una diferencia marcada a partir de exclusión de una de las dos partes, fundamentándose a su vez en la otra. Lo que permite entrever que tal planteamiento no se diferencia con la reflexión metafísica logo- fonocéntrica que hemos venido esbozando.

Para verlo más detenidamente, vamos a retomar la noción de señal y expresión que explica nuestro autor en los capítulos I, II y III de *La voz y el fenómeno*. En primer lugar tenemos que Derrida retoma el texto de Husserl *Investigaciones Lógicas I*, en la que se explica que la expresión y la señal tienen para el filósofo alemán unos rasgos fundamentales que parten de la noción de signo:

Husserl comienza denunciando una confusión: la palabra “signo” recubre siempre en el lenguaje ordinario y a veces en el lenguaje filosófico, dos conceptos heterogéneos: el de expresión, que se tiene a menudo equivocadamente por sinónimo de signo en general, y el de señal (Derrida, 1985, p. 57).

De esta manera explica Derrida que el filósofo alemán propone una distinción entre estos dos conceptos a partir de su función, es decir, tal distinción no está basada en la sustancia de cada uno de los conceptos sino en la vivencia de la intención, que se denomina función. Es así como en este caso, el querer decir es precisamente lo que constituye la intención de la expresión. En cambio la señal, comprendida como los signos indicativos, que para el filósofo alemán, son aquellos que no dicen nada que pueda contener un querer decir o un contenido discursivo, es entendido entonces como un signo sin una intencionalidad motivadora que comunique: “Ciertamente la señal es un signo, como la expresión. Pero a diferencia de esta última, está, en tanto que señal privada de *Bedeutung*⁶ o de *Sin*⁷. No es sin embargo, un signo sin significación” (Derrida, 1985, p. 57).

La expresión para Husserl, nota el filósofo francés, está ligado a la expresividad que posibilita el discurso, lo que hace que la expresión sea un signo indudablemente lingüístico. De tal manera que la expresividad para Husserl estaría revestida de logicidad pura, puesto que si hay un sujeto hablante que se exprese sobre algo sería entonces *Bedeutung* o lo que alguien o un discurso quieren decir a partir de un proceso indicativo.

En este sentido, *Bedeutung* está comprendido en la expresión verbal del discurso hablado que para Husserl, desde la perspectiva del Derrida, unida con el sentido hace de *Bedeutung* lógica una expresión. Por lo cual dice Derrida:

Sabemos pues ya, que, *de hecho*, el signo discursivo, y por consiguiente el querer – decir está siempre encabestrado, cogido de un sistema indicativo. Cogido, es decir, contaminado: es la pureza expresiva y la lógica de la *Bedeutung*, lo que Husserl quiere recuperar como posibilidad de logos (Derrida, 1985, p. 60).

Tal aspecto sería entonces una diferencia importante frente a la señal que por su parte como lo indicamos en la primera cita de este apartado: “La pertenencia a la metafísica

⁶ “*Bedeutung* es siempre lo que alguien o un discurso quieren decir: siempre un sentido del discurso, un contenido discursivo” (Derrida, 1985, p. 58).

⁷ “[...] Husserl no distingue, en *Las Investigaciones*, entre *Sinn* y *Bedeutung*: *Bedeutung* vale para nosotros, además, como sinónima de sentido [...]” (Derrida, 1985, p. 58).

se revela sin duda en el tema al que volvemos ahora: la exterioridad de la señal a la expresión” (Derrida, 1985, p. 69). Tiene un vacío, puesto que difiere de la expresión que está constituida por el querer- decir. Explica así Derrida que en Husserl el signo indicativo o señal, puede entenderse desde dos nociones: natural (elementos que significan en la naturaleza, como las nubes negras indican lluvia) y artificial (las marcas de designación convencional, como trazos o grafía).

En los dos casos sí hay función indicativa, entendida como motivación y esta consiste en lo que se sucede en el aquí y el ahora dentro de lo necesariamente evidente o apodíctico. Pero que aunque son indicaciones no pueden ser demostradas en su encadenamiento, pese a que suceden de forma evidente sino sólo desde la mera asociación de hechos o fenómenos que se dan sin motivación alguna. La señal entonces, no puede entenderse como una objetividad o una verdad por sí misma: “La señal cae fuera del sentido de la objetividad absolutamente ideal, es decir, de la verdad” y “En la indicación, la animación tiene dos límites: el cuerpo del signo, que no es un soplo, y lo indicado, que es una existencia en el mundo” (Derrida, 1985, p. 72 y 78).

En efecto, la expresión como se ha venido esbozando, son signos que quieren- decir, por lo cual explica el filósofo francés que en Husserl se entiende como la exteriorización, es decir, el afuera de un sentido que se halla adentro, pero este afuera es un afuera entendido no como la exterioridad de la naturaleza, sino más bien como la exterioridad de adentro de la conciencia cuando es expresado. Pues la expresión es el signo del querer- decir, en una doble salida, del adentro de la conciencia y del cerca – de – sí. “La expresión es exteriorización. Imprime un cierto afuera un sentido que se encuentra en primer lugar en un cierto adentro” (Derrida, 1985, p. 77), que de hecho, podría quedarse en el adentro pero libre y consciente quiere- decir.

De lo cual se entiende, desde la lectura derridiana, que si no hay expresión sin intención voluntaria entonces la inteligencia, el entendimiento, la interpretación, no podrían darse sino es dentro del discurso hablado, de lo oral. Esta interpretación efectivamente no puede de ninguna manera ser lectura, sino que es escucha, porque el querer decir está reservado puramente al habla que es voluntaria y consciente.

La expresión entonces cuenta con la voluntad intencional para comunicar su discurso, de lo cual analiza nuestro autor que tal intencionalidad en su necesidad para hacer efectiva la expresión puede entenderse como metafísica voluntarista:

Y si se llegara a pensar- como Husserl nos autorizará a hacer en *Ideas I* – que toda vivencia intencional puede en principio ser recogida en una vivencia de la expresión, se debería concluir, [...] el concepto de intencionalidad permanece cogido de la tradición de una metafísica voluntarista, es decir, quizás simplemente de la metafísica (Derrida, 1985, p. 80).

Explica así Derrida que para Husserl el querer- decir en la intencionalidad, se relaciona estrechamente con el querer- decir desde la conciencia o sea en el sentido. Por lo cual todo aquello que se escapa de la intención está excluido del querer- decir; por ejemplo, el gesto, la inscripción mundana, la fisionomía y en su totalidad lo que constituye la espacialidad pierden la presencia que les otorgaría la voluntad que anima el discurso. O lo que es lo mismo, se excluye de la expresión, los gestos, las manifestaciones emotivas o movimientos que involuntariamente se realizan en el discurso, porque carecen de la intencionalidad del sujeto hablante y lo implícito no forma parte de la esencia del discurso.

Para Husserl, desde la lectura derridiana, los gestos y las manifestaciones corporales no quieren decir nada mientras no se pongan en palabras o en un discurso para ser escuchados y de esa forma sí ser interpretables. Así lo leemos: “Lo “que- quiere- decir”, *lo que* el querer decir quiere- decir, la *Bedeutung*, está reservada a lo que habla y a quien habla: en tanto lo que quiere decir: expresamente, explícitamente y conscientemente [...]” (Derrida, 1985, p. 79).

Por lo cual, comprendemos hasta aquí que la intencionalidad de una expresión se hace presente solo mediante la voluntad consciente; es decir, una vivencia intencional que desde la lectura derridiana de Husserl se recoge en una metafísica voluntarista, pues sólo a partir de esta puede hablarse de la posibilidad del sentido de la expresión en el querer- decir- se desde la conciencia. Y de esa manera todo lo que se escape de la intención y la voluntad, es excluido (gestos, ademanes, movimientos involuntarios), porque no emergen de la conciencia.⁸

⁸ Aspecto retomado también por Derrida cuando se refiere a la conciencia, la no- conciencia y la phoné desde las reflexiones de Freud:

Explica Derrida que en Husserl los signos no expresivos no quieren decir nada mientras no se les haga decir lo que parecían mostrar y aún de esa forma el *Bedeutung* sería para quien lo recibe, una interpretación y no una vivencia de la misma. Por ejemplo una exteriorización de las emociones no va ser sino una interpretación para el que la recibe, mientras que para quien la expresa es una vivencia en la que en ocasiones ni el *Bedeutung* tiene signos para expresarlas. “El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias; pero no las vive, y solo tiene de ellas una percepción “externa” no “interna” (Derrida, 1985, p. 85).

En este sentido dice Derrida que las expresiones en lo que denomina Husserl la vivencia solitaria del alma, son aquellas que aunque poseen una expresividad dentro de sí, no hace uso del lenguaje empírico sino que se desarrolla de forma ideal. La indicación en este sentido no emerge en la vida solitaria del alma que se muestra a sí misma como conciencia viviente sin necesidad de expresarse en el exterior, la palabra allí se halla sólo representada y es un noema, algo que no existe porque no se ha hecho acto exterior: “Así, pues, no solamente la imaginación de la palabra, que no es la palabra imaginada, no existe, sino que el contenido (el noema) de esta imaginación existe todavía menos que el acto” (Derrida 1985, p. 94).

En definitiva habiendo hecho un somero acercamiento a la reflexión derridiana acerca de la fenomenología de Husserl y su relación con el logo- fonocentrismo, podemos inferir que la postura del filósofo francés se ha fijado en el presupuesto de presencia y sentido que se comprende en el filósofo alemán en la expresión por encima de la señal y la vivencia solitaria del alma; a partir de su disertación sobre el signo.

En efecto, desde la lectura de nuestro autor comprendemos que la postura de Husserl está basada por una parte, en la postulación de la vivencia de la conciencia

1En *La Voz y el Fenómeno*: “No es un azar si en las Lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente confirman el dominio del presente y rechazan a la vez la “posteridad” del llegar a “ser- consciente” de un contenido inconsciente, es decir, la estructura de la temporalidad implicada por todos los textos de Freud” (Derrida, 1985, p. 116). 2 En *La Escritura y la Diferencia*: “La relación entre phoné y conciencia. El concepto freudiano de representación verbal como preconciencia. El logofonocentrismo no es un error filosófico o histórico en el que se habría precipitado accidentalmente la historia de la filosofía [...] sino un movimiento y una estructura necesarias y necesariamente finitas: historia de la posibilidad simbólica en general, historia de la diferencia, historia como diferencia [...] de la censura general del texto en general” (Derrida, 2012, p. 272).

intencional y voluntaria de la expresión y por la otra, en la exclusión de la posibilidad de expresión cuando esta base de presupuestos (conciencia, intencionalidad, voluntad) fueran ausentes, como en el caso de la señal y la vivencia solitaria del alma.

En este sentido, siguiendo la lectura derridiana, al fundamentar Husserl la diferencia de estos elementos, aunque evidentemente no a partir de la sustancia, sino de la función. Establece una exclusión y una supremacía que puede tener una relación estrecha con la noción de logos, confiando en la voz en su expresión consciente, indicativa y voluntaria y por tanto verdadera, excluyendo y desconfiando de toda posibilidad que le sugiriera una diferencia. De esa manera, la lectura derridiana de Husserl nos abre una posibilidad de comprender la noción de logo- fonocentrismo que hemos estado esbozando a lo largo de este primer capítulo.

1.4. Entonces, ¿Cómo se puede comprender el Logo-Fonocentrismo?

Nos hemos propuesto indagar en este primer capítulo acerca de ¿qué se puede entender por logo-fonocentrismo? Y desde el primer apartado resaltamos que Derrida plantea su análisis a partir de la noción entre habla y escritura que se ha reflexionado en diferentes momentos de la historia de la filosofía. En el que ha podido comprender que la reflexión logo- fonocéntrica puede comprenderse como la fundamentación en el habla y la exclusión de la escritura.

Es así como desde la lectura que hace el filósofo francés de Aristóteles, la voz no solo se presenta con una primacía esencial próxima al alma, sino que también está en una oposición con la escritura entendida como copia de la voz. Del mismo modo que, según Derrida, también en la lingüística Saussoriana al comprender el signo lingüístico es una unidad bipartita entre significado y significante, afirma que una de estas dos partes esta ordenada hacia la interioridad del sentido e idealidad, mientras que la otra es consecuente con la exterioridad. Ahora bien, la interioridad del sentido está unida al logos y esta es la razón por la cual nuestro autor explica que la noción de signo puede entenderse como logo-fonocéntrica.

En este mismo sentido, comprendemos con Derrida que la desconfianza de Saussure en la escritura radica en la plena confianza que deposita en el habla como presencia; sin

embargo, es importante notar que la deconstrucción derridiana no pretende invertir las relaciones y empezar a entender entonces a la escritura como presencia o pureza. Sino que el análisis de nuestro autor versa en mostrar cómo la violencia de la escritura no es antagónica a la inocencia del lenguaje, sino que las dos en sí mismas entrañan violencia.

La deconstrucción derridiana no es destrucción ni inversión del sentido, sino más bien una lectura minuciosa que busca oponer las relaciones binarias para luego comprender otra manera distinta de relacionarlas sin que sean necesariamente opuestas. De esta forma en el análisis de Derrida frente a la arbitrariedad del signo lingüístico y la diferencia en el sistema de signos, planteados por Saussure, vemos que abre la posibilidad de su propia reflexión acerca de la comprensión de la huella y la archi-escritura que se distancian del logo- fonocentrismo, porque como lo hemos resaltado, se mueve dentro del juego de la huella que se refiere a un no origen, a partir del movimiento. Una huella que hace referencia a otra y a otra en un sinnúmero de posibilidades que devienen origen a su paso y que posibilita la determinación de algún contenido o signo sin recurrir a la necesidad de una presencia plena.

En el último apartado de este primer capítulo, habiendo hecho un somero acercamiento a la reflexión derridiana acerca de la fenomenología de Husserl y su relación con el fonocentrismo, podemos inferir que la postura del filósofo francés se ha fijado en el presupuesto de presencia y sentido que se comprende en el filósofo alemán en la expresión por encima de la señal y la vivencia solitaria del alma; a partir de su disertación sobre el signo.

De manera que siguiendo la lectura derridiana, al fundamentar Husserl la diferencia de estos elementos, aunque evidentemente no a partir de la sustancia, sino de la función establece una exclusión y una supremacía que puede tener una relación estrecha con la noción de logos, confiando en la voz en su expresión consciente, indicativa y voluntaria y por tanto verdadera, excluyendo y desconfiando de toda posibilidad que le sugiriera una diferencia. De esa manera, la lectura derridiana de Husserl nos abre una posibilidad de comprender la noción de logo- fonocentrismo que hemos estado esbozando.

Y así hemos podido esbozar que el logo-fonocentrismo en Derrida se comprende como una manera de reflexionar que admite una presencia a partir de la cual se establece una ausencia, siendo de esa manera en una forma de comprensión caracterizada por la exclusividad y la exclusión. Sin embargo, no podemos sustentar a partir de esto que Derrida no admita la comprensión de la diferencia, pues como se reflexionó en el apartado sobre Saussure, reconoce tal diferencia pero desde un continuo devenir. Ahora bien, para profundizar en ello, así como en la noción de escritura que reflexiona Derrida, daremos paso al segundo capítulo titulado “La escritura como huella” en el que queremos responder a la pregunta que constituye el objetivo nuestro trabajo: ¿cómo puede entenderse, desde la perspectiva derridiana, la escritura?

Capítulo II

La escritura como huella

El interés por indagar acerca del logo-fonocentrismo tiene relación con el objetivo principal de este trabajo que es el cuestionamiento acerca de ¿cómo puede entenderse, desde la perspectiva derridiana, la escritura?, por ello en el capítulo II nos acercaremos a los planteamientos de Derrida acerca de la escritura a partir de algunos ensayos de *La Escritura y la Diferencia*, la segunda parte *De La Gramatología y Posiciones*.

Derrida en la segunda parte de su obra *De La Gramatología* hace una ilustración de su propia comprensión de la escritura a partir de la lectura principalmente de Lévi- Strauss y de Rousseau. De esta manera, puesto que el principal objetivo de nuestro capítulo II es indagar acerca de la manera en el Derrida comprende la escritura, esbozaremos en el primer apartado los postulados de Lévi- Strauss acerca de la escritura, en el segundo la noción de escritura y suplemento para Rousseau, ya que este un tema al que Derrida dedica una significativa extensión en su obra. Y finalmente, de manera conclusiva, bosquejaremos qué es la escritura para Derrida y también, cómo puede comprenderse ese ejercicio de la deconstrucción que hemos mencionado, a partir del cual llega Derrida a plantear su propia comprensión de la escritura como huella.

2.1.1. De la violencia salvaje a la entrañable violencia

En este primer apartado nos proponemos mostrar, por una parte, los principales planteamientos de Lévi-Strauss (1908- 2009) frente a la escritura y por la otra, a cuáles de estos planteamientos Derrida encuentra problemáticos y por qué. Para ello, nos centraremos en algunos acontecimientos que narra el etólogo en su obra *Tristes Trópicos* en el capítulo XVIII: “Lección de escritura” y “Los nombres propios”. Esto con el fin de acercarnos a la comprensión de Lévi- Strauss acerca de la escritura.

En la primera parte del apartado titulado “La inocencia o la no violencia sin escritura”, relataremos en primer lugar, los hechos a los que Lévi- Strauss se refiere a la escritura, como son, el episodio de los nombres propios, la lección de escritura y la imitación de la escritura por parte de un jefe de la comunidad. Y en segundo lugar, la

apreciación del etnólogo frente a esta, que consiste en la comprensión de la comunidad primitiva como comunidad sin escritura y por ende, comunidad inocente que hace uso del habla sin la necesidad de la escritura con la connotación de violencia y perversión que el etnólogo le confiere.

En la segunda parte titulada “La violencia y la no inocencia con la archi- escritura”, expondremos los postulados derridianos respecto a las afirmaciones del etnólogo, en las que, retomando los hechos narrados por Lévi- Strauss, Derrida encuentra a la comunidad primitiva inmersa ya en la noción de escritura como *différance* cuando, entre otras cosas: 1. determinan y ocultan los nombres propios. 2. Tienen una noción de ley y su propia tergiversación. Y 3. Marcan sus calabazas expresando de esa forma su pertenencia a uno u otro grupo.

2.1.2. La inocencia o la no violencia “sin escritura”.

Lévi-Strauss en la “Lección de escritura” comprende a la escritura como un elemento violento porque propicia la relación de superioridad e inferioridad a causa de escribir y también en razón de la rivalidad que este conocimiento suscita. La escritura para el etnólogo, con esa carga de violencia, es propia las comunidades civilizadas. A las comunidades primitivas, en cambio, las considera como puras por estar libres de la civilización y con ella de la escritura. Es así como la apropiación o imitación de la escritura en las comunidades que considera puras, les resulta nocivo y perjudicial. De tal manera que el etnólogo llega incluso a sentirse culpable de corromper a esta comunidad al incitarlos a escribir.

Lévi- Strauss reflexiona sobre este problema a partir de su expedición, realizada en 1939, en la comunidad Nambikwara, en el centro de Brasil, pues estando allí observa que, según su perspectiva, este pueblo no sabe escribir, aunque sí realizan algunos trazos sobre sus calabazas con estilos puenteados o zigzag, pero sin aparente significación alguna. Sin embargo, con el fin de tener mayor claridad frente a la relación de esta comunidad con la escritura, decide repartir entre ellos papeles y lápices con los cuales, evidentemente, deducía que no hacían nada más que simples líneas horizontales y onduladas, aunque de

alguna manera, intentando realizar un ejercicio de escritura usando el lápiz de la misma forma en que el etnólogo lo usaba frente a ellos.

Lévi-Strauss observa que el esfuerzo de la mayoría de los Nambikwara terminaba solo en ese intento de realizar trazos. Aunque en la experiencia del jefe de la comunidad sucedía algo diferente, pues este parecía descubrir una cierta funcionalidad en este ejercicio de la escritura que el etnólogo interpreta como imitación, puesto que llevaba los apuntes en su agenda pero sin la seguridad de reconocer en esta alguna significación:

Él no me comunica verbalmente sus afirmaciones, sino que traza en su papel líneas sinuosas y me las presenta, como si yo debiera leer su respuesta. Él mismo se engaña un poco con su comedia [...] el comentario verbal surge casi inmediatamente y me dispensa de reclamar las aclaraciones complementarias (Lévi-Strauss, 1988, p. 321).

El etnólogo interpreta que después de que el jefe realiza sus trazos, los observa ansiosamente esperando ver surgir de ellos alguna significación pero sin obtener resultados. Entonces recurre a la explicación verbal de lo que quiere comunicar, pero de esta misma forma, en determinados momentos, reúne a toda la comunidad y sacando sus papeles marcados con sus propios trazos, se pone a leer frente a todos añadiendo una cierta seguridad al mencionar elementos entendidos por todos y especialmente por el etnólogo, como un lazo de cierta familiaridad entre los dos. Situación que es entendida por Lévi-Strauss como una expresión de superioridad por parte del jefe frente a la comunidad por ello deduce que la escritura no les representaba un interés intelectual a la comunidad Nambikwara, sino más bien, un interés social:

“La escritura había hecho su aparición entre los Nambikwara; pero no al término de un laborioso aprendizaje, como era de esperarse [...]. Y esto, con vistas a un fin sociológico más que intelectual. No se trataba de conocer, de entender o de comprender, sino de acrecentar el prestigio y la autoridad de un individuo” (Lévi- Strauss, 1988, p. 322).

Lévi- Strauss explica, de esa manera, que la escritura, dentro de las comunidades primitivas, confiere un poder especial a quien la emplea puesto que esta es sólo privilegio de unos pocos. Entonces, un lector y escritor perteneciente a una comunidad sin escritura, se vuelve un intermediario o un mediador entre la escritura y los miembros de la comunidad al ser el único que puede leer para ellos. Ese saber leer sería una ciencia vinculada a un poder que lo sitúa por encima de los demás. Con esta reflexión Lévi-Strauss otorga a la

escritura un carácter negativo en las relaciones sociales dentro de una comunidad puesto que al aprenderla adopta cambios y empieza a dotar a sus conocedores ciertos grados de superioridad.

El antropólogo francés hace un análisis, por una parte, de la ausencia de la escritura en los avances que se dieron en el neolítico con la agricultura, la domesticación de los animales, el arte, entre otras cosas. Pues afirma que se fueron comunicando de generación en generación sin necesidad de la escritura. En cambio, por otra parte, afirma que la escritura aparece en la constitución de los imperios y la dominación para favorecer la esclavitud y la explotación de los hombres, en lugar de ser un medio de iluminación intelectual:

Si mi hipótesis es exacta, hay que admitir que la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la esclavitud. El empleo de la escritura con fines desinteresados para obtener de ella satisfacciones intelectuales y estéticas es un resultado secundario, y más aún cuando no se reduce a un medio para reforzar, justificar o disimular al otro (Lévi-Strauss, 1988, p. 324).

Y entonces el aprendizaje de la escritura y la lectura, se convierte en un medio para asegurar el cumplimiento de las ordenes y los mandatos establecidos sin alegar desconocimiento alguno “La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el fortalecimiento del control de los ciudadanos por el poder. Pues es necesario que todos sepan leer para que este último pueda decir: La ignorancia de la ley, no excusa su incumplimiento” (Lévi- Strauss, 1988, p. 324).

El etnólogo reconocía a la comunidad Nambikwara como una sociedad pura y pacífica que dentro de sus acostumbradas tradiciones tenía la prohibición de revelar los nombres propios y en cambio, les resultaba más favorable llamarse con algún otro seudónimo; es así como dentro de las expediciones, una niña después de haber tenido una disputa con uno de sus enemigos, decidió vengarse revelando de manera notoria el nombre de su enemigo a Lévi-Strauss y posteriormente, también le fue comunicado el nombre de otros niños e incluso de algunos adultos, pero esta actitud fue reprendida por parte de los miembros de la comunidad.

Derrida, problematiza esa manera en que Lévi-Strauss entiende la escritura en su obra *Tristes Trópicos*, pues afirma que puede entenderse como logo-fonocéntrica puesto que debe ser aprendida como una técnica que exterioriza los signos del habla. El etnólogo entiende entonces la escritura como una representación del habla que necesita del habla para encontrar su sentido y su razón de ser: “Lévi-Strauss ha escrito sobre la escritura [...] enunciando bajo la forma de paradoja y la modernidad el anatema que Occidente ha repetido obstinadamente, la exclusión por la cual se ha constituido y reconocido [...]” (Derrida 2008, p. 135).

El filósofo francés ubica los planteamientos del etnólogo dentro del logo-fonocentrismo pues plantea la relación entre el habla y la escritura dentro de una relación de subordinación. Y esa misma relación subordinada entre habla y escritura está también presente en las otras relaciones que propone el etnólogo; por ejemplo, la relación de supremacía entre naturaleza inocente frente a la civilización como carente de la inocencia, o también la violencia en las sociedades civilizadas y la supremacía de la no violencia en las comunidades primitivas.

2.1.3 La violencia y la no inocencia con la archi- escritura

Con el fin de analizar cuál es la postura de Derrida acerca de la reflexión de Lévi-Strauss a partir del texto de *La Lección de Escritura*, haciendo énfasis en la relación que propone el antropólogo entre habla y escritura, nos centraremos en primer lugar, en el episodio de los nombres propios y en segundo lugar, en el aprendizaje de la escritura por parte de la comunidad Nambikwara y la imitación de la escritura por parte del jefe.

En primer lugar, explica el filósofo francés, que el episodio de los nombres propios en el que una niña revela el nombre de su enemigo con ánimo de venganza, luego de un incidente acaecido durante el juego, pone en evidencia la constitución de una ley en la comunidad Nambikwara que consiste en no revelar el nombre propio a una persona ajena a la comunidad. Nota que esta ley tiene su razón de ser en la pertenencia a la comunidad desde la identificación mediante el nombre propio que, desde la perspectiva de Derrida, no sería posible sino a partir de la diferencia que sería ya escritura. La diferencia que es entendida por Derrida como una marca que designa algo como propio o perteneciente a

algo: “Porque el nombre propio nunca ha sido posible sino por su funcionamiento en una clasificación y por ende, dentro de un sistema que tiene huellas de diferencia” (Derrida, 2008, pág. 142).

Este sistema de diferencias que plantea Derrida, se refiere a su propio termino *différance*, como condición de posibilidad de diferenciación en el acto de la significación. Nota además el filósofo francés que los Nambikwara, al no comunicar su nombre propio, empleaban un seudónimo que pasaría a ser una doble marcación que al igual que la *différance* (archi- escritura) es comprendida como violencia de la diferencia en la que, en el caso de los Nambikwara, representa además clasificación y pertenencia pues, en otras palabras, revelar el nombre no sería revelarse a sí mismo, como un acto de identificación, sino más bien, sería revelar su clasificación y su pertenencia a una comunidad. Razón por la que tal marcación, mediante el nombre propio, tiene una repercusión lingüístico- social.

La *différance*, como condición de posibilidad de toda significación, no hace posible que haya una significación completa, única o auténtica, pues esta está basada en relaciones que no remiten a un origen ni a un fundamento único e incambiable. Por lo tanto, la escritura, desde el postulado de Derrida, no sería entonces solo lineal y fonética, sino también, sería precisamente la diferencia que posibilita la significación (archi-escritura), por esta razón antecede también al habla misma. Así lo escribe: “A la expresión “sociedad sin escritura” no corresponde entonces ninguna realidad ni ningún concepto. [...] El desprecio por la escritura [...], se acomoda muy bien a ese etnocentrismo” (Derrida 2008, pág. 144).

Por otra parte, el etnólogo no solamente escucha el nombre propio revelado por la niña, sino que además persuade a otros niños para que le comuniquen más nombres e incluso el de los adultos; es así como promueve infracciones a las leyes establecidas dentro de la comunidad que considera sin escritura:

Sólo una comunidad inocente, sólo una comunidad de dimensiones reducidas, sólo una micro-sociedad de no-violencia [...], plenamente presente 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 (Derrida, 2008, pág. 155).

Nota así el argelino que la llegada del antropólogo a la comunidad Nambikwara lo convierte en el “otro” que es observado y que además es propiciador de “aprendizajes perversos”. Además Lévi-Strauss cuando entiende a la escritura como gráfica en una relación de afuera y abajo con respecto al habla, afirma también que el paso del habla a la escritura, sería como un salto que rompe con la continuidad del lenguaje que siendo plenamente oral (puro e inocente), llega a su “representación” gráfica. Desde ese planteamiento del etnólogo sería necesario evitar la escritura y conservar la expresión del lenguaje solamente desde el habla.

Derrida escribe que la comunidad Nambikwara es vista por Lévi-Strauss como una sociedad aparentemente sin escritura; es decir, pura y no-violenta, una sociedad que prohíbe nombrar. Sin embargo, respecto a ello Derrida difiere explicando que así como hay una primera violencia en el acto de nombrar, también hay una segunda violencia, en el acto de prohibir la pronunciación de su nombre y una tercera violencia en la no identidad consigo mismo pues el nombre propio lo que ofrecía era una relación de pertenencia desde la nominación, que además, ya era en sí misma una expropiación del nombre que se le había dado. En definitiva, nota el filósofo francés, que el nombre propio es ya una inscripción; o sea, escritura y que además pone en disputa a la comunidad pues asigna una marca, un nombre que debe ser ocultado por otro que igualmente es otra marca.

Desde la perspectiva derridiana, aunque el etnólogo expresa su culpabilidad por inducir a la comunidad a adoptar un estilo civilizado y por ende violento, ya la violencia se hallaba presente en la comunidad Nambikwara. Esto puede verse en el episodio de la niña que durante el juego manifiesta su venganza revelando el nombre de su enemigo al extranjero; y esto, reconociendo previamente los alcances y la infracción de la ley. Sucede algo parecido en el caso del jefe que imitando la escritura fonética, busca sagazmente obtener el reconocimiento de la comunidad.

En segundo lugar, la escritura que pretendía encontrar Lévi-Strauss entre los Nambikwara debía ser semejante a la que se empleaba en las sociedades civilizadas; por ello, en el episodio en que decide repartir lápices y papeles, encuentra que en la comunidad solo se realizan trazos y zigzags, sin aparente significación o una referencia fonética. Sin embargo, para Derrida, esto no podía significar ausencia de escritura; por ello afirma: “Si se

deja entender a 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” (Derrida, 2008, pág. 144).

La escritura en el sentido que propone Derrida no es necesariamente gráfica o fonética, como lo espera encontrar el etnólogo, es decir, como una imagen de lo que se expresa en el habla, sino que la escritura se halla en la capacidad misma de identificar y clasificar, y más aún, de ocultar tales designaciones. Acción que, como explica Derrida, no puede provenir sino de una comunidad con escritura. Una escritura, desde luego, no fonocéntrica, sino, una escritura como inscripción, huella o diferencia.

Así, explica Derrida que durante la narración en la que el jefe de los Nambikwara toma apuntes en su agenda, esperando que de esta surja alguna significación, se entrevén dos aspectos; por una parte, hace referencia a la aparición de la escritura de manera instantánea y desconociendo su sentido, pues el antropólogo plantea que la escritura es una técnica que debe ser aprendida; por ello, en la *Lección de Escritura*, resalta que no se trata del origen de la escritura en la comunidad, sino precisamente, de la imitación de una escritura ya constituida.

El segundo aspecto se refiere a la interpretación que hace Lévi-Strauss sobre la escritura acerca de su finalidad, pues encuentra que sostiene intereses políticos – sociológicos, en lugar de teóricos- intelectuales, puesto que el jefe podía verse ante la comunidad con mayor autoridad, “al dominar un saber civilizado”. Entonces la escritura estaría siendo vinculada no solo a la imitación, sino también a la violencia, al otorgar cierto estatus en la comunidad; sin embargo, la violencia desde la perspectiva de Derrida, antecede a la escritura en su sentido formal, desde la diferencia: “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” (Derrida, 2008, p. 166).

El postulado derridiano respecto a la relación entre el habla y la escritura no es comprendido como un binarismo en el cual una de las dos partes es superior a la otra y más

aún la escritura depende puntualmente del habla; sino que considerando el concepto de *différance*⁹ (*archi- escritura*), como la condición de posibilidad de significación, implica entonces que la escritura vendría a ser anterior a toda posibilidad de significación y por ende, anterior al habla. Por tanto, las características que se atribuyen a la escritura existen ya en el habla.

La escritura, para Derrida, no es una forma y subordinada de la comunicación, sino la estructura de todo lenguaje como tal; además las características que se atribuyen al habla frente a la escritura existen ya en la *archi-escritura* en la que la *différance* posibilita la producción no originaria de las diferencias que marcan toda posible concepción de un sentido o un objeto, cuyo significado se halla inscrito en una cadena dentro de un sistema interior que remite a los otros conceptos en un sinnúmero de posibilidades. Entonces no nos hallaríamos ya frente a un concepto, sino frente a la posibilidad misma de la conceptualidad que al marcar o inscribir algo que está en constante movimiento, es una forma de violencia.

Podemos afirmar desde los postulados de Derrida que la escritura no está entonces subordinada y además, no remite un origen sino a la posibilidad de la significación desde un devenir constante. Y esta manera de entender la relación entre habla y escritura, abre la posibilidad de analizar otras repercusiones en diferentes ámbitos como, por ejemplo, el plano ético o la identidad; pues se entiende esta *différance*, como un conjunto de relaciones en las que no hay un absoluto en las concepciones binarias que se han establecido, por ejemplo: hombre/ mujer, animal/ hombre, urbano/agreste; entre otros. Y además permitiría incluso reflexionar que tales relaciones no son tampoco únicamente binarias puesto que ninguna de las dos partes sería una plenitud de sentido sino que tal sentido podría constituirse continuamente en la relación con su otro que no necesariamente es uno.

El habla es precedida ya por la escritura, siendo ésta la posibilidad de significación como *différance*; lo que permite entrever que no hay un sí mismo absoluto puesto que este se constituye a partir de la huella que remite a otra y que también deviene otra. La identidad solo es posible en el interior de un sistema de diferencias en el que no se halla una

⁹ Así lo explica Derrida en *Posiciones*: “El *gramma* como *différance* es, por tanto, una estructura y un movimientos que ya no podemos pensar a partir de la oposición presencia/ ausencia. La *différance* es el juego sistemático de las diferencias, de las huellas de diferencias [...]” (Derrida, 2014, p. 48).

presencia plena, sino que está en continuo movimiento desde la *différance*, como constitución de un orden que no es en definitiva absoluto, sino que está cambiando de acuerdo a las relaciones que establece.

Derrida explica además que la presencia del etnólogo en la comunidad Nambikwara lo identifica como otro, que trae unos conocimientos diferentes que para éste, están cargados de impureza y de violencia, provenientes de la civilización. De modo que el etnólogo le adjudica una pureza integral a la comunidad primitiva y en cambio, una corrupción a la comunidad civilizada. Por lo cual, Lévi-Strauss al reconocer a la comunidad Nambikwara como natural y a la comunidad civilizada como carente de esa naturaleza y por ende violenta, realiza un gesto colonial y etnocéntrico.

De manera que Derrida postula que la escritura puede comprenderse como violencia, frente a lo cual explica que Lévi- Strauss aunque escribió poco sobre la escritura sus planteamientos parten de la tradición que la excluye y la rebaja. El etnólogo cae así en el logocentrismo que además es también un etnocentrismo cuando opone la naturaleza a la cultura: “El desprecio por la escritura [...] se acomoda muy bien a ese etnocentrismo” (Derrida, 2008, p. 144).

Esta oposición que comprende Lévi- Strauss entre naturaleza y cultura supone que la cultura es perversa, entre otras cosas, porque tiene acceso a la escritura. Este aspecto Derrida no lo comparte porque para él la escritura se halla inmersa como *archi-escritura*¹⁰ en las comunidades llamadas naturales y en ese sentido serían también comunidades violentas. Para Derrida la *archi-escritura* es también *archi-violencia* expresada en la designación o clasificación dentro del juego de la diferencia. La *archi-escritura* como huella remite a otra y a otra en un sinnúmero de posibilidades y es violenta porque irrumpe al inscribir, al trazar, al signar, al marcar:

Pensar lo único dentro del sistema, inscribirlo en él, tal es el gesto de la *archi-escritura*: *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 sido

¹⁰ Respecto a ello y sin negar la relación entre violencia y escritura, explica Derrida: “[...] violencia originaria de un lenguaje que es ya desde siempre una escritura. En ningún momento se rebatirá a Rousseau y a Lévi-Strauss cuando ligan el poder de la escritura al ejercicio de la violencia” (Derrida, 2008, p. 139).

dada sino soñada y desde un principio desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición (Derrida, 2008, p. 147).

Hasta aquí hemos dicho que Lévi- Strauss considera que en las comunidades primitivas o naturales hay ausencia de escritura y por ende, también ausencia de violencia. Acerca de lo cual mencionamos que cuando Lévi- Strauss considera esta inocencia de las comunidades, desconoce que la violencia se hallaba en las comunidades primitivas a través de la escritura como archi-escritura, por ejemplo, en el uso del nombre propio, en la comunicación por medio de diferentes dialectos e incluso en la constitución de leyes como la prohibición del uso del nombre propio.

Por tanto, las afirmaciones del etnólogo lo ponen en una relación muy directa con el logo- fonocentrismo que excluye a la escritura al comprenderla como un peligro de civilización y violencia. Además también considera que el habla se halla en una proximidad estrecha con el sentido, siendo la única forma de expresión que considera en comunión con la naturaleza inocente y carente de violencia: “Indudablemente el fonologismo es, en el interior de la lingüística como de la metafísica, la exclusión o el rebajamiento de la escritura” (Derrida, 2008, p. 134).

Derrida por su parte con la noción de archi-escritura abre la posibilidad de pensar no solo la relación entre el habla y la escritura, sino además la relación entre violencia y no violencia, así como entre civilización y estado de naturaleza. En efecto, cuando se comprenden estas a partir de la archi-escritura en la *différance*, no hay una supremacía en ninguna de las dos partes, ni tampoco una pureza, no violencia o inocencia.

Es así como a partir del postulado derridiano de la archi-escritura, los dos elementos que componen los binarismos, habla/escritura, violencia/no violencia, naturaleza/civilización, emergen de esta relación de la significación como *différance*¹¹ que se desarrolla en devenir y que además entraña en sí mismo violencia al significar desde la huella que se refiere a otra y a otra, sin buscar evocar una presencia absoluta y acabada.

¹¹ Así lo explica Derrida también en *Posiciones*: “Hay que admitir, por tanto, antes de cualquier disociación lengua/habla, código/ mensaje, etcétera (con todo lo que implica) una producción sistemática de diferencias, la producción de un sistema de diferencias – una *différance*.” (Derrida, 2014, p. 50).

La escritura para Derrida, desde esta perspectiva de la archi-escritura, se comprende en un sentido ampliado y profundo que no limita la significación solo al habla o a la escritura como notación gráfica, sino que posibilita leer y escribir desde múltiples maneras, incluidas entonces, por ejemplo, los gestos, las señales o las costumbres de etiqueta, entre otras cosas. Además de ello, abre la posibilidad también de pensar sin la necesidad de evocar un criterio centralizado como se le había asignado al habla, a la naturaleza y a la no violencia, para que de tal forma se contrarreste esa la necesidad de la exclusión de su contrario.

2.2.1. El suplemento no es muerte del habla

Derrida dedica gran parte de su obra *De La Gramatología* para poner en cuestión la noción de escritura que propone Jean Jacques Rousseau (1712- 1778) en su obra póstuma publicada en 1781, *Ensayo Sobre el Origen de las Lenguas* en la que explica la escritura como suplemento del habla. Derrida frente a ello explica que tal suplemento no se comprende únicamente en la escritura, sino también en el habla e incluso en el lenguaje mismo son suplementos igual que la escritura.

Con el fin de seguir analizando la comprensión derridiana acerca de la escritura, este segundo apartado se constituirá de dos partes en la primera, titulada “El más engañoso suplemento”, nos centraremos, en primer lugar, en la comprensión roussoniana de la relación entre habla y escritura a partir de su noción de suplemento. Y en segundo lugar, explicaremos cómo Rousseau expone el surgimiento de la escritura en *El Ensayo Sobre el Origen de las Lenguas* en el que desarrolla, por un lado, la idea de la escritura no solo como suplemento, sino además, como suplemento peligroso puesto que le quita la vivacidad al habla pues representa la usencia de quien en lugar de escribir hubiera podido emitir un discurso hablado. Sin embargo, por el otro lado, explica la idea de suplemento tanto en el habla como en la escritura, privilegiando igualmente al habla respecto a la escritura, porque sería entonces, según él, suplemento de suplemento.

En la segunda parte titulada “Suplemento como huella” explicaremos porqué el postulado Roussoniano frente a la relación entre habla y escritura es considerado por Derrida como logo- fonocéntrico puesto que Rousseau por una parte, privilegia al habla y la

considera más cercana a la expresión de los sentimientos y la emociones y por la otra, rebaja a la escritura pues aunque la considera expresión de la razón, también afirma que es representación de la ausencia y la muerte que implica la voz como discurso vivo y presente.

También esbozaremos cómo puede entenderse el postulado derridiano de la escritura como suplemento pues se distancia de la comprensión roussoniana que confía en la posibilidad de un sustituido presente y estable. Derrida propone, en cambio, que la actividad de la *différance* es suplementaria pero que no se refiere a un origen sino, más bien, a una huella que refiere a otra y a otra, deviniendo origen a su paso.

2.2.2 El más engañoso suplemento

Rousseau afirma que entre habla y escritura hay una diferencia a partir de las nociones de interioridad y exterioridad; es decir, para Rousseau el habla corresponde a la interioridad y la escritura a la exterioridad. Además de ello, tal exterioridad de la escritura pone en peligro la interioridad del habla. Derrida, por su parte, explica que tal exterioridad que Rousseau le atribuye a la escritura se halla, de manera constitutiva, como *différance*, en lo que en el habla que se considera como interioridad.

De tal forma que desde la perspectiva derridiana, entre habla y escritura no podría establecerse tal relación de interioridad y exterioridad; o en otras palabras, habla y escritura serían entonces dos maneras diferentes de significar, por lo cual ninguna de ellas debería ser antagónica a la otra. Sin embargo, tal postulado Roussoniano que afirma la exterioridad de la escritura responde a la noción del suplemento a partir de la cual comprende, entre otros aspectos, la relación entre habla y escritura.

Explica Derrida que el suplemento, para Rousseau, es un peligro porque representa un engaño que quiere hacer presente algo que se halla ausente como sucede, por ejemplo, con una obra de arte que simula la presencia de un bello paisaje o el placer de la masturbación que simule la presencia de una pareja durante la relación sexual también, una fotografía que simule la presencia de un hecho o la escritura que simule la presencia de alguien que emita su voz: “La esencia extraña del suplemento consiste en no poseer esencialidad: siempre puede no tener lugar. [...] jamás tiene lugar: jamás esta presente,

aquí, ahora. Si lo tuviera no sería lo que es, un suplemento, que ocupa un lugar y mantiene el sitio del otro”. (Derrida, 2008, p. 394).

Para Derrida, cuando Rousseau critica al suplemento confía rápidamente en la presencia de la que el suplemento es trasgresor lo cual le impide ver que tal presencia, por ejemplo, el bello paisaje, la pareja sexual o la voz, entraña en sí misma un suplemento puesto que estos representan, por ejemplo, la noción de belleza, de placer o de cercanía. Así lo explica el filósofo francés: “Ya no se puede ver el mal dentro de la sustitución desde que se sabe que el sustituto sustituye a un sustituido” (Derrida, 2008, p. 395).

Por la otra parte, en la obra *Ensayo sobre el Origen de las Lenguas* de Rousseau, el filósofo naturalista propone una manera de comprender el surgimiento tanto de las lenguas como de la escritura. En primer lugar, afirma que el habla expresa tanto el pensamiento como también, el sentimiento y las pasiones; de hecho, comprende la facultad de hablar como un rasgo propio del hombre que lo diferencia de los animales. Añade que su uso está unido al aprendizaje de los caracteres propios con el fin de utilizar las palabras adecuadas que se emplean en el lenguaje, dado que éstas son comunes en determinados grupos de personas, es decir, convencionales:

“El uso y la necesidad obligan a cada persona a aprender la lengua de su país [...]. Tan pronto como un hombre fue reconocido por otro como un ser sensible, pensante y similar a él, el deseo o la necesidad de comunicarle sus sentimientos y pensamientos lo llevó a buscar los medios apropiados para ello” (Rousseau, 1996, p. 11).

El habla es pues suplemento de las pasiones, los sentimientos y las emociones. En segundo lugar, en la reflexión de Rousseau, el habla se ve trastocada por la escritura y su relación se ve invertida¹², puesto que también expresa:

“El que habla varía las acepciones por medio de los tonos, las determina como gusta. Menos preocupado por ser claro, da más importancia a la lengua y es imposible que una lengua que se escribe, conserve durante largo tiempo la vivacidad de aquella que solo es hablada” (Rousseau, 1996, p. 29).

¹² Respecto a esto explica Yébenes: “El peligro de la escritura le inquieta tanto más cuanto que ésta es introducida en la interioridad del pensamiento [...] Rousseau advierte la paradoja. Escribe, siente la necesidad de escribir incluso para sí mismo, pero al hacerlo percibe un peligro: el de corromper la inmediatez de la vivencia” (Yébenes, 2008, p. 97).

Es así como, desde este planteamiento, la lengua oral al modificar la escrita, supone un cambio: pasa de la vivacidad en la oralidad a la claridad en la escritura sin dejar de ser en los dos casos expresión y actividad comunicativa; pero entonces, ¿por qué es la escritura es suplemento?

Rousseau plantea tres diferentes formas de escribir, en las que la primera y la segunda forma, no buscan representar los sonidos sino los objetos mismos de manera simbólica, como la escritura jeroglífica egipcia que representa con imágenes y símbolos convencionales un ser o una idea, sin la necesidad de emplear las palabras desde la fonética y la morfología. Esta escritura habla a los ojos, es decir, es ideográfica, aunque de suyo, supone el manejo de una lengua ya formada, unida y practicada por un grupo de personas.

La tercera forma de escritura que explica Rousseau consiste en descomponer en pequeñas piezas las palabras habladas, como son, las vocales y las sílabas, que unidas entre sí pueden formar y transformar desde su escritura, el significado de las palabras que se pronuncian en el habla; esta forma de escritura es plenamente fonética y convencional. Entonces, la escritura es suplemento para Rousseau puesto que reemplaza al habla al poder ser interpretada fonéticamente en ausencia del emisor. Esta es la razón por la cual Rousseau comprende a la escritura como un suplemento de suplemento; es decir, de la voz. Además, también, porque es garantía de la ausencia de quien plasmaría su voz en el texto escrito.

Sin embargo, ¿el habla como la escritura podrían ser comprendidas como suplementos? Respecto a esto, Rousseau escribe que el lenguaje cuando se ajusta a las convenciones del habla y la escritura, se torna menos apasionado puesto que se sustituyen los sentimientos por las ideas y aunque la institución de signos comunes le otorgue evidentemente exactitud, inevitablemente, lo vuelve más monótono, puesto que para él, el lenguaje por gestos multiplica la inventiva. De tal forma que para Rousseau tanto habla como escritura son suplementos sin importar que mediante ellos la expresión adquiriera más exactitud.

En cuanto a la relación entre habla y escritura, esta última es un suplemento mayor porque reduce la inventiva y la creatividad que en alguna medida conserva el habla, así lo explica:

“La escritura, que al parecer debería fijar la lengua, es precisamente lo que la altera; no cambia las palabras, sino el genio mismo de la lengua; remplaza la exactitud por la expresión. Uno comunica sus sentimientos cuando habla, y sus ideas cuando escribe. Al escribir uno está obligado a tomar todas las palabras en su acepción común. Pero el que habla varía las acepciones por medio de los tonos y las determina como gusta” (Rousseau, 1996, p. 29).

De esta manera desde la reflexión de Rousseau los gestos y los tonos de la voz permiten expresar la diversidad de los pensamientos o emociones en menos tiempo y de manera más contundente, mediante el manejo de la inventiva y la expresión viva que exterioriza las inquietudes humanas de forma explícita. También se refiere al Antiguo Testamento para proponer un ejemplo sobre el lenguaje que emplea un levita de la tribu de Efraín, quien para vengar la muerte de su mujer dividió su cuerpo en doce pedazos y los envió a las doce tribus de Israel (Rousseau, 1996, p. 13). Pues en ese acontecimiento bíblico, resalta Rousseau, que el levita no escribió, ni empleó el discurso, sino que mostró con un signo su idea y su amenaza vengativa.

En ese mismo ejemplo, las acciones y los gestos del levita fueron más explícitos que las palabras que pudo haber empleado con el habla. Rousseau concluye el ejemplo diciendo que en ese caso, se habla mejor a los ojos mediante los gestos, que a los oídos, mediante las palabras. Pese a esto, desde su reflexión, notamos que no sucede igual con la expresión de las emociones y los sentimientos, puesto que éstos requiere un proceso diferente, como se experimenta cuando llora una persona, si bien, es posible conmoverse al verla llorar; el saber y conocerlas razones de su llanto con las circunstancias que rodean su tristeza, permite que el dolor sea compartido y puede incluso llegar a ser partícipe de sus lágrimas a quien oye el discurso (las razones del llanto).

Es así como el habla está unida a la expresión de los sentimientos y las emociones, porque: ¿cómo expresar efectivamente los sentimientos y las sensaciones? Desde la perspectiva de Rousseau, mediante la lengua convencional (habla), que pertenece al hombre desde sus facultades propias como son el pensamiento y el sentimiento y eventualmente desde la escritura, reconociendo que es un doble suplemento.

Para Rousseau la expresión en el habla surge a partir de los sentimientos y las pasiones y se expresa en el tono que se emplee y la caracterización de los sonidos, acentos

y flexiones, puesto que manifiestan mayor energía en el lenguaje y le otorga ciertos matices a las frases; en cambio, el proyectar estos caracteres propios del habla en la escritura, necesariamente requiere remplazar el sonido utilizando las letras ya sea de manera extendida y alargada o mediante los signos diacríticos.

Por tanto, desde el punto de vista de Rousseau, es difícil mantener la vivacidad de la lengua hablada desde la escritura, aunque desde sí misma la escritura sea expresión y representación de las ideas, la cantidad de elementos del habla no pueden ser representados plenamente por los signos escritos, ya que el habla no puede traslucirse plenamente a través de las expresiones escritas, no obstante, leemos: “el arte de escribir no está basado en el hablar sino en necesidades de otra naturaleza...” (Rousseau, 1996, p. 27).

2.2.3 Suplemento como huella

Derrida nota que la comprensión de Rousseau acerca de la escritura es logofonocéntrica. Pues pone la relación entre habla y escritura como antagónicas, ya que la escritura enmascara un peligro para el habla. De este modo, le otorga al habla una carácter de presencia y de sentido que según él no puede equipararse a la escritura, puesto que esta última no logra la eficacia de un discurso proveniente de una persona presente que habla con su viva voz, sino que la escritura representa, entonces, la muerte porque es ausencia de quien debió haber hablado. Así lo explica el filósofo francés:

Tal es la situación de la escritura dentro de la historia de la metafísica: tema rebajado, lateralizado, reprimido, desplazado, pero que ejerce una presión permanente y obsesiva desde el lugar donde queda contenido. Se trata de raspar una escritura temida porque ella misma tacha la presencia de lo propio dentro del habla (Derrida, 2008, p. 339).

La postura frente a la escritura roussoniana se explicita justo después de la explicación del origen de las lenguas y está basada en la comprensión de la escritura como suplemento de la articulación. Y Derrida reconoce que esa comprensión de la escritura como suplemento de la articulación podría comprenderse como préstamo de los presupuesto metafísicos con los cuales de se ha reflexionado en otros momentos de la historia: “Según Rousseau, la historia de la escritura es la de la articulación” (Derrida, 2008, p. 339).

Ahora bien, Derrida explica que, desde la perspectiva de Rousseau, se pasa del habla a la escritura mediante un proceso natural y necesario en el que la razón es la protagonista, puesto que la escritura esta dotada de exactitud. Lo cual sería contrario al habla que por ser antecedido por las pasiones y las emociones es considerado por el naturalista, como originariamente metafórico. De tal forma que la escritura es negación de la metaforicidad del lenguaje: “La metáfora es el rasgo que relaciona la lengua con su origen. La escritura sería así la obliteración de ese rasgo” (Derrida, 2008, p. 340).

La metáfora, insiste Derrida, se caracteriza por emplear significantes que representan significaciones en una traslación de sentido; es decir, una palabra o un significante que si se usa de manera metafórica pierde su significación propia y adopta otra. De tal manera que el lenguaje está forma parte de esa relación de sustitución porque una palabra representa a otra y esa a otra y a otra, incluso de forma mutable.

Así, en el ejemplo de la búsqueda del placer en la masturbación que sustituye la presencia de una pareja durante la relación sexual, resultaría entonces que las dos acciones: relación sexual y masturbación corresponden a un tipo de placer diferente; es decir, responden a procesos diferentes de suplemento pese a que se hiciera con el recuerdo y el deseo de la pareja sexual o con la pareja sexual directamente. Los dos en definitiva serían suplementos del deseo. Lo que en otras palabras explica Derrida: “Todo el lenguaje sustituirá esta viviente presencia en sí de lo propio, que en cuanto lenguaje ya suplía las cosas mismas. El lenguaje se añade a la presencia y la suple, la difiere en el deseo indestructible de unírsele” (Derrida, 2008, p. 353).

El suplemento se entendería para Derrida como un proceso indefinido en el que la escritura sería el suplemento por excelencia entendida la escritura en el sentido de archi-escritura; es decir, como la condición de posibilidad de la significación, o la huella que remite a otra y a otra, y a otra en un sinnúmero de posibilidades. La diferencia entre la concepción de escritura planteada por Rousseau y Derrida radica en la confianza que el primero pone al habla pues aunque la comprende como suplemento, igual que Derrida, le da también un carácter de primacía y superioridad que incluso la comprende como portadora de sentido a la escritura en lo cual difiere el argelino. “Si la suplementariedad es

un proceso indefinido, la escritura es el suplemento por excelencia puesto que marca el punto donde el suplemento se da como suplemento de suplemento” (Derrida, 2008, p. 354).

La suplementariedad a la que se refiere Rousseau respecto a la escritura es también ausencia porque lleva implícita la ausencia de quien omite el discurso hablado para plasmarlo en el texto, lo cual hace de la escritura lo inaudible e insonoro que trata de evocar la presencia de quien se halla ausente. Como explica Derrida de Condillac¹³: “La escritura, desde luego, tiene por función alcanzar a sujetos que no están solamente alejados sino fuera de todo campo de visión y más allá de todo alcance de la voz” (Derrida, 2008, p. 355).

Derrida explica que esta ausencia que se le asigna a la escritura, tanto en Condillac como en Rousseau, es a su vez la afirmación de la presencia que se le otorga al habla y responden a la noción del logo- fonocentrismo que el filósofo francés, entre otras cosas, entiende como la forma de reflexión que afirma la exaltación del habla y el desprecio por la escritura pues esta última tiene la ventaja de evocar la voz de una manera más durable:

La época del logocentrismo es un momento de la borradura mundial del significante: entonces se cree proteger y exaltar el habla, pero sólo se esta fascinando por una figura de la tecné. Al mismo tiempo que se menosprecia a la escritura (fonética) porque tiene la ventaja de asegurar un mayo dominio al borrarse: al traducir lo mejor posible un significante (oral) para un tiempo más universal y más cómodo (Derrida, 2008, p. 360).

La escritura dentro del logo-fonocentrismo es la escritura como olvido, disimulación o represión del sentido, sentido que se adjudica al habla. Nota además Derrida, que la escritura para Rousseau es duplicación, por ejemplo, el dibujo o imagen en la escritura pictográfica o la voz en la escritura lineal. Sin embargo, a partir de allí, Derrida explica que efectivamente no hay escritura verdadera de la cosa misma, porque de hecho, no hay cosa misma. De tal manera que la escritura pone en evidencia la ausencia de la cosa misma.

No hay escritura verdadera [...] Nunca hay pintura de la cosa misma y en primer lugar porque no hay cosa misma [...] la escritura acusa esta ausencia, ese mal o ese recurso que desde siempre trabaja la verdad del fenómeno: la produce y seguramente la suple. La posibilidad original de la imagen es el suplemento: que se añade sin añadir nada para colmar un vacío que dentro de lo pleno pide dejarse reemplazar (Derrida 2008, p. 367).

¹³ Condillac (1714- 1780), fue sacerdote, filósofo y economista francés al que Derrida se remite en relación con los planteamientos de la escritura como ausencia que se pueden leer en la obra de Condillac “Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos”.

Para Rousseau es claro que la ley reemplaza a la naturaleza, la escritura al habla y los representantes al pueblo. El peligro inminente de tales reemplazos, es decir, la ley, la escritura y los representantes, consiste en la sacralización de estos reemplazos o suplementos, puesto que estos no son efectivamente lo que representan y considerarlos necesarios pondría en peligro a lo que representan, es decir, la naturaleza, el habla y el pueblo. Esto radica en la confianza roussoniana de la constitución del sentido en aquello que es representado.

Frente a la escritura, explica Rousseau, que se aleja de la musicalidad propia de las pasiones y del habla para formarse desde la exactitud de la racionalidad que, a su vez, redundaría en el abuso estableciendo leyes opresoras que no se dialogan a viva voz. Escribe Derrida de Rousseau: “La capital moderna siempre es monopolio de la escritura” (Derrida, 2008, p. 380). Para Rousseau toda marca que se instaurara en la comunidad debía hacerse de forma oral, aspecto que es cuestionado por Derrida puesto que para él una marca sea como se produzca abre la posibilidad de la escritura: “Pero una marca, donde quiera que se produzca, ¿no es acaso la posibilidad de la escritura?” (Derrida, 2008, p. 381).

Para Derrida el suplemento vendría a suplir a otro suplemento¹⁴; es decir, cuando Rousseau afirma que la escritura suple al habla, Derrida recuerda que el habla es también un suplemento de las pasiones y que estas son suplemento de experiencias y esta, en fin, se remontaría a otro suplemento como una fuente que inagotablemente va a remitir a otro y a otro suplemento. Así escribe Derrida: “El suplemento siempre es suplemento de un suplemento: Uno quiere remontarse del suplemento a la fuente: debe reconocerse que hay suplemento en la fuente” (Derrida, 2008, p. 382).

Explica Derrida que en Rousseau la metafísica de la presencia se entiende a partir de la fatalidad de suplemento que limita la presencia sustraída. Para Rousseau el presente es lo originario, el nacimiento es la presencia y origen de la vida, es la presencia originaria de la voz que se suple en la escritura. Así cita Derrida a Rousseau: “el gran remedio para las miserias de este mundo es la absorción en el instante presente” Derrida, 2008, p. 389). A

¹⁴ Derrida explica esto en otras palabras en *Posiciones*: “Ni en los elementos ni en el sistema nunca hay nada simplemente presente o simplemente ausente. Solo hay diferencias y huellas de huellas por todas partes” (Derrida, 2014, p. 47).

partir de lo cual Derrida nota que Rousseau elude que la representación no sobreviene a la presencia sino que la habita es posibilitada por la relación suplementaria que le es inherente:

Lo así eludido, es que la representación no sobreviene a la presencia; la habita como condición misma de su experiencia, del deseo y del goce [...] deseando así eludir lo que, en el adentro de la presencia, llama al suplente, y no se constituye más que en este llamado, y en su huella (Derrida, 2008, p. 392).

En cambio Rousseau condena la escritura pues la considera como repetición de una representación, un suplemento que representa al suplemento del habla. Derrida por su parte, explica que un suplemento se caracteriza por no tener lugar ni presencia en un lugar: “La esencia extraña del suplemento consiste en no poseer esencialidad: siempre puede no tener lugar [...] jamás tiene lugar: jamás esta presente aquí y ahora. Si lo tuviera, no sería lo que es, un suplemento, que ocupa el lugar y mantiene el sitio del otro” (Derrida, 2008, p. 394).

Explica Derrida, entonces, que el suplemento no es ni una presencia ni una ausencia cuando el suplemento sustituye a un sustituto y que la escritura tiene un lugar antes y dentro del habla lo cual implica la muerte del habla desde la concepción de la presencia; es decir, puesto que la muerte no es ni un presente por venir ni un presente pasado, está dentro del habla como una huella, como su suplemento. Afirma Derrida, que Rousseau por su parte, anhela el sueño metafísico de la oposición entre la muerte y la vida, el bien y el mal, de la representación a la presencia, la escritura y el habla.

Escribe Derrida que el entrañable sueño metafísico roussoniano opera mediante la conformación de alguno de los dos términos; sin embargo, nota también, que al ser las dos partes suplementos, no hay entonces primacía entre ellos:

El suplemento no es ninguno de esos términos. En particular, no es más un significante que un significado, un representante que una presencia, una escritura que un habla. Ninguno de los términos de esta serie, estando comprendido en ella, puede dominar la economía de la diferencia o de la suplementariedad (Derrida, 2008, p. 396).

Hasta aquí hemos esbozado que la noción de suplemento de Rousseau implica la posibilidad de pensar en un sustituido que también en determinada manera es suplemento. Como sucede en el caso de la relación suplementaria de la escritura con respecto al habla,

pues en ese caso, el habla es también representación de las pasiones. Y así, tanto habla como escritura son suplementos.

Sin embargo, Rousseau confía en que el habla es más próxima a la expresión de los sentimientos y la escritura en cambio carece de la vivacidad de la expresión del discurso hablado y además apela a la ausencia de quien en lugar de proferir su discurso prefiere escribirlo. Tal posición que privilegia al habla respecto a la escritura y que además considera a la escritura como dependiente del habla, pone a Rousseau, desde la perspectiva derridiana, dentro de la noción de logo- fonocentrismo.

Derrida, por su parte, distanciándose de esta forma logo-fonocéntrica de reflexionar, toma de Rousseau la noción de suplemento pero la comprende en un sentido diferente que consiste en la explicación de la *différance* en la que no hay un habla privilegiada y ni una escritura excluida o malvada, sino más bien, ambas tienen ese carácter suplementario y además de ello, las dos, habla y escritura, como formas diferentes de significación, están en constante movimiento y cambio.

La escritura es para Derrida el suplemento por excelencia, pero hay que notar que esta escritura es la archi-escritura, es decir, la huella a partir de la cual emerge la significación. Escritura como suplemento que para Derrida es la huella¹⁵. Es decir, una estructura de diferencias que ya no busca a un hablante para estar más próximo a la expresión porque sabe que aquello que pronuncie el hablante también forma parte de esta estructura de la *différance*. En otras palabras, si Rousseau confiaba en el habla porque atribuía la vivacidad de quien pronuncia el discurso, entonces con Derrida vemos que tal discurso es posibilitado por la estructura de diferencias, lo cual nos permite entrever que detrás del hablante hay otras formas de significación de las cuales emerge el discurso, pero este no se agota ahí sino que puede rastrearse como huellas de significación.

¹⁵ Derrida explica la huella en *Posiciones* de esta manera: “Se trata de producir un nuevo concepto de escritura. Podemos llamarlo *gramma* o *différance*. El juego de las diferencias [...] ya sea en el ámbito del discurso hablado o escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento, que tampoco está simplemente presente. este encadenamiento hace que cada “elemento”- fonema o grafema- se constituya a partir de la huella que han dejado en él los demás elementos de la cadena o del sistema” (Derrida, 2014, p. 47).

2.3. Gramatología y deconstrucción

A manera conclusiva en este tercer y último apartado esbozaremos el análisis derridiano a la palabra con la que titula la obra que ha sido central en el desarrollo de nuestro cuestionamiento acerca de la relación entre el habla y la escritura *De La Gramatología*, así como de la noción de la deconstrucción. Esto con el fin de acercarnos a la posible respuesta a nuestra pregunta motivadora ¿cómo puede comprenderse la escritura, desde la perspectiva de Derrida? Realizaremos así una mirada a lo que Derrida nombra como gramatología y cuál es la relación con la deconstrucción; así como su propio postulado acerca de la escritura como *différance*. Pues para Derrida la escritura se comprende como archi- escritura o huella que no remite a un origen, sino más bien a otra huella que remite a su vez a otra y esta a otra y a otra...de forma inacabada.

Tomaremos como base de este análisis de la obra derridiana *De La Gramatología*, el ensayo titulado “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” de su obra *La Escritura y la Diferencia y Posiciones*. Pues en ellas explica que toda la estructura de las ciencias humanas esta fundamentada en un centro, centro que cuenta de suyo con un no centro. Tal centro que al ser cuestionado invierte los lugares pero que en la lectura derridiana no se agota allí sino que busca una salida a tal relación ya invertida. Esa forma de lectura que hace Derrida es lo que se llama deconstrucción. Este postulado lo desarrollaremos más adelante.

Finalmente, relacionando las palabras clave que proponemos: escritura, archi-escritura, *différance*, deconstrucción, veremos que Derrida explica la escritura de forma ampliada, a partir de la *différance*, partiendo de la deconstrucción de otras formas de comprender la escritura como sucede con Rousseau, Saussure o Lévi- Strauss.

El título de la obra derridiana *De La Gramatología*, hace referencia a un cuestionamiento, una pregunta, como lo explica el filósofo francés en *Posiciones*: “*De La Gramatología* es el título de una pregunta. Una pregunta sobre la necesidad de una ciencia de la escritura, sobre sus condiciones de posibilidad [...] una pregunta también sobre los límites de esta ciencia” (Derrida, 2014, p. 29). Pero ¿por qué gramatología es una pregunta?

Derrida explica que si entiende la gramatología como una ciencia positiva que indague a cerca de la escritura, no se debe desconocer que sería igual que apelar a aquello que ha denominado metafísica de la presencia que se ajusta al logo-fonocentrismo mediante la confianza en el origen, es decir, el afán de determinar el cómo y el dónde surge la escritura. “¿En qué condiciones es posible una gramatología? Su condición fundamental es, por cierto, la sollicitación del logocentrismo” (Derrida, 2008, p. 97).

Razón por la cual la indagación derridiana acerca de la gramatología estará guiada por la noción de la huella que no se refiere a un origen simple sino más bien a una borradura, es decir, si se reflexiona a través de la huella no sería necesario preguntarse, por ejemplo, acerca de qué es la huella porque la huella no responde a la pregunta acerca del ente, sino que ella excede a la pregunta por el ente. “La huella no es nada, no es un ente, excede a la pregunta qué es y, eventualmente la hace posible” (Derrida, 2008, p. 98).

Derrida hace notar que las propuestas que ya se han hecho acerca de la posible historia de la escritura se fundamentan en la noción científica que establece un origen y una sucesión siempre determinada de los hechos; lo cual sería consecuente con el logo-fonocentrismo que ya ha denunciado el filósofo francés. Frente a lo que Derrida propone una reflexión que no adopte tales conceptos que de suyo, son fundamentales en las ciencias humanas, como son, la confianza de la determinación de las relaciones binarias (Hombre/mujer, civilización/barbarie, habla/escritura); sino que más bien, la gramatología no sea una ciencia del hombre: “[...] la gramatología no debe ser una de las ciencias humanas y [...] no debe ser una ciencia regional entre otras” (Derrida, 2008, p. 111).

Derrida también explica que la gramatología no puede ser una ciencia del hombre o una ciencia humana, puesto que problematiza, entre otras cosas, el nombre mismo del hombre. Sin embargo, dice además, que no sería suficiente con afirmar que no hay pueblos sin escritura¹⁶, puesto que ésta forma parte de una reflexión que está orientada hacia el etnocentrismo recurriendo a conceptos que afirman y niegan su contrario. Lo que Derrida propone entonces no es la noción de ciencia de la escritura sino la de programa porque no depende de la determinación intencional dada por el hombre:

¹⁶ Así explica Derrida en *De La Gramatología*: “En realidad los pueblos llamados “sin escritura” nunca carecen de cierto tipo de escritura” (Derrida, 2008, p. 111).

Esta es una emergencia que hace aparecer el gramma como tal (vale decir según una nueva estructura de la no- presencia) y hace posible, sin duda, el surgimiento de los sistemas de escritura en un sentido estricto. Desde la “inscripción genética” y las “cortas cadenas” programáticas que regulan el comportamiento de la ameba o el anélido (Derrida, 2008, p. 111).

Es así como el presupuesto para indagar acerca de la escritura no puede ya quedarse sólo dentro de la ciencia del hombre, sino que, desde la perspectiva de Derrida debe abrirse camino con unos criterios diferentes que superen, además, la idea tradicional de ciencia. Sin embargo, ¿cómo comprender la crítica derridiana a las ciencias humanas?

Respecto a ello, vemos que Derrida explica que la ciencia opera desde la comprensión de la estructura. Estructura que establece un fundamento como centro y garantía de confianza y estabilidad; que además establece las relaciones binarias que otorgan primacía y estabilidad a una de las dos partes dejando a la otra como secundaria e inconsistente (Derrida, 2008, p. 111).

De esta manera, Derrida en el ensayo titulado “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” de su obra *la Escritura y la Diferencia*, explica que toda estructura esta fundamentada en un centro como un origen fijo. Tal centro al que se refiere Derrida es aquel que no puede ya ser sustituido; es decir, una estructura centrada y fundada en la inmovilidad. Así lo explica: “El concepto de estructura centrada es, efectivamente, el concepto de un juego fundado, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora” (Derrida, 2012, p. 384)

Tal inmovilidad o centro fundamenta, entonces, el origen y la posibilidad de las sustituciones del sentido; es decir, las sustituciones del centro. Explica así el filósofo francés que esos son los criterios fundamentales en los que se basa la estructura de reflexión tradicional de las ciencias humanas: designando un fundamento como presente e inamovible, un centro.

El centro recibe, sucesivamente y de una manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de occidente, sería la historia de esas metáforas. [...] Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia [...], aletheia, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc. (Derrida, 2012, p. 385).

Sin embargo, nota Derrida aunque tal forma de comprender la estructura¹⁷ debió ser cuestionada hasta llegar, incluso, a la oposición de centros, sin desconocer que tal cuestionamiento lleva consigo la misma fundamentación de la estructura que Derrida llama metafísica occidental, caracterizada por fundamentar un centro y excluir aquello que sea su contrario.

Un ejemplo de este cuestionamiento que propone una oposición de centros, al que se refiere Derrida es precisamente la etnología, puesto que significó un descentramiento en la forma de reflexionar que consideraba como centro a la cultura europea; sin embargo, tal descentramiento redunda en la constitución de otro centro:

Puede considerarse, efectivamente, que la etnología solo ha podido nacer como ciencia en el momento en que ha podido efectuarse un descentramiento: en el momento en que la cultura europea –y por consiguiente la historia de la metafísica y de sus conceptos- ha sido dislocada, expulsada de su lugar, teniendo entonces que dejar de considerarse como cultura de referencia (Derrida, 2012, p. 387).

De tal forma que la etnología utiliza los elementos de lo que llama Derrida la tradición occidental. Lévi- Strauss planteándose una forma de reflexión desde la oposición a la metafísica occidental establece igualmente un centro desde el hilo conductor de su obra: la oposición entre naturaleza/ cultura. “Lévi- Strauss ha experimentado al mismo tiempo la necesidad de utilizar esa oposición y la imposibilidad de prestarle crédito” (Derrida, 2012, p. 389).

Derrida por su parte, con los autores que hemos esbozado a lo largo de este trabajo (Aristóteles, Saussure, Husserl, Rousseau, Lévi- Strauss), como también de otros autores que cita en sus obras como Freud, Heidegger, Nietzsche, Hegel, entre otros, realiza una lectura que llama deconstructiva. Aunque la hemos venido apreciando en este trabajo, es oportuno preguntarnos, ¿cómo puede comprenderse la deconstrucción?

¹⁷ Así habla Derrida acerca del concepto estructura en “*Posiciones*”: “El caso del concepto estructura, [...] es indudablemente más ambiguo. Todo depende del trabajo que se le haga hacer. Lo mismo que el concepto de signo, y por tanto de semiología, puede confirmar y anular a la vez las garantías logocéntricas y etnocéntricas” (Derrida, 2014, p. 44).

En *posiciones* Derrida explica que la deconstrucción, por ejemplo, es el ejercicio que busca neutralizar las oposiciones binarias mediante la inversión de las jerarquías para después dejar de lado la estructura conflictiva que sugiere una supremacía y antagonismo. Así lo explica: “Deconstruir la oposición significa, en primer lugar, en un momento dado, invertir la jerarquía. Ignorar esta fase de inversión significa olvidar la estructura conflictiva y subordinada de la oposición” (Derrida, 2014, p. 67).

Entonces, no se remite a un orden establecido que se agota y clausura en sí mismo sino que más bien es un momento que se va reconstruyendo. Esto en cuanto a la relación entre el habla y la escritura, posibilita pensar en una escritura que mueva la estabilidad en que se comprende la interioridad del habla sin el afán de establecer un fundamento ni siquiera en la escritura sino que más bien tal fundamento sea comprendido como movimiento.

En *De La Gramatología* Derrida propone que pensar en una escritura de forma ampliada, como la comprende desde la *différance*, es posible mediante la deconstrucción de algunas formas de comprender la escritura como sucede con Rousseau, Saussure o Lévi-Strauss. “[...] Es preciso rodear los conceptos críticos de un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertinencia a la máquina que ellos permiten Deconstruir” (Derrida, 2008, p. 20).

La desconstrucción constituye para Derrida una lectura minuciosa que le permita, dentro de los entramados textuales, orientar su propia crítica que no se agota allí sino que toma de esos mismos entramados para dar a luz sus propios planteamientos.

Los movimientos de deconstrucción no afectan a las estructuras desde el afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. [...] Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de subversión (Derrida, 2008, p. 33).

Deconstruir no es, entonces, para Derrida un ejercicio en el cual invierte ese planteamiento de la inocencia y la pureza del habla, para centrar la inocencia exclusivamente en la escritura y así ponerla por encima del habla. La deconstrucción quiere más bien mostrar que tal inocencia es trastocada tanto en el habla como en la escritura, de tal forma que, ninguna de las dos es superior a la otra. “Deconstruir 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” (Derrida, 2008, p. 49).

La crítica derridiana al logo-fonocentrismo entraña el trabajo deconstructivo que plantea, cuyo carácter no versa en el afán de definir o calificar a un autor, por ejemplo Saussure, como logo- fonocéntrico en su totalidad. Puesto que Derrida no confiere tal carácter a una obra o a un autor en específico, sino que más bien nota dentro de la estructura textual elementos que pueden considerarse fono- logocéntricos sin que con ello se afirme que la totalidad de una obra o sus planteamientos estén afectados por ese carácter.

Por lo demás no he dicho nunca que la “trayectoria” saussureana” era, en su principio o su conjunto, “logocentrista” o “fonocentrista”. Mi trabajo no revista esa forma (cuando trato de descifrar un texto, no me pregunto constantemente si acabaré por responder sí o no de una manera tajante [...]) (Derrida, 2014, p. 83).

La deconstrucción no excede el texto sino que a partir de él y desde él lo mueve y trastoca su sentido¹⁸. Esto a causa del anhelo filosófico que critica Derrida por afirmar un centro a partir del cual estructurar y confiar el sentido. Confianza e ilusión que Derrida comprende como metafísica occidental que establece los opuestos binarios que establecen, por ejemplo, la oposición y supremacía del habla frente a la escritura.

Derrida con la deconstrucción sugiere una nueva manera de leer y escribir el texto filosófico que no sea unívoca sino múltiple, diseminada. Dentro de esta nueva manera de lectura y escritura derridiana se comprende también la *différance*. Y ¿qué puede entenderse por *différance*? La *différance* no hace referencia a un concepto a partir de cual sea posible definir una significado, sino que más bien es un límite que parte de la deconstrucción para evitar y equilibrar las relaciones binarias antagónicas. Y entonces, ¿cómo puede entenderse la escritura, desde la perspectiva de la *différance* derridiana?

La escritura había sido comprendida dentro de esas relaciones binarias de oposición en la que una de las dos estaba subordinada a la otra. Sin embargo, a partir de la *différance* es posible comprender una escritura que emerge del juego de diferencias que no remiten a

¹⁸ Así explica Yébenes: “La deconstrucción no sobrepasa al texto sino que nos permite ver – en y desde él- lo que lo trastorna” (Yébenes, 2008, p. 33).

un elemento único y simple de sentido. Este juego consiste en posibilidad de devenir del sentido de forma inacabada:

Se trata de producir un nuevo concepto de escritura. Podemos llamarlo *gramma* o *différance*. El juego de las diferencias implica en efecto síntesis y remisiones que evitan que en algún momento, y en algún sentido un elemento simple pueda estar presente en sí mismo. Ya sea en el ámbito del discurso hablado o del escrito (Derrida, 2014, p. 47).

Es así como en la comprensión derridiana de la *différance* solo es posible el sentido desde la remisión de una huella que a su vez remite a otra y a otra. La *différance*, entonces, ya puede pensarse desde la posición habla/escritura, sino que es un juego de diferencias que posibilita la significación de ambas y esta significación estaría además en constante movimiento. En otras palabras, no hay entre habla y escritura oposición alguna sino que ambas se derivan y son posibilitadas por la *différance* y esta misma es juego que remite a una huella que a su vez se remite a otra.

Como lo explica también Derrida en “Elipsis” de la *Escritura y la Diferencia*, cuando dice que una estructura es cerrada porque se remite a un centro que inmóvil posibilita el sentido. Cuyo descentramiento ya se lo había planteado la etnología al fundamentar su centro en la naturaleza y no en la cultura; sin embargo, este descentramiento entrañaba, como ya lo vimos, tal configuración y confianza en la naturaleza como su centro inmóvil.

El descentramiento del que habla Derrida es el que anuncia la posibilidad de pensar a partir de la deconstrucción, pensamiento que se caracterizaría por la apertura, la descentralización de los criterios; por ejemplo, en la diferencia sexual que establece su centro en el hombre blanco, heterosexual y excluye toda otra posibilidad¹⁹; de tal forma que se privilegia el centro gracias al establecimiento de las dicotomías denunciadas por el filósofo francés.

Este descentramiento permite no solo invertir las relaciones binarias sino que además posibilita pensarlas como en un devenir que se va constituyendo. La escritura, que es el aspecto que nos concierne en este trabajo, es por la *différance* comprendida en una

¹⁹ Así cita Yébenes a Derrida: “El falocentrismo es un logocentrismo [...]” (Derrida en Yébenes, 2008, p. 132).

forma más amplia y es precisamente el juego de las diferencias o las huellas: “Se trata de producir un nuevo concepto de escritura. Podemos llamarlo *gramma* o *différance*” (Derrida, 2014, p. 47).

Así en cuanto a nuestra pregunta central, ¿cómo puede comprenderse la escritura desde la perspectiva de Derrida? el argelino propone una manera de comprender la escritura en la que se aleja de la búsqueda de sentido plenamente estable y fijo para adentrarse en la posibilidad de constituirse a partir del juego de la diferencia, juego de la huella: “Ni en los elementos ni en el sistema nunca hay nada simplemente presente o ausente. Sólo hay diferencias y huellas de huellas por todas partes” (Derrida, 2014, p.47). Entonces la *différance* al ser comprendida como una estructura en movimiento, se aleja de la tradicional forma de reflexión que se abría paso a través de la oposición dicotómica de conceptos. La *différance* es posibilitadora de la subjetividad y la objetividad y en este sentido, no posee un autor o un origen productor definido. Incluso por ser condición que posibilita toda significación, cada relación binaria sería subordinada y posibilitada por la *différance*.

“Todas estas oposiciones metafísicas (significante/significado; sensible/inteligible; escritura/habla; habla/lengua; diacronía/sincronía; espacio/tiempo; pasividad/actividad) se convierten en no- pertinentes. Todas ellas acaban en algún momento por subordinar el proceso de la *différance* [...]” (Derrida, 2014, p. 51).

Conclusiones generales

La indagación acerca de “La escritura como huella en De la *Gramatología* de Jaques Derrida” ha sido la motivación del desarrollo de este trabajo. Para ello, ha sido necesario esbozar la crítica derridiana al logo- fonocentrismo, como lo ilustramos en el primer capítulo “El logo- fonocentrismo y la exclusión de la escritura” partiendo de la pregunta ¿cómo se puede comprender el logo- fonocentrismo?

Derrida plantea su crítica al logo- fonocentrismo a partir de la comprensión de la relación entre habla y escritura que, en cierta forma, han planteado autores como Saussure, Rousseau, Lévi- Strauss, entre otros, a cuyas obras nos aproximamos en este trabajo. Pues la relación entre habla y escritura se comprende como logo- fonocéntrica cuando establece su fundamentación en el habla y a su vez, plantea la exclusión de la escritura.

De esta manera, en la lectura derridiana de Aristóteles, la voz no solo se presenta con una primacía esencial próxima al alma, sino que también está en una oposición con la escritura entendida como copia de la voz. Del mismo modo que, según Derrida, también en la lingüística saussoriana al comprender el signo lingüístico como una unidad bipartita entre significado y significante, afirma que una de estas dos partes esta ordenada hacia la interioridad del sentido de la idealidad, mientras que la otra es consecuente con la exterioridad. Ahora bien, la interioridad del sentido está unida al logos y esta es la razón por la cual nuestro autor explica que la noción de signo puede entenderse no solo como logo- fonocéntrico.

Derrida explica que la desconfianza de Saussure a la escritura radica en la plena confianza que deposita en el habla como presencia; sin embargo, es importante notar que la deconstrucción derridiana no pretende invertir las relaciones y empezar a entender entonces a la escritura como presencia o pureza. Sino que el análisis de nuestro autor versa en mostrar cómo la violencia de la escritura no es antagónica a la inocencia del lenguaje, sino que tanto escritura como lenguaje en sí mismos entrañan violencia.

La deconstrucción derridiana no es destrucción ni inversión del sentido, sino más bien una lectura minuciosa que busca no solo oponer las relaciones binarias sino que además busca comprender otra manera distinta de relacionarlas sin que sean

necesariamente opuestas. De esta forma el análisis de Derrida acerca de la arbitrariedad del signo lingüístico y la diferencia en el sistema de signos, planteada por Saussure, vemos que abre la posibilidad de su propia reflexión acerca de la comprensión de la huella y la archi-escritura que se distancian del logo-fonocentrismo, porque como lo hemos resaltado, se mueve dentro del juego de la huella que se refiere a un no origen, a partir del movimiento. Una huella que hace referencia a otra y a otra en un sinnúmero de posibilidades que devienen origen a su paso y que posibilita la determinación del sentido sin establecer una centralidad inamovible y estática.

Para Derrida el logo- fonocentrismo se comprende como una manera de reflexionar basada en una relación estructural generalmente binaria que admite una fundamentación en una de las dos partes. Puesto que a partir de tal fundamentación se establece también una ausencia de tal fundamento. Lo cual, hace que esa manera de reflexión logo- fonocéntrica se caracterice por la confianza fundamental en una exclusividad o centralidad.

La crítica derridiana al logo- fonocentrismo posibilita su planteamiento acerca de “la escritura como huella” y este es justamente el objetivo y título del segundo capítulo, en el que se esbozó que el postulado derridiano respecto a la relación entre el habla y la escritura, no es comprendido como un binarismo en el cual una de las dos partes es superior a la otra y más aún la escritura depende puntualmente del habla; sino que considerando el concepto de *différance*²⁰ (*archi- escritura*), como la condición de posibilidad de significación, implica entonces que la escritura vendría a ser anterior a toda posibilidad de significación y por ende, anterior al habla. Por tanto, la escritura como archi-escritura precede al habla y el habla no tiene exclusividad ni superioridad frente a la escritura.

Para Derrida la archi-escritura no es una forma diferenciada y subordinada de la comunicación, sino la estructura de todo lenguaje como tal en el que la *différance* posibilita la producción no originaria de las diferencias que marcan toda posible concepción de un sentido o un objeto, cuyo significado se halla inscrito en una cadena dentro de un sistema

²⁰ Así lo explica Derrida en *Posiciones*: “El gramma como *différance* es, por tanto, una estructura y un movimientos que ya no podemos pensar a partir de la oposición presencia/ ausencia. La *différance* es el juego sistemático de las diferencias, de las huellas de diferencias [...]” (Derrida, 2014, p. 48).

interior que remite a los otros conceptos en un sinnúmero de posibilidades. Entonces no nos hallaríamos ya frente a un concepto, sino frente a la posibilidad misma de la conceptualidad que al marcar, trazar, inscribir, es una forma de violencia.

A partir del postulado derridiano de la archi- escritura, los dos elementos que componen los binarismos, habla/ escritura, violencia/ no violencia, naturaleza/ civilización, emergen de esta relación de la significación como *différance*²¹ que se desarrolla en devenir entrañan violencia al ser huella.

La escritura para Derrida, desde esta perspectiva de la archi- escritura, se comprende en un sentido ampliado y profundo que no limita la significación solo al habla o a la escritura como notación gráfica, sino que posibilita leer y escribir desde múltiples maneras, incluidas entonces, por ejemplo, los gestos, las señales o las costumbres de etiqueta, entre otras cosas. Además de ello, abre la posibilidad también de pensar sin la necesidad de evocar un criterio protagónico y otro antagónico, como se había asignado al habla y a la escritura, la naturaleza y la civilización o a la violencia y no violencia; lo cual contrarresta la propensión hacia la exclusión. Entonces, ¿cómo comprender la escritura como huella?

La escritura como huella en Jacques Derrida se comprende desde la *différance* puesto que tal escritura solo es posible desde la remisión del sentido a una huella que a su vez remite a otra y a otra. Tal *différance*, permite pensar la relación entre habla/escritura, no como oposición o antagonismo, sino más bien, como un juego de diferencias que posibilita la significación de ambas.

La escritura como huella se posibilita por la *différance* y por ello se caracteriza por estar en constante movimiento. De tal forma que desde la escritura como huella planteada por Jacques Derrida, no hay entre habla y escritura oposición o antagonismo alguno, sino que ambas se derivan y son posibilitadas por la *différance*.

Derrida desarrolla su crítica al logocentrismo y su planteamiento de la escritura como huella, a partir de una lectura minuciosa de las obras a las que se remite en

²¹ Así lo explica Derrida también en *Posiciones*: “Hay que admitir, por tanto, antes de cualquier disociación lengua/habla, código/ mensaje, etcétera (con todo lo que implica) una producción sistemática de diferencias, la producción de un sistema de diferencias – una *différance*.” (Derrida, 2014, p. 50).

sus escritos. Sin embargo, autores como el profesor Páez C. en su texto “Platón y Derrida: Sobre la Escritura”, se pregunta acerca de la lectura derridiana de la escritura para Platón y analiza la posibilidad de que, en cierta medida, el maestro griego fuese tomado desacertadamente por Derrida como logo- fonocéntrico:

[...] El logocentrismo de Platón, si es que existe y en la medida en que existe –pues no debería darse nada por su puesto para anticipar la aventura que nos propone su obra– consiste sobretudo en eso: en una perspectiva que antecede a la lectura- escritura y que, en el límite, ya no necesita de ella (Páez C. 2015, p.1)

Para ello el profesor Páez C. escribe acerca del *Fedro* de Platón así como de las obras derridianas *La escritura y la diferencia*, *la diseminación*; entre otras. El texto del profesor resalta las dos formas de comprender la escritura que se leen en el *Fedro*, una escritura como voz de Dios (ley) y otra escritura como arte servil usurpador. Expresa que tanto a Platón como a Derrida, les preocupa los efectos de los signos de tal forma que citando el *Teeteto*, explica que Platón comprende que la ley escrita es aquella que prescribe incluso al orador el tiempo de los silencios y sus puestas en escena: “Si en general la escritura prescribe e institucionaliza, la escritura por excelencia es la que dice la ley y crea la institución” (Páez C. 2015, p. 19).

La postura del profesor Páez C. emerge además de la lectura de otros textos del filósofo griego, así como también de otras obras de Derrida que aún seguimos sin abordar. De tal forma que este capítulo del profesor al que nos referimos, nos abre la posibilidad de indagación en futuras investigaciones acerca de la escritura en relación con los planteamientos derridianos.

Finalmente, la lectura de Derrida ha sido una oportunidad para pensar de una forma deconstructiva que pueda poner entre paréntesis la garantía incuestionable de las nociones, por ejemplo, del origen, de la esencia, del sentido; como centralidades privilegiadas y excluyentes. Pues tal garantía, forma parte de la manera cotidiana en que se organiza el pensamiento, como son las relaciones binarias, (como veíamos entre escritura y habla) que si bien Derrida no niega sí las problematiza.

Con Derrida particularmente se entrevé la posibilidad del diálogo y la escucha venciendo las presuposiciones de superioridad. Así la acogida a la diferencia puede darse

sin que deba buscarse una totalidad generalmente opresora. Así, por ejemplo, sería posible aceptar que si bien un hombre y una mujer son diferentes, ninguno de los dos tiene supremacía respecto del otro.

En cuanto a la escritura, también es posible pensar en la lectura de un texto que no se agota ni se condensa en el libro, sino que también se puede leer y comprender otros textos; por ejemplo, el mar, la tierra y el cuerpo; pues en todos ellos pudiese haber inscripciones, huellas que escriben historias o hechos. Así como se ilustraba en la exposición de “Voces para transformar a Colombia” del centro de memoria histórica, en la feria del libro 2018 cuando los episodios de conflicto y de violencia marcan, e inscriben; precisamente, la tierra, el agua y los cuerpos.

Los colombianos que llevan inscripciones en su cuerpo y en su existencia, también leen en la naturaleza las inscripciones de tales hechos ocurridos: “Era ciénaga y me secaron. Era río y me desviaron y represaron. Muchos de los que vivían a mi lado, y me cuidaban, han sido asesinados y otros se han visto obligados a abandonarme” decía en nombre del mar, Romero C. en 2016 (para la comisión nacional de memoria histórica. p. 11). Entonces, si es así, hay mucho para leer y ahora hay que disponerse a hacerlo.

Bibliografía

Aristóteles (1995). “Tratado de la interpretación”. En: Tratados de lógica. Madrid, editorial Gredos S.A.

Derrida J. (1985). *La Voz y El Fenómeno*. Valencia: Pre- textos.

Derrida, J. (2008). *De la Gramatología*. México: editores Siglo XXI.

Derrida J. (2012). *La Escritura y La Diferencia*. Barcelona: Anthropos.

Derrida J. (2014). *Posiciones*. Valencia: Pre- textos.

Ferraris, M. (2006). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu/ editores.

Groys B. (2008). *Bajo Sospecha*. Valencia: Pre- textos.

Lévi- Strauss (1988). “Lección de escritura”. En: *Tristes Trópicos*. Barcelona: paidós.

Páez C. (2015). “Platón y Derrida: Sobre la Escritura”. En: *Hostilidades y Hospitalidades: Memoria de un Evento Sobre Jacques Derrida*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y Deconstrucción*. Madrid: editorial anthropos.

Ong, Walter (2009). “La lectura reestructura la conciencia”, “Lo impreso el espacio y lo concluido” En: *Oralidad y Escritura: Tecnologías De La Palabra*. México, fondo de cultura económica, pp. 81-102.

Rousseau, J. (1996). *El Origen de las Lenguas*. México, México: fondo de cultura económica.

Saussure F. (1985). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: editorial Lozada.

Yébenes Z. (2008). *Breve Introducción al Pensamiento de Derrida*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.