

La deconstrucción de la *arkhé*

*Se trata siempre de una complicación originaria del origen,
de una contaminación inicial de lo simple.*

JACQUES DERRIDA, El problema de la génesis en la filosofía de Husserl

En una entrevista de 1968 publicada en *Posiciones* (1972), realizada un año después de la publicación de las tres obras que fueron el punto de partida de la deconstrucción: *De la gramatología*, *La voz y el fenómeno* y *La escritura y la diferencia*, Derrida enfatiza: «La gramatología, ciencia general de “la architrazza” se presenta entonces como un pensamiento explicativo del mito de los orígenes»⁹. Este primer capítulo se concentrará precisamente en la violencia del mito de los orígenes, de toda postulación sobre lo primordial o lo primitivo del comienzo, principalmente en torno a la idea de un origen simple que Derrida replica con bastante frecuencia con la exclamación: «Más de uno» (*Plus d'un*); o con la frase: «En el principio fue la contaminación».

Decir que hay más de uno en el comienzo o que el origen es complejo significa cuestionar la idea de un origen puro o de una presencia plena en el origen. En este capítulo mostraremos dos dimensiones de esta deconstrucción de lo originario, la primera: que el concepto de huella o, mejor dicho, de archihuella como negación de un origen puro implica la deconstrucción de la metafísica de la presencia y del concepto tradicional de escritura que fueron los temas centrales de las primeras obras de Derrida. La segunda: que toda narración sobre el origen bajo la forma arqueoteológica implica una violencia, sobre todo política.

Para mostrar la complejidad en el origen, Derrida recurre a la figura de la huella que deconstruye tanto la noción de origen simple como la de presencia. En *De la gramatología* escribe:

⁹ Derrida, *Posiciones*, op. cit., p. 72.

La huella no solo es la desaparición del origen; quiere decir aquí [...] que el origen ni siquiera ha desaparecido, que [la huella] nunca fue constituida salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen¹⁰.

La huella remite siempre a una anterioridad, sin embargo, ontológicamente la huella es la desaparición de ese origen que se constituye de manera retroactiva. Según el párrafo antes citado, todo origen se establece *a posteriori*, se imagina, se narra a partir de un estado de las cosas y se proyecta un ideal, un momento anterior a una supuesta corrupción. Lo que constituye esa posterioridad es la imagen de ese momento anterior: la presencia simple, un lenguaje puro, natural, antes de la escritura; una naturaleza antes de la cultura o un momento anterior a la fundación de las instituciones.

El problema del origen y de la génesis están presentes en la filosofía de Derrida desde muy temprano; lo que pretendo hacer ahora es mostrar cómo esta reflexión sobre el concepto de origen se convierte en sus primeros textos en una crítica de la violencia que la noción de origen implica y de qué manera va tomando tintes más políticos. En su primer trabajo de investigación universitario presentado entre 1953-54 sobre la génesis en la filosofía de Husserl publicado hasta 1990¹¹, Derrida proponía aproximarse al origen a partir del concepto de génesis, que marca la diferencia entre el origen y el devenir. En la introducción a su traducción de *El origen de la geometría* de Husserl, Derrida subraya

¹⁰ Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 80.

¹¹ Este trabajo fue publicado hasta 1990, Derrida, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (París: Presses Universitaires de France, 1990). Existe una traducción al español de Javier Bassas Derrida, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Sobre la lectura de Derrida de Husserl y el problema de la génesis, me permito sugerir al lector el trabajo de Juan Manuel Garrido Wainer, «From Ideality to Historicity, What Happens? The Problem of the Origin of Geometry in the Formation of Derrida's Early Conception of History», *Philosophy Today*, 60.4 (2016), 1-25. Para una lectura de *La voz y el fenómeno*, ver Françoise Dastur, «Derrida et la question de la présence: Une relecture de la voix et le phénomène», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 53.1 (2007), 5-20. Y Rudolf Bernet, «La voie et le phénomène», en *Derrida et la tradition de la philosophie*, ed. por Marc Crépon and Frédéric Worms (París: Galilée, 2008).

el carácter histórico de los objetos ideales y su inscripción en el lenguaje; el problema era entonces la idealidad de los objetos matemáticos, si ellos eran puros y prediscursivos además de estar totalmente librados de la subjetividad empírica. El problema, subraya Derrida, reside en su aparición para la conciencia en un momento preciso de la historia, ya que para Husserl la génesis efectiva dependía de una intuición o, en palabras de Derrida: «la originalidad trascendental de una producción histórica de la conciencia»¹². La dificultad aparecía al momento de pensar la autonomía y la universalidad de las verdades matemáticas, junto con su dimensión histórica; por ejemplo, podemos suponer que el teorema de Pitágoras es verdadero antes de que Pitágoras lo descubra e incluso después de que Pitágoras muera, sin embargo, esa verdad trascendental solo entra en la historia a partir de que Pitágoras no solo la descubre sino que la escribe, es decir, la inscribe para las generaciones futuras. Husserl pasa así de la vivencia puramente egológica a las experiencias intersubjetivas, lo que inscribía, según Derrida, al ego en la historia.

La inscripción en la memoria y la transmisión histórica de las verdades universales que reconducía al problema del origen y de su reactivación expone también la cuestión de la alteridad. En *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* escribe:

De entrada, la génesis, examinada ingenuamente y lo más formalmente posible, reúne en su concepto dos significaciones contradictorias: la de origen y la de devenir. Por un aparte, la génesis es efectivamente nacimiento, surgimiento absoluto de un instante o de una «instancia» irreducible a la instancia precedente, creación, radicalidad, autonomía en relación con otra cosa diferente de sí; en resumen, no hay génesis sin origen absoluto, originariedad si viene considerado ontológica o temporalmente, originalidad si viene considerado axiológicamente; toda producción genética aparece y toma sentido por una transcendencia respecto a lo que no es ella¹³.

¹² Derrida, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, op. cit., p. 266.

¹³ Ibid., pp. 23-24.

En efecto, Derrida encuentra un «diferir» entre la constitución y la reactivación de los objetos ideales, de modo que la tensión entre el origen y el devenir en la discontinuidad entre trascendencia e inmanencia resulta en el aplazamiento del origen y abre al problema de la alteridad. Es importante hacer una distinción entre la génesis y el origen, la diferencia, como bien lo ha mostrado Marrati-Guénoun, reside en que en la génesis no hay autoengendramiento o un origen a partir de nada (más), sino que la génesis como el devenir están atravesados por la alteridad. Para el joven Derrida, la producción de la novedad es impensable sin la contaminación de una alteridad.

Derrida encuentra además en Husserl una primera aproximación a la escritura, cuya exclusión en la tradición occidental del sistema de la lengua y del oírse hablar será uno de los ejes de la deconstrucción. Husserl sostiene que la transmisión histórica de la verdad depende de su inscripción material, es decir, de la escritura. En el caso de la geometría, Derrida señala las consecuencias del hecho de que la iteración, es decir, la reactivación del sentido, sea constitutiva de los objetos matemáticos. Lo que para Derrida sigue siendo motivo de duda en la fenomenología es la relación entre la aparición del sentido y su reactivación: la relación entre el acto constituyente y el sentido constituido. Esta alteridad del origen y la historicidad de los objetos ideales condujo a Derrida a pensar la temporalidad y, sobre todo —y en eso se centrará su crítica a Husserl en *La voz y el fenómeno*—, a hacer una crítica de la presencia. Si bien Derrida reconoce en *El origen de la geometría* que hay en Husserl una aproximación a la escritura, critica que en la primera de las *Investigaciones lógicas* el concepto de escritura es fonocéntrico y que en la fenomenología hay una necesidad teleológica de borrar el «cuerpo» fenomenológico del significante en el oírse hablar. En el soliloquio, según Husserl, la significación no sería indicativa ni habría comunicación, sino expresión inmediata para la conciencia. Esta *voz interior* supone una relación de una interioridad con la exterioridad como si realmente pudiéramos hablar de

un lenguaje interior, mientras que todo el lenguaje se aprende y remite a la exterioridad (recordemos que la violencia es comúnmente concebida como la violación a la interioridad por algo externo). La deconstrucción del fonocentrismo como la imposibilidad de la reducción fenomenológica del lenguaje en el oírse-hablar, además de ser una crítica de la idea de una presencia del significado a la conciencia, también es contraria a la temporización, ya que al haber una borradura del significante hay también una borradura del tiempo en la constitución del sentido.

Ya en estos primeros análisis de Husserl, Derrida introduce una cierta deconstrucción del origen o una contaminación originaria cuando se pregunta: «¿Cómo puede empezar todo por una complicación?»¹⁴. Esta contaminación en el origen pone en cuestión tanto el sentido de la temporalidad como el de alteridad. Para mostrar la complejidad de la temporalidad y la alteridad que supone la idea de un origen, Derrida retoma de Lévinas la noción de huella como la alteridad de un pasado que nunca fue ni puede ser vivido bajo la forma de la presencia. De esa manera hace una crítica de la noción de «presente viviente» en la fenomenología, según la cual: «[...] la vida egológica (la experiencia en general) tiene como forma irreductible y absolutamente universal el presente viviente. No hay experiencia que pueda vivirse de otra manera que en el presente»¹⁵. Es importante señalar que la noción del presente viviente en Husserl contiene la alteridad de presentes pasados (retención) y futuros (protensión), es decir, se constituye por una no-identidad, lo que se conoce como temporización. Derrida cuestiona en *La voz y el fenómeno* la idea del presente viviente en Husserl y formula un pensamiento de la huella que complica la idea de presencia:

El presente viviente surge a partir de su no-identidad consigo, y a partir de la posibilidad de la huella retencional. Es siempre ya una huella. Esta huella es impensable a partir de la

¹⁴ Ibid., p. 29.

¹⁵ Derrida, *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 178.

simplicidad de un presente cuya vida sería interior a sí. El sí del presente viviente es originariamente una huella. La huella no es un atributo del que podría decirse que el sí del presente viviente lo «es originariamente». Hay que pensar el ser-originario desde la huella, y no a la inversa¹⁶.

TESTAMENTO
Pensar el presente viviente desde la huella es, por una parte, deconstruir el concepto de origen puesto que la huella remite a una anterioridad, y por lo tanto nunca es originaria, pero implica sobre todo pensar la vida en relación a la alteridad, pues la huella refiere siempre a otro. Además, para Derrida, el quehacer común de todo animal y la estructura de todo viviente es dejar huellas. Derrida enfatiza que esta estructura de la vida como huella, es decir, como alteridad y temporalidad, es contraria a la esencia y a la presencia, pues toda experiencia se hace a partir de un entramado de huellas. Más adelante en su obra, sobre todo en *Espectros de Marx* (1993), Derrida desarrolla la idea de presente viviente a partir de la espectralidad que hace una contaminación entre la presencia y la ausencia, la vida y la muerte. Derrida piensa la vida o mejor dicho el sobrevivir como una huella testamentaria.

Según Françoise Dastur, también el encuentro de Derrida con la teoría freudiana entre 1962 y 1967 provoca un cambio de posición, pues si bien Derrida reconoce que en la fenomenología de Husserl hay una complicación en el origen y una especie de retardo de lo originario, en el inconsciente freudiano hay una alteridad radical frente a cualquier modo de presencia. Junto con Freud, Derrida retoma también a Lévinas, quien piensa la responsabilidad como anárquica, es decir, una que no se origina en la voluntad o en la decisión presente. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas escribe:

La responsabilidad para con el otro no podría resultar de un compromiso libre, esto es, de un presente, sino que excede todo presente, sea actual o sea representado. De este modo, se

¹⁶ Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la filosofía de Husserl* (Valencia: Pre-Textos, 1985), p. 144.

encuentra en un tiempo sin comienzo. Su an-arquía no podría comprenderse como un simple remontar desde el presente a un presente anterior, como una extrapolación de presentes, como un tiempo memorable, es decir, conjuntable en la reunión de una representación representable¹⁷.

En este sentido, Derrida escribe: «La noción de un pasado cuyo sentido no podría ser pensado en la forma de un presente (pasado) marca lo imposible-impensable-indecible no solo para una filosofía en general, sino incluso para un pensamiento del ser que quisiera dar un paso fuera de la filosofía»¹⁸. Esto lleva a Derrida a plantear mucho más adelante en su obra una ética como «espectrología» [*hantologie*], como apertura del tiempo, no a partir del rostro del otro como futuro, sino a partir del regreso de aquellos que no están ni presentes ni vivos y que desajustan la temporalidad.

Derrida apunta tres características de la estructura general de la huella que será importante retener: «La estructura general de la huella inmotivada hace comunicar, en la misma posibilidad y sin que pueda separárselos más que mediante la abstracción, la estructura de la relación con el otro, el movimiento de la temporalización y el lenguaje como escritura»¹⁹. Derrida deconstruye el concepto clásico de huella que postula «una presencia o una no-huella originaria»²⁰, pues si todo comienza por la huella, entonces no hay y nunca hubo una presencia originaria. Esto último no solo le permite a Derrida criticar la idea de presencia, sino también la de un lenguaje original o mejor dicho el de un significado trascendental, pues afirma: «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»²¹. Dicho de otro modo, la imposibilidad de una plenitud de presencia entre significante

¹⁷ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 1987), p. 105.

¹⁸ Derrida, op. cit., p. 178.

¹⁹ Derrida, *De la gramatología*, op. cit., pp. 61-2.

²⁰ Ibid., p. 80.

²¹ Ibid., pp. 84-5.

Si todo empieza con una huella,
nunca hubo presencia originaria

y significado revelan la imposibilidad de un significado trascendental como origen del sentido. La crítica que le hace Derrida a la metafísica se centra, por ende, en la deconstrucción del signo al mostrar que todo significado está ya en posición de significante. Por lo tanto, la escritura para Derrida tiene una relación como la huella con la alteridad, pues la huella nunca es en sí misma, siempre remite a otro.

Derrida habla además de una «huella instituida», pues recordemos que para Saussure la lengua es una institución social que opera como la ley si bien no es imperativa. En el *Curso de lingüística general*, Saussure sostiene que no hay un vínculo natural entre los significantes fónicos y el contenido conceptual de los significados; esto, además de permitirle a Derrida hacer una reflexión sobre las instituciones a partir del lenguaje, lo lleva a preguntarse por qué Saussure, a pesar de lo novedoso de su planteamiento, mantiene la primacía de la *phoné*, es decir, del sonido, de la dimensión acústica del significado, y sobre todo por qué excluye, repitiendo el gesto de la tradición, a la escritura del sistema de la lengua que ha caracterizado a la tradición metafísica, reduciendo a la escritura a mera representación gráfica de la lengua hablada. La crítica que le hace Derrida a la metafísica se centra, por ende, en la deconstrucción del signo al mostrar que todo significado está ya en posición de significante. Derrida escribe en *De la gramatología*: «Que el significado sea originaria y esencialmente (y no solo 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»²². Este párrafo resume muy bien la operación de *De la gramatología*, pues decir que todo significado está ya en posición de significante es negar la posibilidad de un significado trascendental independiente de todo significante o de un concepto puro independiente de la lengua y, por ende, de la escritura.

²² Ibid., p. 95.

En el marco de su crítica a la metafísica, en *De la gramatología*, Derrida lleva estas intuiciones sobre la contaminación del origen al problema de la violencia cuando se pregunta: «¿Qué liga la escritura a la violencia? ¿Qué debe ser la violencia para que algo se iguale en ella a la operación de la huella?»²³. Lo que une a la violencia con la huella es precisamente la deconstrucción de la idea de origen y de presencia, puesto que la huella que no es ni presente ni ausente remite siempre a una alteridad tanto como hace patente la temporalidad. Dicho sentido de la huella se relaciona con la inquietud con la cual inicia *De la gramatología*: «El etnocentrismo que tuvo que dominar siempre y en todas partes al concepto de escritura [...] el etnocentrismo más original y poderoso, actualmente en vías de imponerse en todo el planeta [...]»²⁴; y subraya que el etnocentrismo dirige a su vez el concepto de escritura, la historia de la metafísica y el concepto de ciencia. Este orden está ligado a la historia de la metafísica como historia de la verdad y tiene como corolario «una degradación de la escritura y su expulsión fuera del habla “plena”»²⁵. Uno de los elementos principales de los escritos de Derrida de los años sesenta fue mostrar que el etnocentrismo está ligado a una sobrevaloración de la escritura fonética, excluyendo del «orden» las escrituras no fonéticas o clasificando a los pueblos según sus modos de escritura en una jerarquía que progresaría de la barbarie hacia la civilización. Sin embargo, la deconstrucción del concepto tradicional de escritura no se limita a hacer una defensa a favor de la pluralidad de escrituras, sino que desedimenta toda una tradición de pensamiento y su jerarquía que trabaja no solamente para mantenerla sino para disimular su historia con el fin de imponer su concepto de universalidad.

En *De la gramatología*, Derrida escribe: «El concepto de escritura en un mundo donde la fonetización de la escritura debe

²³ Ibid., p. 133.

²⁴ Ibid., p. 7.

²⁵ Ibid., p. 8.

disimular su propia historia en el acto de su producción»²⁶. Me gustaría señalar que en la frase antes citada, el complemento de circunstancia «en un mundo» no es complementario; el concepto de escritura recubre su historicidad pero vehicula también una idea de mundo. Es por ello que la estrategia de la deconstrucción es la de la *doble marca*, Derrida sigue utilizando el término de «escritura» para subrayar su pertenencia a una historia y para cuestionar la oposición palabra viva/escritura a la cual este concepto pertenece. En *La diseminación* explica: «[...] un término conserva su propio nombre para destruir la oposición a la que ya no pertenece en absoluto, a la que además *no* habrá cedido *nunca*, siendo la historia de esta oposición la de una lucha incesante y jerarquizante»²⁷.

En *De la gramatología*, Derrida muestra la violencia que contiene el concepto metafísico de escritura alfabética relacionada al logocentrismo o a la idea de un pensamiento-sonido para la cual la escritura es una representación exterior del lenguaje y, según Saussure, extraña al sistema interno de la lengua. Por un lado, hay una violencia que se ha ejercido sobre la escritura al relegarla a un lugar secundario o suplementario, pero también se le ha adscrito una violencia pues al considerarla exterior y suplementaria al sistema de la lengua se la conceptualiza como algo que corrompe o que contamina. En consecuencia, Derrida propone pensar la archi-escritura que contradice esta concepción metafísica, mostrando que la escritura, concebida como significante del significante o como «inscripción y ante todo institución durable de un signo»²⁸, sería sinónimo de todo el lenguaje y, por lo tanto, no sería una representación sino el fundamento del lenguaje. Sin embargo, Derrida escribe que no se trata de invertir los términos y hacer a la escritura inocente: «Más bien consistiría en mostrar por qué la violencia de la escritura no le sobreviene a un lenguaje inocente. Hay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es,

²⁶ Ibid., p. 7.

²⁷ Jacques Derrida, *La diseminación*, 3ª ed. (Madrid: Espiral, 2007), p. 8.

²⁸ Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 58.

en primer término y en un sentido que se mostrará progresivamente, escritura»²⁹.

Derrida introduce la archi-escritura, que no es un concepto en sí. Más bien, su función es desestabilizar el concepto de escritura y develar la represión histórica que lo constituye. En *De la gramatología*, escribe sobre el concepto tradicional de escritura:

Este no ha podido imponerse históricamente sino mediante la disimulación de la archi-escritura, mediante el deseo de un habla que expulsa su otro y su doble y trabaja en la reducción de su diferencia. Si persistimos en llamar escritura a esta diferencia es porque, en el trabajo de represión histórica, la escritura estaba por su situación destinada a significar la más temible de las diferencias³⁰.

De alguna manera, la escritura significa esa represión y ese deseo del habla viva, y la archi-escritura es la patente de que un lenguaje natural u original no ha existido nunca. Pero además de la crítica al concepto metafísico de escritura de Platón a Saussure, Derrida muestra que toda escritura está ligada a la fundación de poder y, en el caso de la escritura fonética, a un etnocentrismo como lo muestra en el exergo a *De la gramatología*. El concepto de escritura fonética o alfabética que siempre se contrapuso a la escritura pictográfica haciendo lo propio de los pueblos salvajes y bárbaros mientras la escritura alfabética sería la más inteligente según Hegel. La escritura fonética disimula su propia historia, el acto de su producción, porque se plantea como naturaleza, mientras que la archi-escritura, al desestabilizar el concepto tradicional de escritura, deconstruye a su vez el mito de los orígenes: «Se puede llamar archi-escritura a esta complicidad de los orígenes. Lo que se pierde en ella es, entonces, el mito de la simplicidad del origen. Este mito está ligado al concepto de origen: al habla recitando el origen, al mito del origen y no solo a los mitos de origen»³¹.

²⁹ Ibid., p. 49.

³⁰ Ibid., p. 73.

³¹ Ibid., p. 125.

Escritura ↔ fundación de poder

La escritura, a su vez, está ligada en Derrida a la distribución del poder político, a la organización político-administrativa, y por ende, la escritura es algo más que «medios de comunicación» o vehículos de significado ya que aparece con el poder «simbólico»³². Es por eso que Derrida sostiene que la gramatología no es una más de las ciencias del hombre, pues, por una parte, cuestiona el concepto de ciencia o la *episteme*, por la otra, cuestiona el humanismo o el concepto de «hombre» y sobre todo la idea de un humanismo relacionado con la escritura que se contrapondría a los pueblos llamados «sin escritura» o «sin historia», nodo de la crítica que Derrida hizo en *De la gramatología* a la antropología estructural de Lévi-Strauss.

Una de las partes esenciales de *De la gramatología*, de menos para entender la violencia en Derrida reside en la crítica que hace de Lévi-Strauss que se veía a sí mismo como un heredero de Rousseau, a quien reconocía como padre de la antropología pues plantea ese pasaje de la naturaleza a la cultura, lo cual refiere a dos de los problemas nodales de este capítulo, por un lado el mito del origen, por el otro la lógica del suplemento que pone a la naturaleza como lo primitivo. Uno de los temas centrales de *De la gramatología* es analizar cómo el autor de *Tristes trópicos* concibe la relación de la violencia y la escritura. Desde el título del capítulo «La violencia de la letra: de Lévi-Strauss a Rousseau», Derrida expone una posición metodológica: no se trata de un estudio histórico o cronológico sino de un estudio genealógico, ahí donde la *arkhé* se desplaza, se disemina y se multiplica. Derrida analiza un pasaje de *Tristes trópicos* en el cual el etnólogo se encuentra con los nambiquaras y se confronta al hecho de que esta tribu del Amazonas prohíbe el uso del nombre propio. Lévi-Strauss reporta: «Por más «fáciles» que fueran los nambiquara —indiferentes a la presencia del etnógrafo, a su libreta de notas o a su máquina fotográfica—, el trabajo se veía complicado por razones lingüísticas. Primeramente,

³² Ibid., p. 125.

el empleo de los nombres propios está prohibido entre ellos»³³. El etnólogo pretende que los nambiquaras, quienes tenían prohibido usar su nombre propio y usaban nombres prestados en portugués, representan una infancia de la humanidad a la que se le atribuye, como consecuencia del desconocimiento de la escritura, una inocencia o una no-violencia.

Toda la narración de Lévi-Strauss en *Tristes trópicos* intitulada «La lección de escritura» se hace según Derrida en el registro de la violencia: «violencia contenida o diferida, violencia a veces sorda, pero siempre oprimente y gravosa»³⁴. Derrida retoma un pasaje casi insignificante de la experiencia de Lévi-Strauss, de una pelea surgida entre unas niñas a partir de la prohibición de revelar el nombre propio, y en él muestra una noción de violencia o, mejor dicho, una estructura que articula la violencia del lenguaje como diferencia, la violencia de la ley y las violencias empíricas. Lévi-Strauss cuenta que en la tribu el nombre propio debía permanecer secreto y se utilizaban apodos en portugués. En una pelea entre dos niñas, una pequeña se acerca al etnólogo y le revela el nombre de su pequeña enemiga. El etnólogo se aprovecha de la ocasión e incita a los niños a romper la prohibición hasta que logra recopilar los nombres propios de los adultos de la tribu. Los niños en consecuencia son castigados. Por un lado, Derrida muestra que si existen nombres propios, si hay obliteración de lo propio, entonces hay escritura: «Existe escritura desde que se tacha el nombre propio dentro de un sistema»³⁵. Por el otro lado, el nombre propio nunca es propio, por decirlo de otro modo, para que signifique tiene que entrar en el juego de diferencias, su producción es su obliteración y su tachadura es de origen.

El nombre propio, como aquel que designa a un singular, está dentro de un sistema de diferencias; si un nombre fuera realmente propio, sería un idioma intraducible. Es por ello que Derrida

³³ Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos* (Barcelona: Paidós, 1988), p. 301.

³⁴ Derrida, op. cit., p. 140.

³⁵ Ibid., p. 142.

subraya que la idea de una sociedad sin escritura no corresponde a ninguna realidad sino al onirismo etnocéntrico que, como hemos visto antes, hereda de la metafísica el desprecio por la escritura y sobre todo por la escritura no alfabética, ya que sueña con la plenitud del habla en la presencia consigo. A su vez, los nambiquaras al tener nombres propios tampoco estarían exentos de la violencia de la escritura ya que, según Derrida, «la escritura, obliteración de lo propio clasificado en el juego de la diferencia, es la violencia originaria misma»³⁶. De alguna manera, para Derrida hay una violencia del lenguaje, hay una violencia en clasificar al singular pero dentro de eso que Derrida llamó la economía de la violencia, pues sería aún más violento pensar en un idioma puro o intraducible.

Derrida analiza la escena infantil que narra Lévi-Strauss y expone una estructura compleja de la violencia y sus articulaciones:

Había en efecto una primera violencia en nombrar. Nombrar, dar los nombres que eventualmente estaría prohibido pronunciar, tal es la violencia originaria del lenguaje que consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo absoluto. Pensar lo único *dentro* del sistema, inscribirlo en él, tal es el gesto de la 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 ha sido dada sino soñada y desde un principio desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición. A partir de esta archi-violencia, prohibida y por ende confirmada por una segunda violencia reparadora, protectora, que instituye la «moral», que prescribe la ocultación de la escritura [...] una tercera violencia puede eventualmente surgir o no surgir (posibilidad empírica) en lo que corrientemente se llama el mal, la guerra, la indiscreción, la violación³⁷.

Esta estructura terciaria de la violencia tiene como fundamento la violencia del lenguaje, es decir, la de inscribir al único

³⁶ Ibid., p. 144.

³⁷ Ibid., p. 147.

dentro del sistema. La archi-violencia tiene en común con la archi-escritura que muestra que ella es de origen. Aparece entonces la violencia de la ley que es reparadora y protectora, es decir, que oculta o disimula la violencia primera del lenguaje. Y la violencia empírica, es decir, lo que entendemos comúnmente por violencia: la violación, el mal, la guerra que hace aparecer por efracción las primeras dos violencias.

Hay una segunda parte en el relato de Lévi-Strauss en la que me gustaría ahondar y está relacionada con introducir supuestamente la escritura como un agente contaminante y violento en la comunidad Nambiquara. Si bien, como he dicho antes, lo que Lévi-Strauss no quiso o no pudo ver fue que la escritura ya era parte de la comunidad, es decir, que bajo ese ideal mítico del pueblo sin escritura se encontraba la ley y la constitución histórica de esta sociedad. Esa segunda parte del relato trata del momento en el que el jefe nambiquara, según Lévi-Strauss, comprende que la finalidad de la escritura es política y no teórica. Sin comprender del todo su funcionamiento y remedando al etnólogo, había adivinado el poder de la escritura que Derrida resume de la siguiente manera: «la jerarquización, la función económica de la mediación y de la capitalización, la participación en un secreto casi religioso [...]»³⁸. La escritura ligada al poder no se reduce a finalidades intelectuales, ella también ha sido considerada como el poder sobre la memoria de una sociedad, el privilegio de una casta, un secreto que confiere poder. Derrida cita a Lévi-Strauss: «Un indígena todavía en la edad de piedra había adivinado que el gran medio de comprender, a falta de comprenderlo, podía servir al menos para otros fines»³⁹; sin embargo, como bien dice Derrida, no estamos presenciando la escena del origen o una epigénesis de la escritura sino de la utilización de un artificio, el jefe nambiquara únicamente imita al etnólogo si bien ha adivinado el poder relacionado con la escritura, lo que no implica que los nambiquaras hayan dejado de ser en la concepción

³⁸ Ibid., p. 164.

³⁹ Ibid., p. 165.

de un «pueblo sin escritura», que es para el etnólogo el criterio para distinguir entre la barbarie y la civilización, y por lo que concluye que los nambiquaras «[...] quedarían prisioneros de una historia fluctuante a la que siempre faltaría en origen la conciencia duradera de un proyecto»⁴⁰.

La caracterización de «pueblos sin escritura» es ideológica: por un lado, la escritura es conceptualizada como peligrosa y relacionada al poder, por el otro, su ausencia condena a esta tribu a vivir sin pasado y sin proyecto. A ello los condena Lévi-Strauss a pesar de que haya una cierta nostalgia rousseauista por una comunidad, antes de la degradación de la escritura en ese ideal social a partir del fonocentrismo que supone que todos los miembros de una comunidad están presentes por la palabra. Derrida llega a la misma conclusión que Lévi-Strauss, pero mostrando que la violencia no espera a la escritura y que la escritura ha comenzado desde un principio; la diferencia es la ruptura con ese mito del origen puro y de la idea de un suplemento o artificio como origen del mal.

Ahora bien, decir que la violencia ha comenzado desde un principio no significa negarla, sino mostrar más bien cómo opera al mantener la idea de una pureza anterior a la corrupción. En este sentido, la deconstrucción es también un archivo de las violencias del etnocentrismo; un archivo que opera en el sentido del trauma. Situando la violencia en el lenguaje como producción de diferencias y mostrando la imposibilidad de un significado trascendental independiente de la lengua, Derrida demuestra que el lenguaje nunca es neutro y que estamos siempre confrontados con una jerarquía que condiciona nuestras conceptualizaciones y nuestras percepciones de aquello que debería ser considerado violento. Pero esto nos muestra igualmente la dimensión performativa de los discursos que buscan mantener la jerarquía y los modelos establecidos al interior de los cuales la deconstrucción ejerce su propia violencia.

⁴⁰ Ibid., p. 167.

El suplemento es de origen

En cierto modo, aquello que Derrida llama metafísica se determina a partir de la idea de un origen simple que habría degenerado en la complejidad y en la negatividad. La complejidad sería la causa del mal, de lo impuro, en tanto que contaminación y pérdida. La suposición que está de fondo es la de una presencia plena en el origen. En toda tradición, no solo religiosa sino también en la de la filosofía, encontramos la narración que explica las causas de esta caída, de esta ausencia. Estas narraciones comparten una misma estructura: una arqueología que hace eco de una teleología según la cual el estado actual deberá retomar la vía hacia la presencia inicial. No obstante, estos orígenes simples son proyectados de manera retroactiva, a partir de la situación actual concebida como falta o ausencia. Hay dos aspectos que Derrida subraya y que nos gustaría analizar en las narraciones sobre los orígenes: primero, aquello que contamina y degenera es concebido en tanto que suplemento, un sustituto, algo que se agrega desde el exterior y que viene a suplir una presencia. A pesar de todos los esfuerzos para conjurar el suplemento, se descubre —aun si este es un punto ciego— que si el suplemento viene en lugar de una presencia que debería ser suficiente, entonces desde el principio hay un vacío y en este vacío se encuentra tanto el origen del lenguaje como el de la ley. En *De la gramatología*, Derrida escribe a propósito del signo como suplemento:

En tanto sustituto, no se añade simplemente a la positividad de una presencia, no produce ningún relieve, su sitio está asegurado en la estructura por la marca de un vacío. En algún lugar algo no puede llenarse consigo mismo, no puede realizarse sino dejándose colmar por signo y pro-curación. El signo es siempre el suplemento de la cosa misma⁴¹.

⁴¹ Ibid., p. 185.

Segundo, a partir de la lógica del suplemento, de la teoría del signo como aquella que privilegia la palabra hablada en detrimento de la escritura, Derrida analiza cómo la metafísica sedimenta a partir de ciertas oposiciones una jerarquía de valores: la proyección del origen, instituye aquello que es «primero», «natural» «idéntico» y en un cierto salto discursivo: «preferible», «bueno». Esto nos permitirá analizar la justificación de ciertas violencias políticas puesto que la suplementariedad es una lógica de la exclusión: «La metafísica consiste entonces en excluir a la no-presencia determinando al suplemento como *exterioridad simple*, como pura adición o pura ausencia. Es en el interior de la estructura de la suplementariedad donde se opera el trabajo de exclusión»⁴². Para comprender este trabajo de exclusión que nos da a pensar una violencia que se reproduce continuamente, será necesario comprender cómo la estructura trabaja al interior del sistema, cómo opera y cuáles son las fuerzas que se ponen en juego.

Derrida sostiene que el suplemento no es ni una presencia ni una ausencia. Mas si la presencia no es plena puesto que algo se le añade, y el suplemento tampoco es una ausencia, entonces podríamos ver una similitud entre el suplemento y la huella. Según Saussure, los significantes son huellas en un juego de diferencias, pero los significantes son huellas no porque se refieran a significados presentes que tendrían una positividad en tanto que representación de las cosas mismas, ellos son huellas —o mejor dicho, archihuellas— puesto que, según el modelo saussuriano de la lengua, son diferencias desprovistas de toda positividad y no significan nunca por sí mismas sino solamente en la relación «sistemática» dentro del juego que las opone unas a otras. Si el signo es arbitrario y los significantes son huellas en el juego de la diferencia, esto ya comporta el problema de la alteridad, pues todo elemento contiene la huella de lo que no es, de modo que ningún elemento está simplemente presente o ausente en el juego de los suplementos.

⁴² Ibid., p. 211.

Derrida expone lo que él llama la lógica del suplemento que se construye a partir de la idea de que el suplemento viene a añadirse, de manera póstuma, a aquello que es originario, primero. Dos son las consecuencias:

1. Aquello que es anterior o primario tiene mayor valor en la jerarquía. Por ejemplo: la palabra sobre la escritura, la naturaleza sobre la cultura, ya que ellas serían más puras o estarían más cercanas al origen.
2. El suplemento se añade desde el exterior y amenaza la unicidad de aquello a lo que se añade pero, a su vez, si se agrega a algo es porque ya había una falta:

Y si la indicación, por ejemplo la escritura en el sentido corriente, debe necesariamente «añadirse» al habla para llevar a término la constitución del objeto ideal, si el habla debía «añadirse» a la identidad pensada del objeto, es que la «presencia» del sentido y del habla había comenzado ya a faltarle a ella misma⁴³.

La cuestión no es la violencia que el suplemento ejercería al agregarse, sino más bien la de aquello que se invierte en denegar esa falta originaria para excluir al suplemento del sistema, para mostrar su secundariedad. En dos de las obras de 1967, *La voz y el fenómeno* y *De la gramatología*, la cuestión del suplemento de origen es uno de los temas nodales, los títulos de los últimos capítulos son «El suplemento de origen» y «Del suplemento a la fuente: la teoría de la escritura», respectivamente. Las dos obras sugieren la complejidad de los orígenes y prueban que el retorno a la fuente es imposible: «Uno quiere remontarse del suplemento a la fuente: debe reconocerse que hay suplemento en la fuente»⁴⁴.

La deconstrucción del suplemento ataca toda tentativa esencialista, sobre todo la idea de una naturaleza en el seno del lenguaje. Lo que Derrida critica a Rousseau —pero que encontramos

⁴³ Derrida, *La voz y el fenómeno*, op. cit., pp. 145-6.

⁴⁴ Derrida, op. cit., p. 283.

en toda la tradición de la filosofía, principalmente en Platón— es la lógica siguiente: si la palabra es la expresión natural del pensamiento y la escritura no hace sino añadirse, entonces la escritura no es natural sino una violencia cometida contra el destino natural de la lengua. Y más aún, si la voz conforma una identidad con el pensamiento, Saussure habla del pensamiento-sonido, entonces la escritura es un suplemento de la palabra. El esfuerzo para mantener teóricamente a la escritura como exterior al pensamiento y a la palabra conlleva la idea de un peligro, de una contaminación —y en la idea de contaminación hay una condena de la exterioridad, de lo empírico o del artificio. En el *Fedro*, Platón previene contra el riesgo de una pérdida de la memoria, una enfermedad crónica de la psique: «Pero con lo que sueña Platón es con una memoria sin signo. Es decir, sin suplemento»⁴⁵.

La paradoja reside en que esta condena de la escritura se hace por escrito. En *Los diálogos*, Platón da fe de esta fobia autoinmune de la escritura: Platón hará la diferencia entre Sócrates, que nunca escribió, y el escritor Platón que no hace sino transferir, copiar, retransmitir el pensamiento de Sócrates. Derrida intenta encontrar la escritura de Sócrates en el texto de Platón o, dicho de otro modo, el parricidio de Parménides a pesar de Platón, pues la escritura sería la irrupción de lo otro en lo mismo. Intentaremos mostrar en lo siguiente cómo el problema del suplemento ahonda en el problema de la identidad. Sin embargo, el hecho de que el personaje Sócrates de *Los diálogos* no escriba, no es un dato neutro sino que revela una postura frente a la verdad. Se podría decir que esta condena de la escritura en pos de la verdad, a lo largo de la historia de la filosofía, funda la institución de la filosofía.

Cuestionar la idea de que en tanto que suplemento, el significante no representa solamente al significado ausente, deconstruye los valores que sostienen a la teoría del signo: los pares de oposiciones presencia/ausencia, sonido/grafía pero también las oposiciones tradicionales de la metafísica: verdadero/falso, interior/

⁴⁵ Cit. en Derrida, *La diseminación*, op. cit., p. 163.

exterior, esencia/apariencia. A partir de la lógica del suplemento, Derrida hace una crítica al fonocentrismo basado en la presencia a sí originaria como autodonación fenomenológica, lo que cuestiona igualmente el acto que se encontraría en el origen de la filosofía: la reflexión.

La extraña estructura del suplemento, según Derrida, podría describirse de la siguiente manera: una posibilidad produce con retardo aquello a lo que se dice que se añade. La conciencia en tanto que unidad no es sino una reconstrucción posterior, dado que el «para sí» se encuentra diferido. Lo que nos interesa particularmente para hacer la relación entre violencia y suplemento es aquello que Rousseau llama «ese peligroso suplemento». Derrida hace una lectura puntual de la suplementariedad que Rousseau expone en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*; ese progreso peligroso que sin embargo es natural y por lo tanto necesario. Dado que no podremos analizar puntualmente las numerosas páginas dedicadas a Rousseau en *De la gramatología*, nos concentraremos principalmente sobre este temor que expresa Rousseau cuando sostiene que la escritura en tanto que suplemento de la palabra comporta ciertos peligros. Este temor se sostiene en las siguientes conjeturas:

1. El suplemento pone en peligro la pureza del original, pero este es menos que el original, es menos en el orden óptico, es una suerte de prótesis. Para probar «lógicamente» sus consecuencias, es necesario suponer la nulidad ontológica del suplemento, su contingencia.
2. El otro peligro es del orden de la *mimesis*. El suplemento, la copia, la imagen proliferan de manera que no se puede hallar el original, lo que no hace sino redoblar la violencia contra el suplemento, pues la proliferación sería incontrolable. La estrategia en *De la gramatología* fue mostrar que el suplemento que suple a un origen deficiente, está en el origen.

En «La farmacia de Platón», cuya primera versión es de 1968 pero no se publicó hasta 1972 en *La diseminación*, Derrida compara la suplementariedad en cuanto al concepto tradicional de escritura con la lógica del caldero en *La interpretación de los sueños* de Freud, que cuenta una especie de parábola en la que un señor A le pide a su vecino B un caldero, cuando A se lo devuelve, B regresa diciéndole que el caldero está agujerado a lo que A responde así: «En primer lugar el caldero que he devuelto está nuevo, en segundo lugar cuando me lo prestó ya estaba agujerado y en tercer lugar usted nunca me prestó un caldero». Esta serie de denegaciones podría funcionar de la siguiente manera refiriéndose a la escritura, según lo plantea Derrida en *La diseminación*:

1. La escritura es rigurosamente exterior e inferior a la memoria y al habla vivas, a quienes por lo tanto, no les afecta.
2. Les es perjudicial porque las adormece y las infecta en su propia vida, que sin ella estaría intacta. No habría vicios de memoria ni del habla sin la escritura.
3. Además, si se apela a la hipómnesis y a la escritura, no es por su valor propio, es porque la memoria viva es finita, porque ya tenía huecos antes incluso de que la escritura dejase en ella sus huellas⁴⁶.

El último párrafo de «La farmacia de Platón» se intitula «El juego: del fármaco a la letra y del cegamiento al suplemento». El cegamiento, la ceguera es, por decirlo así, la condición de esta lógica que se comporta como neurosis; se intenta esconder la falta que exige ser suplida, negándola dos veces, a partir de una contradicción. Hay ciertamente una contradicción también en la temporalidad, según Rousseau, el progreso de la escritura es natural, el lenguaje va de la simplicidad de las pasiones a la complejidad del artificio, es un progreso en relación al estado de naturaleza. Derrida explica: «Lo natural, lo que era inferior y anterior al lenguaje, actúa *a posteriori* dentro del lenguaje, opera en él después del origen y provoca en él la decadencia o la regresión»⁴⁷. Tal es el

⁴⁶ Derrida, *La diseminación*, op. cit., p. 166.

⁴⁷ Ibid., p. 340.

de la naturaleza... la ley se funda en el vacío de esta imagen
tiempo de la escritura que pone a la temporalidad metafísica en un quiasmo, una posteridad en el origen, tal es «el movimiento irrepresentable de sus fuerzas y de sus amenazas»⁴⁸. Lo importante aquí es entender que este *après-coup* devela que en el origen hay una institución que se identifica como naturaleza y Derrida concluye que el *enceguecimiento para el suplemento* es la ley.

Ciertamente, la justicia se relaciona comúnmente con la metáfora de la salud y se piensa que la legislación es un suplemento que aparece con la caída, con una evolución del estado de naturaleza al mal. La ley aparece como suplemento y la legislación es concebida como una segunda naturaleza, una naturaleza social a la imagen de la naturaleza. Sobre esto Derrida anota: «El suplemento es la imagen y la representación de la naturaleza. Ahora bien, la imagen no está ni dentro ni fuera de la naturaleza. Por tanto, el suplemento también es peligroso para la razón, para la salud natural de la razón»⁴⁹. El suplemento pone en evidencia la imagen que nos hacemos de la naturaleza, pero esta imagen o su símil no está ni en lo empírico ni en una trascendencia, lo que hace que la deconstrucción de la ley sea posible puesto que la ley se funda en el vacío de esta imagen figurada. Encontramos otra contradicción en Rousseau: él escribe (acto que para él responde a un artificio) en la era de la degeneración y proyecta lo que debió haber sido la naturaleza sin los valores artificiales de la cultura. La contradicción que Derrida subraya reside en que su idea de naturaleza no puede ser sino una representación cultural. Hay un problema similar cuando Lévi-Strauss habla de su visita a la comunidad Nambiquara, cuando proyecta en sus observaciones una idea de naturaleza o de sociedad primitiva, teniendo precaución de ligarlos a la humanidad por el tabú, la ley que prohíbe el incesto.

Uno de los aportes a la reflexión ética y política de la deconstrucción fue mostrar que el suplemento pone en peligro al principio de identidad que estructura a la razón. En este sentido,

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Derrida, *De la gramatología*, op. cit., pp. 190-91.

Derrida afirma: «Lo que ni la naturaleza ni la razón pueden tolerar es el suplemento»⁵⁰. El suplemento avanza la pregunta por la alteridad y por la exterioridad, por el extranjero, por esas figuras que supuestamente alteran la identidad. Se trata de deconstruir la relación, la analogía que la metafísica estableció entre naturaleza y razón a partir de su intolerancia a la alteridad. Es incluso necesario preguntarse si nuestras instituciones morales y políticas no fueron construidas con el deseo de prevenir una infección, una colonización, dado que el sentimiento de peligro se alimenta de la idea de un suplemento que podría multiplicarse al infinito. No es casualidad que en *La República*, Platón haga una analogía entre el médico y el legislador, siendo la tarea de este último la de curar o la de prevenir la enfermedad social o del Estado. En este sentido, el *pharmakon* debe estar fuera del cuerpo y fuera de la ciudad. Así, el suplemento, a pesar de su nulidad ontológica o a causa de ella, debe ser excluido.

Volvamos ahora a la pregunta por la ceguera, resultado según Rousseau de hurgar en las entrañas de la tierra y de buscar la naturaleza muerta en las minas. El hombre se ha reventado los ojos buscando las riquezas del reino mineral y hace de la industria el suplemento de otras riquezas naturales al alcance de la mano. Pierde el gusto de lo natural al mismo tiempo que pierde la vista. No es fortuito que para Rousseau la agricultura y la metalurgia estén en el origen de la sociedad. Interesa particularmente esta condición de enceguecimiento pues es tanto la ley del suplemento como lo que está en el origen de la ley. Derrida lo explica en estos términos:

Se va del enceguecimiento al suplemento. Pero el ciego no puede ver, en su origen, eso mismo que produce para suplir su vista. El enceguecimiento para el suplemento es la ley. Y en principio la ceguera para su concepto. Por otra parte, nos basta con señalar su funcionamiento para ver su sentido. El suplemento no tiene sentido y no se da a ninguna intuición. Por ende, aquí

⁵⁰ Ibid., p. 190.

no lo hacemos salir de su extraña penumbra. Nosotros decimos su reserva⁵¹.

El enceguecimiento es el vacío del sentido de la ley en el momento de su origen, pero es también la ceguera que todo suplemento implica para mantener un ideal de pureza originaria o de una naturaleza donde no hay carencia. La lógica del suplemento implica entender la violencia que se ejerce ante todo aquello que marcamos como suplemento. En este sentido, hacer un análisis de la violencia no exige buscar nuevos conceptos o modelos sino entender los filosofemas como síntomas, no para encontrar una salud de los conceptos sino para corroborar que el síntoma es solo el signo de una operación más profunda que deconstruye todo el sistema.

marcar algo como suplemento = VIOLENCIA

⁵¹ Ibid.