

La deconstrucción, el texto y sus retóricas

MUÑOZ MILLANES, JOSÉ

Lehman College, The City University of New York

Las referencias a las obras más citadas a lo largo de este trabajo se harán de acuerdo con las siguientes siglas:

- BI Paul de MAN: *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Second Edition, Revised (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).
- AR Paul de MAN: *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust* (New Haven and London: Yale University Press, 1979).
- ST Martin HEIDEGGER: *El Ser y el Tiempo*. Trad. de J. Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 5.ª ed., 1974).
- MPh Jacques DERRIDA: *Marges de la Philosophie*. (Paris: Les Editions de Minuit, 1972).
- VPh Jacques DERRIDA: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. (Paris: Presses Univessitaires de France, 3e. ed., 1976).
- DG Jacques DERRIDA: *De la gramatología*. Trad. de O. del Barco y C. Ceretti (Buenos Aires: Siglo XXI, 1971).

I

Asociando estrechamente las nociones de «crítica» y «crisis» (toda actividad crítica surgiría, según él, de una frustración: de un no estar la obra a la altura de cierto proyecto en ella implícito), Paul de Man atribuye la actual crisis del paradigma crítico mismo a la puesta en tela de juicio del fundamento que, a su vez, hace posible el juzgar un texto: a «la desaparición del «yo» como «sujeto constituyente» (BI, 11), debida a la crítica de la intencionalidad del autor, sobre cuyo grado de realización en el texto se basaba la crítica de la obra literaria.

Lo que así queda constatado, en última instancia, es la crisis de la substantividad del sujeto, al privársele de la imagen reflexiva que le garantizaba el gesto hermenéutico, al cual, según de Man, ha tendido desde siempre la tradición crítica: «el nivel de generalización de los críticos [...] sigue estando basado en el acto inicial de la lectura»; «la crítica es una metáfora del acto de leer» (BI, 107).

O dicho de otro modo: el acto de leer, pretendiendo saturar de sentido el texto mediante recurso al modelo de la interpretabilidad de lo metafórico (y la conciencia de la imposibilidad de tal exhaustividad es lo que, precisamente, ha dado lugar, según de Man, a la crisis actual de la crítica: «este acto es de por sí inagotable» (BI, 107), se propondría salvar la mediación que constituye el carácter transcendental del sujeto. Ya que la transposición que la lectura ideal aspira a llevar a cabo (la conversión del sentido metodológicamente intencionado por el intérprete en el supuesto sentido intencionalmente expresado por el autor) permitiría al sujeto relacionarse consigo mismo a través del otro, por empatía dialógica; gracias al reconocimiento de sí en el otro (yo del autor) en cuanto conciencia análoga o «tú» potencial: destinatario diferido del sentido «propio» del mensaje que el lector le debe restituir unívocamente en su interpretación: «La "forma" literaria es el resultado de la relación dialéctica entre la estructura prefigurativa del conocimiento previo [correspondiente al autor] y el propósito de totalidad del proceso interpretativo» (BI, 31).

No es de extrañar que de Man afirme que la aportación más decisiva de la crítica contemporánea consiste en «un replanteamiento del problema que surge cuando una conciencia se ve implicada en la interpretación de otra conciencia» (BI, 9). Schleiermacher, el restaurador de la hermenéutica en la época moderna, formuló el principio de que «comprender quiere decir, ante todo, entenderse unos con otros. Comprensión es, para empezar, acuerdo», «y estar de acuerdo es estar de acuerdo respecto a algo»¹; o en palabras de de Man: «La relación entre autor y crítico no designa una diferencia en el tipo de actividad implicada, ya que no existe ninguna discontinuidad fundamental entre dos actos que apuntan ambos a la comprensión plena; la diferencia es básicamente temporal en especie» (BI, 31).

De ahí que W. Benjamín haya podido ver en un libro (*Das Erlebnis und die Dichtung*¹ de Dilthey) que constituye la consecuencia última de la hermenéutica¹ «romántica» de Schleiermacher, un intento desesperado por frenar la disgregación del sujeto, a base de recomponer la fragmentación de la existencia en la sociedad contemporánea en la unidad ideal de la vida del

¹ Citado por Hans Georg GADAMER en: *Verdad y Método*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito (Salamanca: Ed. Sígueme, 1977), pp. 232-233.

autor tal como se le expresa al lector condensada en la «vivencia» (Erlebnis) o punto pregnante de la obra: como la de un «tú oscuro»².

Paul de Man observa que «un texto literario no constituye un acontecimiento fenoménico al que pueda concedérsele ningún tipo de existencia positiva, ya sea como hecho de la naturaleza o como acto mental» (BI, 107). Al sobrevenir a finales del siglo XVIII la crisis de la preceptiva clásica (que determinaba el texto en función de la verosimilitud que le confería su pertenencia a la universalidad de un género), la nueva hermenéutica pasa a concebir el sentido temáticamente, es decir, de un modo no muy distinto al que por aquellos mismos años permitía a Schopenhauer afirmar que la melodía en su desarrollo representaba la vida humana.

Si, en su concreción indefinida o materialidad, el texto no puede ser expresión inmediata de la subjetividad del autor en cuanto conciencia intencional (de igual manera que el autor jamás puede captar reflexivamente el sentido de su propia vida, en toda su indeterminación), el texto representa, en cambio, la vida del autor, de la cual es producto, como un mal entendido (Missverständnis) o como un enigma (por eso Schleiermacher sostiene que toda obra literaria equivale a un «tú oscuro»): como el desarrollo abierto de un tema musical cuyo orden el lector debe desentrañar interpretándolo por congenialidad o simpatía. El sentido de una obra sólo se revela retroactivamente: implicado en ciertos detalles relevantes del texto o «vivencias» (Erlebnisse) que permiten al lector comprender intuitivamente su totalidad en cuanto consecuencia inesperada de la vida entera del autor, lo mismo que al autor, como a cualquier hombre, excepcionalmente le puede ser dado comprender el sentido de la infinitud de su propia vida intuyéndola concentrada en ciertos momentos decisivos.

La hermenéutica romántica, por tanto, no concibe el texto en cuanto signo o particularidad absolutamente determinada que media entre su escritura y su interpretación (ésta no se relaciona con aquélla por implicación en la universalidad de un sentido objetivo originariamente intencionado), sino en cuanto producto intuitivo o particularidad relativamente determinada: mediante la insistencia de la interpretación, la cual va desplegando el sentido virtual de la escritura. Para la hermenéutica romántica la lectura se relaciona con la escritura por congenialidad entre la singularidad de dos senti-

² Walter BENJAMIN: «Sobre algunos temas en Baudelaire», en *Iluminaciones II (Baudelaire)*, prólogo y traducción de Jesús Aguirre (Madrid: Taurus, 1972), pp. 124-125: «Desde finales del siglo pasado se han hecho una serie de tentativas para apoderarse de la experiencia "verdadera" en contraposición a una experiencia que se sedimenta en la existencia normatizada, desnaturalizada de las masas civilizadas. Es costumbre clasificar dichos tanteos bajo el concepto de filosofía de la vida. Está muy claro que no partieron de la existencia del hombre en la sociedad. Se reclamaban de la literatura, mejor aún, de la naturaleza, y por último, con cierta preferencia, de la edad mítica. La obra de Dilthey *Vida y poesía* es una de las primeras en esta línea.»

dós subjetivos (la intuición del autor y la del intérprete) ocasionalmente experimentados en sus respectivas operaciones.

De ahí el importante paso que Schleiermacher supone en dirección a la historicidad del sentido propugnada por Heidegger: «La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender» (ST, 166). Al situar la determinación del texto en el momento posterior de su interpretación, la nueva hermenéutica reconoce el carácter empírico de la obra literaria, pero subordinándolo a la trascendentalidad de un origen, si bien relativo: la vida del autor.

De este modo, el método hermenéutico, por propugnar una sustitución de sentido teleológicamente orientada³, se constituye en la legitimación de un procedimiento metafórico: «la metáfora es determinada [...] como pérdida provisional del sentido, economía sin daño irreparable de propiedad; rodeo ciertamente inevitable, pero historia en vista y dentro del horizonte de la reapropiación del sentido propio» (MPh, 323). El sentido circunstancial desarrollado por el movimiento de la interpretación es metódicamente reapropiado en cuanto «comprensión» de la persona del autor, al estar la lectura dirigida por el horizonte o presupuesto del «proyecto» (Vorhaben); el cual circularmente restituye al autor el texto en tanto que expresión inmediata de su subjetividad existencial: «comprender a un escritor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo» era, según Schleiermacher, el objetivo primordial de la hermenéutica.

II

Paul de Man ha llamado la atención (AR, 173) sobre un pasaje de Kant⁴ donde éste, refiriéndose al efecto persuasivo de la retórica, destaca el potencial semántico liberado por la ambigüedad característica del lenguaje de las figuras: por la incertidumbre a que da lugar el juego entre una supuesta apariencia (el sentido expreso) y una supuesta verdad (el sentido intencionado) de lo que se dice: «Hay lexis y en ella metáfora en la medida en que el sentido de lo que se dice o se piensa no es fenómeno de sí mismo» (MPh, 227). Con lo cual, y a propósito de la situación actual de la crítica li-

³ Fr. D. E. SCHLEIERMACHER: *Hermeneutik* (Heidelberg, 1959), p. 132: «Se trata de un tipo totalmente distinto de certeza [...] que tiene más que ver con la adivinación, el cual surge del hecho de que el intérprete se sitúa lo mejor que puede en la disposición mental global del escritor.»

⁴ *Crítica del Juicio*, 1.ª parte, 2.º libro, &53, nota: «la lectura del mejor discurso de un orador popular romano, de un orador parlamentario actual, o de uno del púlpito, siempre estuvo asociada con la desagradable sensación de rechazo de un arte engañoso que, en los asuntos importantes, se las arregla para mover a los hombres a juicio; un juicio que, cuando lo consideran con calma, debe perder todo peso para ellos.»

tería, de Man confirma la observación de G. Genette⁵ de que el incremento de sentido consubstancial a la duplicidad del lenguaje figurado ha convertido a lo largo de la historia a la retórica en presa fácil de los sistemas, los cuales han capitalizado su energía en cuanto función al servicio de sus respectivos designios uniformizadores, domesticándola hasta hacer de ella esa «mitología blanca» de que habla Derrida⁶: «Cada vez que una retórica define la metáfora, implica no sólo una filosofía, sino también una red conceptual en la cual la filosofía se ha constituido» (MPh, 274).

La actualidad de la retórica que de Man constata en el presente contexto de crisis del paradigma crítico hay que entenderla en términos problemáticos: no se trata de una simple manera más de concebir positivamente la función de la retórica a partir del repertorio determinado de figuras mediante las cuales ésta se realiza persuadiendo, sino (en la línea del Nietzsche juvenil) de un planteamiento radical de cómo el fenómeno de la figuralidad del lenguaje en general hace posible el funcionamiento retórico de la significación: «esta deconstrucción [nietzscheana] parece desembocar en una reafirmación de la activa función ejecutiva [“performative”] del lenguaje y rehabilita la persuasión como el resultado final de la deconstrucción del lenguaje figurado» (AR, 131).

Se trata de una interrogación acerca, no del valor persuasivo de la figuras mismas (acerca de la diferencia decidible entre la apariencia del lenguaje retórico y la verdad de un posible lenguaje literal que permitiría al lector reconocerse representando en la intencionalidad de su sentido propio), sino de una interrogación acerca de la diferencia indecible entre la apariencia del sentido «propio» y la imposible verdad de su referente que, impidiendo al lector reconocerse en la intencionalidad retórica del lenguaje literal, desenmascararía los mecanismos persuasivos que operan ya en el pretendido estado neutro del lenguaje, confiriéndole un cierto carácter figural inconsciente:

No hay en absoluto «naturalidad» no-retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas. La fuerza que Aristóteles califica de «retórica», que es la capacidad de distinguir y de hacer valer, para cada cosa, lo que es eficaz e impresiona; esta fuerza es al mismo tiempo la esencia del lenguaje: éste se relaciona tan

⁵ Gérard GENETTE: «La rhétorique restreinte», en *Figures III* (Paris: Seuil, 1972), pp. 36-38: «El movimiento secular de reducción de la retórica parece desembocar en una valoración absoluta de la metáfora, unida a la idea de una metaforicidad esencial del lenguaje poético —y del lenguaje en general [...] Sería fácil (en todos los sentidos de la palabra) interpretar tales apropiaciones en términos de ideología, si no de teología[...] Más vale sin duda examinar aquí, antes de terminar, uno de los motivos psicológicos— el más decisivo quizá de esta valoración de lo analógico.»

⁶ MPh, 254: «Mitología blanca —la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la ha producido y que permanece, sin embargo, activa, en movimiento, inscrita en tinta blanca, dibujo invisible y recubierto en el palimpsesto.»

pocho como la retórica con lo verdadero, con la esencia, de las cosas; no pretende instruir, sino transmitir a los demás una emoción y una aprehensión subjetivas⁷.

La relación entre estos dos enfoques de la retórica corresponden a la crítica efectuada por Nietzsche de la noción de «origen» con la ayuda de la noción de «genealogía», dentro de la filosofía, de la historia.

La noción de origen resulta de un procedimiento retórico constructivo; consiste en un efecto persuasivo logrado mediante la positividad de una figura que oculta inconscientemente su génesis reductora: la metáfora del conocimiento, la cual induce al sujeto a reconocerse como intencionalidad plena o pura actividad significante: principio absoluto de sentido que determina el ser como verdad naturalmente inteligible en la predicación. Tal metáfora se basa en la sustitución de la diferencia sensible del fenómeno (en cuanto apariencia ilusoria o sentido impropio, ocasional) por su identidad expresable en cuanto esencia verdadera o sentido propio, anterior; es decir, tal metáfora está basada en la asimilación del fenómeno en cuanto designable o reconocible mediante el lenguaje:

No hay expresión «intrínseca» ni conocimiento intrínseco sin metáfora [...] ¿Qué poder fuerza a la imitación? La apropiación de una impresión extraña mediante metáforas. Estímulo-imagen del recuerdo, ligados mediante la metáfora (razonamiento por analogía). Resultado: se descubren y reaniman semejanzas⁸.

El efecto persuasivo del conocimiento vendría a ser la ilusión de la trascendentalidad del sujeto en la continuidad de la memoria: efecto por el mismo conseguido al sustituir la exterioridad del fenómeno (en cuanto modificación impropia en el tiempo empírico de su aparición) por la interioridad de la imagen del significado que lo expresa propiamente en su forma objetiva: recordado en la verdad del presente-pasado de su evidencia originaria: «Lo mismo que es memoria es también percepción de lo nuevo»⁹. La propiedad del sentido en el lenguaje

pretende remontarse en el tiempo para restaurar una continuidad ininterrumpida que opera por encima de la dispersión de las cosas olvidadas; su deber es demostrar que el pasado existe activamente en el presente, que continúa animando secretamente el presente, al haber impuesto una forma predeterminada a todas sus vicisitudes¹⁰.

⁷ Friedrich NIETZSCHE: *Curso de Retórica* de los años 1872-73; texto traducido y presentado por Ph. Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy en el n.º 5 de la revista *Poétique* (1971), p. 111.

⁸ Friedrich NIETZSCHE: *El libro del filósofo*, trad. de Ambrosio Berasain (Madrid: Taurus, 1974), p. 69.

⁹ Friedrich NIETZSCHE: *El libro del filósofo*, p. 62; p. 69: «El estímulo repetido se presenta una vez más a propósito de la imagen de un recuerdo.»

¹⁰ Michel FOUCAULT: «Nietzsche, la genealogie, l'histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971), p. 152.

La noción de genealogía, en cambio, es consecuencia de un procedimiento retórico deconstructivo; consiste en un efecto subversivo alcanzado gracias a la presentación material (*Darstellung*) o inscripción corpórea del proceso reductor que, imperceptiblemente, genera la metáfora del conocimiento: «El cuerpo sostiene, de un modo invertido, el origen —la línea de proveniencia»; «el cuerpo es la superficie inscrita por los acontecimientos (trazada por el lenguaje y disuelta por las ideas)»¹¹.

Se trata de una exposición del sentido propio en la fijeza de la escritura, que, al no poder ser reapropiado (al no ser trasladado metafóricamente desde la impropiedad de la diferencia sensible de la traza gráfica hasta la propiedad de una unidad intencional inmediata de la que sería adecuada expresión)¹², pone de manifiesto la ilegitimidad de todo procedimiento metafórico. La ilegitimidad de la translación o conversión de sentido orientada por el supuesto «metafísico» de su intrínseca propiedad o pertenencia a la idealidad del signo; supuesto que ya predetermina las relaciones entre conocimiento y lenguaje:

toda la teleología del sentido que construye el concepto filosófico de metáfora, lo subordina a la manifestación de la verdad, a su producción como presencia sin velo, a la reapropiación de un lenguaje pleno y sin sintaxis, a la vocación de una nominación pura: sin diferencial sintáctica o en todo caso sin articulación propiamente *innombrable*, irreductible al relevo semántico o a la interiorización dialéctica (MPh, 323).

III

La translación metafórica de la diferencia actual del fenómeno a la identidad ideal del sentido se justifica, en general, por la presuposición de la inmediata convertibilidad del sentido en el fenómeno: la inteligibilidad de la imagen es expresión adecuada de la apariencia sensible porque la representa

¹¹ M. FOUCAULT: «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», p. 154.

¹² A este propósito Derrida (en las pp. 113-113 de *La Diseminación*, trad. de J. M. Arancibia; Madrid: Espiral/Fundamentos, 1975) recalca las conocidas observaciones de Platón acerca del radical desamparo de la escritura frente a las interpretaciones, incapaz de reclamar por sí misma un autor que responda de ella, reanimándola expresivamente por medio de un discurso hablado: «El estatuto de ese huérfano que ninguna asistencia puede tomar a su cargo recubre el de un *gráphein* que, no siendo hijo de nadie en el momento mismo en que llega a la inscripción, apenas sigue siendo hijo y ya no *reconoce* sus orígenes: en el sentido del derecho y del deber. A diferencia de la escritura, el *logos* vivo es vivo por tener un padre vivo (en tanto que el huérfano se encuentra medio muerto), un padre que está *presente*, *en pie* junto a él, tras él, en él, sosteniéndolo con su rectitud, asistiéndolo personalmente y en su nombre propio [...] El *logos* es un hijo, pues, y que se destruiría sin la *presencia*, sin la *asistencia* presente de su padre. De su padre que responde. Por él y de él. Sin su padre no es ya, justamente, más que una escritura.»

exhaustivamente en su mismo aparecer, «ya que esto interior [die Bedeutung: el significado] es también, lo mismo que las imágenes de las cosas externas, *inmediatamente accesible* (Vorhandenes) en la conciencia y, en su independencia de lo exterior, se deriva de sí mismo»¹³.

Tal presuposición de la perfecta reciprocidad expresiva entre la propiedad del significante (su trascendentalidad: su representatividad ideal) y la propiedad del referente (su carácter eidético: su evidencia en la presencia) se origina, como Derrida ha argumentado repetidas veces, a partir del peculiar fenómeno de la *phoné* o voz articulada, un fenómeno que produce la ilusión de ser vivido en plenitud gracias a la aparente coincidencia reflexiva, en el transcurso del presente de la predicación, de la percepción de la impresión del signo (el oír hablar) y de la percepción del efecto de su acción expresiva (el oírse hablar):

La voz se oye a sí misma —y esto es, sin duda, lo que se llama la conciencia— en la máxima proximidad de sí como la cancelación absoluta del significante: auto-afección pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no toma prestado fuera de sí, en el mundo o en la «realidad», ningún significante accesorio, ninguna substancia de expresión extraña a su propia espontaneidad. Es la experiencia única del significado produciéndose espontáneamente, desde dentro de sí, y, sin embargo, en tanto que concepto significado, dentro del elemento de la idealidad o de la universalidad. El carácter no-mundano de esta substancia de expresión es constitutivo de tal idealidad (DG, 28).

A partir de tal experiencia, la imagen del significado parece expresar el fenómeno como presencia simultánea en el espacio (visibilidad) porque se supone que también el signo expresa al mismo tiempo el fenómeno de su propia articulación en la voz mundana: «El fonema se da como la idealidad dominada del fenómeno» (VPh, 87). Lo expresa en cuanto puntualidad de su significante representado en la voz interna del soliloquio predicativo: «Está implicado en la estructura misma de la palabra que el hablante se oiga a sí mismo: que perciba a la vez la forma sensible de los fonemas y comprenda su propia intención de expresión (VPh, 87). Voz «á-fona», ya ideal, mediante la que la intención significativa del hablante le estaría comunicando a él mismo, en su mismo presente, su propia intención expresiva: la certeza de la presencia inmediata del fenómeno en el significado:

En la «vida solitaria del alma» [según la paráfrasis derrideana de una descripción de Husserl] no nos servimos ya de palabras *reales* (*wirklich*), sino tan sólo de palabras *representadas* (*vorgestellt*). Y lo vivido —acerca de lo cual nos preguntábamos si no venía a ser «indicado» al sujeto hablante por

¹³ G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Ästhetik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), parte 2.ª, capítulo 3.º p. 507.

él mismo— no hace falta, de este modo, que sea indicado; es inmediatamente cierto y presente a sí (VPh, 47).

La limitación del pensamiento «metafísico», que Derrida, siguiendo a Heidegger¹⁴, atribuye a la concepción metafórica del conocimiento, se deriva, por tanto, de la ilusión de la propiedad absoluta del sentido en el lenguaje oral, donde el aspecto sensible del signo parece ya de por sí literal, es decir, parece intrínsecamente determinado por su aspecto ideal (una imagen acústica) como significante ya en su misma apariencia fenoménica: como expresión inmediatamente convertible en un significado: «Cuando yo hablo, pertenece a la esencia fenomenológica de esta operación que *yo me oiga en el tiempo* en que hablo [...] esto implica que el sujeto hablante se oye en el presente» (VPh, 87).

Y ello porque la voz no registra la radical metaforicidad del significante supuestamente literal: la transposición que la articulación del signo supone entre la impropiedad inexpresiva de la substancia de la expresión (la materia fónica *todavía* sin articular) y la propiedad de la expresión misma, realizada por medio del sonido *ya* articulado en unidad significativa; la translación metafórica que el empleo de todo signo implica «entre el sonido que aparece y el aparecer del sonido» (DG, 84), y que Saussure conceptualiza como la producción del valor significativo del lenguaje a partir de la negatividad diferencial de sus elementos o unidades plenas.

Metaforicidad que, por afectar al lenguaje, cuestiona la propiedad ideal del sentido y, con ello, la capacidad de éste para reducir la actualidad del fenómeno, posibilidad en la que se basa la noción «metafísica» de metáfora. Pues en el caso del lenguaje, la unidad ideal del signo (el significante interiorizado en la representación mental) no agota, durante la expresión del significado, su actualidad física, en cuanto mera impropiedad expresiva o residuo (diferencia sensible en la substancia material de la voz o del papel); sino que es, más bien, esa misma indeterminación material del significante la que,

¹⁴ En MPH, 269, DERRIDA cita un importante pasaje de *Der Satz vom Grund* de Heidegger acerca del concepto «metafísico» de la metáfora: «La noción de «transposición» y de metáfora descansa en la distinción, por no decir separación, de lo sensible y de lo no-sensible como de dos dominios cada cual por sí mismo subsistente. Una separación tal, así establecida entre lo sensible y lo no-sensible, entre lo físico y lo no-físico, es un rasgo fundamental de lo que se llama «metafísica» y que confiere al pensamiento occidental sus rasgos esenciales. Una vez reconocida como insuficiente esta distinción de lo sensible y lo no sensible, la metafísica pierde el rango de un pensamiento que sienta autoridad. En cuanto esta limitación de la metafísica se ha notado, la concepción determinante de la metáfora cae por su propio peso. Esta es particularmente determinante de la manera en que nos representamos el ser del lenguaje. Es por lo que la metáfora se utiliza a menudo como medio auxiliar en la interpretación de obras poéticas o, más en general, artísticas. Lo metafórico no se da más que dentro de los límites de la metafísica»; Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund* (Pfullingen: Neske, Fünfte Auflage, 1978), pp. 88-89.

dando lugar al movimiento de su articulación, permite al signo aparecer sensiblemente, expresado el significado:

La figura está tanto dentro como fuera ... El lenguaje no es un medio homogéneo, está [...] dividido porque interioriza la figural en lo articulado. El ojo está dentro de la voz porque no hay lenguaje articulado sin la exteriorización de algo «visible», pero también porque en el corazón del discurso hay cuando menos una exterioridad gesticulatoria, «visible», que es su expresión¹⁵

Y es esa misma indeterminación no-fenomenica del sentido en la discontinuidad de su inscripción en el signo la que convierte al lenguaje en «figura» o diferencia pura, no metafórica (indecidible entre lo real y lo ideal)¹⁶: «La diferencia es, pues, la formación de la forma [del signo]. Pero es, *por otra parte*, el ser-impresionado de [su] huella [psíquica]... La imagen acústica es lo oído; no el *sonido* oído sino el ser-oído el sonido» (DG, 82). La diferencia absoluta o «fractura»¹⁷ de la traza del significante no se presta a ser metafóricamente reducida, ni en su substancialidad fónica ni gráfica, a la unidad intencional de una percepción: «La imagen gráfica no es vista; y, la imagen acústica no es oída. La diferencia entre las unidades plenas de la voz permanece inaludible. Invisible también la diferencia en el cuerpo de la inscripción» (DG, 85).

Pero, al contrario que la substancia gráfica; la substancia fónica no retiene, localizándola, la diferencia absoluta o suspensión de la intencionalidad del sentido durante el futuro-anterior del trazado del signo. Con lo cual, la aparente puntualidad inmediata del significante en la percepción auditiva disimula el margen de diferencia no apropiada por la metáfora del conocimiento: la absoluta anterioridad del fenómeno a su expresión en la identidad del significado; la *Verborgenheit* («disimulo» o «reserva») heideggeriana: la absoluta diferencia del movimiento mediante el cual el Ser, replegándose o retirándose en la misma apariencia eidética del acontecimiento, fuerza al sujeto a significar: «El repliegue no es ni una cosa, ni un ente, ni un sentido. Se *retira* tanto del ser del ente como tal, como del lenguaje, sin ser o ser dicho en ninguna parte; *afecta* a la diferencia ontológica misma»¹⁸.

¹⁵ Jean-François LYOTARD: *Discours, Figure* (París: Klincksieck, 1971), pp. 13-14. Hay traducción castellana de J. Elías (Barcelona, Gili, 1979).

¹⁶ DG: 84: «Es aquí donde la corrección husserliana es indispensable y transforma incluso las premisas del debate. Componente *real* (*reell* y no *real* [en alemán]) de lo vivido, la estructura *hylé/morphé* no es realidad *Realität*. En cuanto al objeto intencional, el contenido de la imagen por ejemplo, no pertenece realmente (*reell*) ni al mundo ni a lo vivido: componente no-real de lo vivido.»

¹⁷ «Fractura» traduce «brisure», el término usado por Derrida (DG, 85) para referirse a la diferencia espacio-temporal en la que se va desplegando discontinuamente el rasgo o trazo de la articulación lingüística. Los traductores argentinos de *De la grammatologie* lo han vertido como «juntura».

¹⁸ Jacques DERRIDA: *Le retrait de la métaphore*, PO&SIE, n.º 7, p. 126.

IV

En uno de los momentos en que Paul de Man se ocupa más a fondo de la cuestión del texto (AR, 175), cita un pasaje de *El Ser y el Tiempo*: aquél en que Heidegger expone las observaciones de Kant sobre la no-reflexividad del sujeto transcendental. No-reflexividad debida a que éste no es sustantivo sino meramente formal: condición de posibilidad de las substancias en la representación: sujeto lógico de la relación en el juicio:

La «conciencia en sí» no es tanto una representación (Vorstellung) como una forma de la misma en general [...] esto quiere decir: el «yo pienso» no es nada representado, sino la estructura formal del representar en cuanto tal, sólo mediante la cual es posible que haya lo que se califica de representado [...] el yo, comprendido como forma de la representación, quiere decir lo mismo que: es un «sujeto lógico» [...] el sujeto del proceder lógico, del unir. El «yo pienso» quiere decir: yo uno (ST, 346-347).

Pasaje que de Man comenta proponiendo una mínima, pero decisiva, omisión: «La estructura formal del representar (quizá con la omisión del “en cuanto tal”) es lo que nosotros llamamos “retórica” o, mejor dicho, “retoricidad”» (AR, 175).

Todo el alcance de la deconstrucción crítica se condensa en esta omisión mínima: la suspensión de la posibilidad de comprender, llevada a cabo por el texto, mediante la invalidación de lo que la partícula «en cuanto (tal)» o «como (tal)» («als» en el original de Heidegger) comporta: la expresividad o fenomenalidad del hecho estético: su total disponibilidad a la interpretación: «El “como” o “en cuanto” (“als”) constituye la estructura del “estado de expreso” de algo comprendido; constituye la interpretación» (ST, 167).

(Conviene subrayar la correspondencia terminológica de la anterior formulación de De Man con los planteamientos de Schleiermacher. Para Schleiermacher, el objetivo último de la hermenéutica, la comprensión, consistía en la conversión total y definitiva del texto crítico en la palabra del autor, cuya «retórica» o expresión original se transfería prefigurada al intérprete, gracias al empleo por parte de éste de una «retórica» correspondiente, o estrategia de lectura metódicamente apropiada: «La unidad de la hermenéutica y de la retórica resulta del hecho de que todo acto de comprensión es el reverso de un acto de discurso, en el cual se debe llegar a captar el pensamiento que estuvo en la base del discurso»¹⁹. Mientras que para de Man, en cambio, la «retoricidad» es un efecto irónico mediante el cual la no-expresividad dada del texto frustra toda la retórica metafórica de los métodos her-

¹⁹ Fr. D. E. SCHLEIERMACHER: *The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures*, en *New Literary History*, 10 (1978), p. 2.

menéuticos, orientados a su apropiación comprensiva mediante recurso a una supuesta intención comunicativa originaria.)

De acuerdo con la terminología kantiana del pasaje de Heidegger más arriba citado por de Mán, la deconstrucción subraya la imposibilidad de comprender derivada de la irreversibilidad hermenéutica de la absoluta disimetría existente entre la particularidad indeterminable de la imagen presentada concretamente en el texto (*Darstellung*) y la generalidad absolutamente determinada del esquema de la imaginación trascendental (*Vorstellung*) con que el autor habría representado o exhibido la intuición sensible al original concepto «a priori» del intelecto en un juicio «determinante» anterior:

El Juicio, en general es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular [...] es *determinante*. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el Juicio es solamente *reflexionante*²⁰.

La imposibilidad de reducir la particularidad dada del texto a la universalidad de un significado (que, subsumiéndolo en cuanto singular, determinaría necesariamente su sentido «propio» como transcendentalmente constituido por el autor en el juicio lógico consiguiente a la intuición originaria de la que él mismo sería sujeto) convierte a la lectura, como a toda experiencia estética, en un juicio «reflexionante». Un juicio que, a falta del principio trascendental de un concepto dado «a priori» al intelecto, determina orgánicamente la particularidad de la obra mediante recurso al principio empírico de la analogía subjetiva: una obra es juzgada bella gracias al consenso de una generalidad de receptores con respecto a su grado de fidelidad en la reproducción de la teleología formal de la naturaleza en ella representada:

Intelecto e imaginación se ponen recíprocamente de acuerdo sólo en la reflexión a fin de llevar a cabo su actividad y el objeto se percibe como finalizado, solamente mediante el juicio, con lo que la finalidad misma es tan sólo considerada en cuanto subjetiva²¹.

Juicio que, al «reflejar» una operación imaginante o desrealizante (el «yo-uno» o la «estructura formal del representar», según Heidegger), critica o «deconstruye» la transcendentalidad substantiva del sujeto en la representación, la «unidad cognoscitiva del intelecto» que ya Kant caracterizaba como un mero «agregado contingente»²².

²⁰ Manuel KANT: *Crítica del Juicio*, trad. de M. García Morente (Madrid, Espasa Calpe, 2.ª ed., 1981), p. 78.

²¹ Inmanuel KANT: *Primera Versión de la Introducción a la Crítica del Juicio* (Frankfurt, Suhrkamp, 1979), p. 34.

²² Inmanuel KANT: *Crítica de la razón pura*, 2.ª ed., p. 673.

La reflexión no se ocupa de los objetos mismos para recibir directamente de ellos los conceptos, sino que es el estado del psiquismo en el que nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos. Es la conciencia de la relación que existe entre representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento. Sólo a través de esta conciencia pueden determinarse completamente sus relaciones mutuas²³.

V

Tanto la hermenéutica romántica, de raíz kantiana, como la heideggeriana posterior, intentan determinar empíricamente la particularidad del texto por medio del principio de la transcendentalidad del sentido en la interpretación misma: como comunicación intersubjetiva en el primero de los casos (la generalidad de la empatía del lector con el autor, o bien la del acuerdo entre los múltiples receptores)²⁴, y en el segundo como posibilidad de desarrollo del proyecto existencial de comprender:

En cuanto comprender, el «ser ahí» proyecta su ser sobre posibilidades. Este comprensor «ser relativamente a posibilidades» es él mismo, por obra de la repercusión de las posibilidades en cuanto abiertas sobre el «ser ahí», un «poder ser». El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo llamamos «interpretación» (ST, 165-166).

Con lo cual la transcendentalidad del sentido se desplaza desde la obra hasta la continuidad progresiva entre los textos críticos: la pretendida comprensión de la obra mediante la relación con su origen ya no es un objetivo a perseguir inmediatamente en cada acto hermenéutico, sino que pasa por su aplazamiento constante producido por las sucesivas interpretaciones: la comprensión se convierte en una Idea en el sentido kantiano de la palabra; en un proyecto metódico o ideal inalcanzable que regula la experiencia crítica en cuanto proceso de aproximación indefinida.

La deconstrucción, por el contrario, considera indeterminable la particularidad del texto, debido a la no-transcendentalidad del sentido en la irreconciliable disparidad de las interpretaciones. A causa de lo que Derrida

²³ Inmanuel KANT: *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas (Madrid: Alfaguara, 1978), p. 276.

²⁴ KANT: *Crítica del Juicio*, p. 112: «Pero aquí la universalidad se toma sólo comparativamente, y aquí tan sólo reglas *generales* (como son todas las empíricas) y no *universales*, siendo, sin embargo, estas últimas las que el juicio de gusto sobre lo bello requiere y pretende alcanzar. Es un juicio en relación con la sociabilidad, en cuanto ésta descansa en reglas empíricas.»

denomina la «energía diseminativa» de la escritura (la posibilidad de desplazamiento ilimitado del sentido, inscrito en la fijeza de su trazado en la sustancia gráfica, a una multiplicidad de contextos diferentes de la supuesta «escena de la escritura» originaria), el texto frustra todo intento de comprensión con su persistente retoricidad irónica, que hace que para el lector su enunciado no coincida nunca con lo que quiso decir el autor:

Ni siquiera hacen falta comillas para suponer que no es de cabo a rabo «de él», como se dice. Su mera legibilidad basta para expropiarlo. El autor [Nietzsche] aún no ha podido disponer de un código más o menos secreto que, para él o para algún cómplice desconocido, podía dar sentido a este enunciado. No lo sabemos nunca. Al menos cabe la posibilidad de que no lo sepamos nunca, y esta posibilidad, esta impotencia hay que tenerlas en cuenta. Esta cuenta está marcada en la *restancia* [«persistencia», «fijeza»] de este no-fragmento como traza; lo sustrae a toda pregunta hermenéutica segura de su horizonte²⁵.

Retoricidad irónica del texto que, sustrayéndose siempre a la comprensión, convierte a cada nuevo acto hermenéutico en una profundización de la absoluta diferencia que lo separa de su origen:

Escribir quiere decir injertar [...] El decir de la cosa es devuelto a su ser injertado. El injerto no sobreviene a lo propio de la cosa. No hay más cosa que texto original [...] Cada texto injertado continúa irradiando hacia el lugar de su arranque, lo transforma así al afectar al nuevo terreno²⁶.

La aplicación de la noción de «ironía» a su experiencia del texto convierte a la deconstrucción en heredera de los planteamientos más radicales de la estética literaria del romanticismo del grupo de Jena²⁷, los cuales la concebían como una infinita negatividad absoluta ejercida sobre la experiencia y llevada a cabo mediante la crítica de la trascendencia de lo ideal sobre lo real a base de separar a ambos en la representación, disolviendo la subjetividad del primero en la discontinuidad con que lo afecta el segundo.

Y esta ironía se manifestaba en la obra en cuanto impotencia del «yo»: como la diferencia irreconciliable entre el producto y el productor; como la

²⁵ Jacques DERRIDA: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. de M. Arranz Lázaro (Valencia: Pre-Textos, 1981), p. 86.

²⁶ J. DERRIDA: *La Diseminación*, pp. 533-534.

²⁷ Punto de contacto explícito en las numerosas referencias de Paul de Man a los escritos de F. Schlegel, bien directamente, bien a través de W. Benjamin. Derrida, por su parte, tiene muy en cuenta a Novalis en *La Diseminación*, incluso en relación a su influencia sobre Mallarmé. Dos de los más destacados seguidores de Derrida, Ph. Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy, han sido en gran parte responsables del reciente interés despertado en Francia por el grupo de Jena; gracias a su estudio-antología *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand* (Paris, Seuil, 1978).

presentación en la obra misma de la distancia infinita que separa a una idea (el proyecto intencionado) de un hecho (el resultado de su realización)²⁸:

En la fuente imaginaria de ficción el yo humano ha experimentado el vacío dentro de sí, y la ficción inventada, lejos de llenar el vacío, se afirma como pura nada, *nuestra* nada una y otra vez formulada por un sujeto que es el agente de su propia inestabilidad (BI, 19).

La experiencia de la ironía del texto adquiere así un máximo de positividad, hasta el punto de llegar a convertir la lectura en un ejercicio de aquel «olvido activo» propugnado por Nietzsche: «El análisis de la proveniencia genealógica permite la disociación del Yo, haciendo pulular, en los lugares y escenarios de su síntesis vacía, una profusión de acontecimientos ahora perdidos»²⁹.

Pues, la suspensión irónica operada por el texto, al impedir su comprensión en cuanto figura del autor (en la evocación o actualización de la identidad del presente-pasado originario por él pre-figurado o proyectado en la propiedad del sentido), permite al lector, en cambio, el reconocimiento aplazado, bajo especie de olvido, de la diferencia absoluta del acontecimiento, de la que, por haber afectado al sujeto, éste no pudo apropiarse expresivamente durante el pasado puro, no-originario, de la escritura: «La proveniencia genealógica permite también recobrar bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de los acontecimientos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) se han formado»³⁰.

VI

Paul de Man engloba bajo la denominación de «alegoría» el carácter no metódico (no exhaustivo) que a toda lectura le impone la fuerza retórica o

²⁸ En el fragmento 238 del *Athenäum* se puede leer: «Hay una poesía toda ella ocupada de la relación de lo ideal y de lo real, y que por analogía con la terminología filosófica debería ser llamada poesía transcendental. Comienza como sátira con la diferencia absoluta de lo ideal y de lo real [...] Pero, así como no se daría apenas importancia a una filosofía transcendental que no fuese crítica, que no presentara, junto con el producto, también el elemento productor [...] [tal poesía transcendental] debería también presentarse a sí misma en cada una de sus presentaciones [Darstellungen], y ser en general al mismo tiempo poesía y poesía de la poesía.»

²⁹ M. FOUCAULT: «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», pp. 151-152.

³⁰ M. FOUCAULT: «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», p. 152. Este mismo efecto irónico de incremento de sentido por su inscripción en el texto también lo explica Derrida en DG, 86: «Esta pasividad es también la relación con un pasado, con un allí-desde-siempre al que ninguna reactivación del origen podría dominar plenamente y despertar a la presencia. Esta imposibilidad de reanimar absolutamente la evidencia de una presencia originaria nos remite entonces a un pasado absoluto. Esto es lo que nos autoriza a llamar *huella* ("traza") a aquello que no se deja resumir en la simplicidad de un presente.»

efecto irónico del texto que, empujando al descubrimiento sucesivo de nuevas diferencias, suspende el proceso metafórico de apropiación de la obra dentro de un horizonte de sentido siempre relativo al origen:

«El paradigma de todos los textos consiste en una figura (o un sistema de figuras) y en su deconstrucción [...] Las alegorías son siempre alegorías de la metáfora, y en cuanto tales, son siempre alegorías de la imposibilidad de leer —una frase en la que el mismo genitivo «de» tiene que ser leído como una metáfora (AR, 205).

De Man comienza a usar desde muy pronto en su producción crítica la noción de «alegoría», motivado (según él mismo reconoce en BI, 31) por la lectura de W. Benjamin. Con lo cual se suma a los intentos de este escritor de actualizar el debate producido en el campo de la estética literaria del romanticismo alemán en torno a la oposición símbolo/alegoría, oposición jerárquica que Benjamin intentó subvertir en favor de la segunda en su libro *El origen del drama barroco alemán*.

La exaltación romántica del símbolo se debía a que éste permitía eliminar completamente la deriva temporal que el sentido sufre en la materialidad del signo. Según la conocida fórmula de Goethe³¹, en el símbolo la particularidad de la representación expresa instantáneamente (sin necesidad de pasar por la universalidad del sentido) la particularidad de una intuición; mientras que la alegoría peca de redundante, ya que multiplica innecesariamente la universalidad del sentido al repetirlo en la particularidad de los significantes:

En el mundo del símbolo sería posible para la imagen coincidir con la substancia, ya que la substancia y su representación no difieren en esencia sino sólo en extensión: son parte y todo del mismo conjunto de categorías. Su relación es de simultaneidad, la cual es realmente de carácter espacial; y en la cual la intervención del tiempo es tan sólo un asunto contingente; mientras que en el mundo de la alegoría, el tiempo es la categoría constitutiva originaria (BI, 207).

W. Benjamin reivindica la alegoría frente al símbolo, valiéndose de un análisis del funcionamiento que opone a ambos en relación a sus respectivas procedencias. Según Benjamin, el símbolo es un procedimiento estético, secular, pero que refleja en su constitución el modelo de la revelación reli-

³¹ GOETHE: *Sämtliche Werke*, Jubiläums-Ausgabe 1 Bd. 38: *Schriften zur Literatur*, 3 (*Maximen und Reflexionen*); p. 261: «Hay una gran diferencia entre que el escritor busque lo general en lo particular o que perciba en lo particular lo general. De aquel modo surge la alegoría, donde lo particular tan sólo cuenta como ilustración, como ejemplo de lo general; en cambio, este otro modo corresponde a la naturaleza propia de la poesía: expresa algo particular sin pensar en lo general ni referirse a ello. Quien capta vivo este particular, obtiene con ello al mismo tiempo lo general, sin darse cuenta, o sólo más tarde.»

giosa: el receptor es gratificado con la originalidad de una presencia total que, saturado momentáneamente la representación (de un modo inexplicable) con el absoluto de un sentido transcendental, lo emancipa de la necesidad de significar ulteriormente.

La alegoría, en cambio, es un procedimiento doctrinal, religioso, pero condicionado por las limitaciones humanas y que, por tanto, se ha prestado históricamente a la secularización: en él el sentido transcendental de la presencia originaria permanece siempre indescifrable en su figuración anagógica en la escritura y sólo puede ser desentrañado parcial y negativamente: mediante el reconocimiento de la inadecuación de la interpretación previa, que pide ser rectificada por otra nueva:

La interpretación alegórica misma es también necesariamente de naturaleza histórica, aun cuando desplace el texto de otro periodo a su propio horizonte histórico, al dotar al texto de un índice histórico que no corresponde a su origen, sino a su interpretación. De este modo la historia también es rastreable dentro de la actividad alegórica³².

De ahí que para de Man la alegoría ilustre la imposibilidad de leer (exhaustivamente) un texto: la imposibilidad de reducir la ironía con que la escritura simula figurar un sentido, a la simplicidad del origen del que cada nueva lectura pretende convertirla en metáfora:

Resulta necesario, caso de haber alegoría, que el signo alegórico se refiera a otro signo que lo precede. El significado constituido por el signo alegórico puede entonces sólo consistir en la *repetición* (en el sentido kierkegaardiano de la palabra) de un previo signo con el que nunca puede coincidir, ya que pertenece a la esencia de este signo previo ser pura anterioridad (BI, 207).

³² Peter SZONDI: *Einführung in die literarische Hermeneutik* (Frankfurt, Suhrkamp, 1975), pp. 22-23.