

LA METÁFORA CIEGA. EL ACONTECIMIENTO DEL LENGUAJE EN LA POSTMODERNIDAD

Miriam Sánchez Moreiras

Universidad de Santiago de Compostela

"(...) Porque, si los modelos genéticos son tan sólo un ejemplo entre otros de mistificación retórica y si la relación entre el significado figurado y el significado propio de una metáfora es concebida, como ocurre en este texto, en términos genéticos, entonces la metáfora se convierte en una metonimia ciega (...) (P. de Man, 1979)

El presente trabajo arranca de las reflexiones que sobre el estatuto de la metáfora y la metonimia realizó Paul de Man en varios momentos de *Alegorías de la lectura* (1979). Su concepción de la metáfora (y la sinécdoque) como una figura de necesidad, culminación de un pensamiento sobre la metáfora que se remonta a la *metáfora original* que funda el Génesis (el Logos es una metáfora), opuesta a la figura de contingencia metonímica, estrategia fatal que en la deconstrucción pone en marcha la *différance* (el Grama¹ es una metonimia), será objeto de revisión por nuestra parte. Frente a ésta, la formulación de la metáfora como figura del azar, a través de la potenciación de la diferencia que actúa en ella y por la que se convierte en la figura temporal por excelencia (del tiempo concebido como discontinuidad, de la diferencia como condición de igualdad), permitirá descubrir la identidad metonímica común al logos y al grama y, a partir de tal desenmascaramiento, afirmar la existencia del significado, que se hace posible una vez que la palabra es concebida metafóricamente, como *tropo*. Es así como, invirtiendo la expresión demaniana, la metonimia se transforma en una *metáfora ciega*.

Trabajaremos, pues, con tres propuestas de palabra: logos, grama y tropo, susceptibles de revisión contra el telón de fondo del discurso deconstruccionista en que aparecen formuladas.

1.- Sigo a Cristina de Peretti y Paco Vidarte (1998) en la utilización de la forma *grama* y *foné* (en vez de *gramma* y *phoné*).

El *logos* presenta una doble faz, que recoge el término logofonocentrismo acuñado por Derrida (1972). En tanto *logos*, resulta el privilegiado vehículo de expresión del pensamiento filosófico desde sus inicios, de ahí que también pueda ser denominado *ratio* (como aquí hacemos nosotros) en clara alusión a su naturaleza eminentemente conceptual; la *foné* señala el aspecto más orgánico del *logos*, como conciencia que se establece por medio de la voz, por la que el lenguaje se vuelve *auto-afección* (un *querer-oírse-hablar*) denunciada por Derrida tanto en Saussure como en Mallarmé.

El *grama*, la palabra contemplada en su aspecto de inscripción (*grafema*), que en el discurso de Derrida desempeña el papel de unidad de la *gramatología* o ciencia general de la escritura (J. Derrida, 1972), viene a ser una versión de la más general *lexis* (P. Silver, 1985). La *lexis* hace referencia a la visión de la palabra en tanto elemento de una estructura, una gramática (que en Derrida se convierte en gramatología), cuyo valor viene dado por las relaciones que mantiene con los otros miembros del sistema. Dichas relaciones terminarán derivando en los reenvíos significantes de una estructura descentrada.

Por su parte el *tropo*, la palabra que en la teoría demaniana resulta de abordar el lenguaje en su dimensión tropológica (P. de Man, 1979, 1986), nos servirá para, poniendo en evidencia las ambigüedades que presenta en el discurso de Paul de Man (el acercamiento y el alejamiento del tropo respecto del grama), llevar a cabo nuestra propia formulación de la palabra, la cual deja de ser concebida metonímicamente para convertirse en metáfora y, a partir de ahí, en palabra significativa. Por el tropo se hace posible el acontecimiento del lenguaje en la postmodernidad.

I

La *muerte de Dios* proclamada por Nietzsche a finales del siglo XIX supuso el derrumbamiento de uno de los pilares básicos en la constitución del sujeto y en su preservación como sujeto, esto es como *unidad* a imagen y semejanza de la *Unidad* (llámese Dios o Razón). A ella hay que sumarle otros dos grandes acontecimientos que pondrán igualmente en peligro el concepto de sujeto. Estos son: el descubrimiento del *inconsciente* por parte de Freud y el estado de *alienación* desarrollado por la filosofía materialista de Karl Marx. Su radicalización conducirá a la *muerte del hombre* anunciada por el *simulacro*, a la sustitución del sujeto por el objeto, del *deseo* por la *seducción*, ya efectiva para Baudrillard (1989) a las puertas del siglo XXI.

En el plano tropológico, *la muerte de Dios* se realiza mediante la eliminación de la metáfora original, genética (del Génesis): *el hombre es imagen de Dios*, pues ha sido creado a su imagen y semejanza; metáfora que se extiende a la palabra, que deviene *palabra encarnada* o *palabra de presencia* (*logos*: aquella palabra que refleja la realidad y, dando un paso más, la sustituye, está en lugar de ella). Quedan, pues, dos opciones: reinterpretar la metáfora o sustituir la metáfora por la metonimia.

La reinterpretación de la metáfora supone marcar las distancias con la metáfora original, que se descubre como metonimia (y como doble metonimia): la que se establece entre el *autor* y su *obra*, al ser el hombre creado por Dios, y entre el *modelo* y la *copia*, al ser el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Ello nos lleva también a considerar una metonimia el *logos* y el principio mimético que lo rige, ya que la analogía que se establece entre los términos (entre el concepto o imagen mental y el referente) es una analogía por contigüidad, forman parte del mismo orden de cosas, ya sea interpretada esta analogía como una relación causal o sinecdótica, y lo que resulta de esa relación no es una nueva realidad posible por la producción de un nuevo significado, sino la confirmación de la ya existente por la fusión de los términos, que conduce hacia la totalización. En consecuencia, la otra opción, la sustitución de la metáfora, conce-

bida como metáfora original, por la metonimia (Derrida habla de "la retirada de la metáfora" (J. Derrida, 1987)), se convierte en una falsa sustitución: lo que se sustituye, en realidad, es un tipo de metonimia por otro, pues su estrategia y su finalidad (la totalización) siguen siendo las mismas.

La nueva metáfora actúa transformando los dos términos que se ponen en relación en tres, siendo el tercer miembro el punto de *complejidad* (el significado) que señala la apertura e inestabilidad de un sistema que tiende hacia la multiplicación. La metonimia, por el contrario, reduce los dos términos a uno, actúa por simplificación. Y ello es así porque mientras la relación que se establece entre los dos términos de una metáfora es *casual*, *azarosa*, entre los términos de una metonimia la relación es de *causalidad* o *necesidad*. El modo de funcionar de la casualidad, que es el modo de funcionar de la metáfora, es la multiplicación (el *dos* se transforma en *tres...* hasta el *infinito*), mientras que el modo de funcionar de la metonimia es la reducción (el *dos* se transforma en *uno*). La multiplicación metafórica asegura el *dos*, lo confirma al multiplicarlo (lenguaje y referente, palabra y cosa), en cambio, la simplificación efectuada por la metonimia significa la negación del *dos* y, en consecuencia, la negación del lenguaje y de la realidad, que tanto el logos como el grama llevan a cabo. A la luz de las reflexiones de Jean Baudrillard (1978, 1983) y Alain Badiou (1992, 1995), la metáfora aparecería como la figura del *amor* mientras que la metonimia sería la figura del *sexo*, que, según Baudrillard, termina derivando en lo *pornográfico* (el simulacro del amor).

En "L'amour et sa numéricité: Un, Deux, l'Infini" (A. Badiou, 1992: 26-33), Badiou reflexiona sobre el concepto de amor en la obra de Beckett. Con Beckett el amor se origina en el *encuentro*, no en el destino sino en el azar del encuentro que funda el *Dos* (de la *diferencia* sexual). Se aparta, así, del amor romántico, que significa la fusión de los amantes en uno, y señala el paso del *Uno original* al *Infinito* de los seres y la experiencia (el paso de la metonimia a la metáfora), hasta alcanzar su máxima realización con la *separación* de los amantes, la mayor prueba de amor. El amor que presenta Badiou tiene, se puede comprobar, muchas semejanzas con la forma de funcionar de la metáfora, lo que convierte a la metáfora, y al tropo en tanto palabra metafórica (de la diferencia, del azar), en la palabra del amor por excelencia.

De lo que se trata es de descubrir en la definición de la metáfora un elemento obvio pero *obviado*: la *diferencia* que existe entre los términos que la metáfora pone en relación, pues el efecto metafórico se mantiene sólo mientras se mantenga la diferencia entre sus dos constituyentes, mientras se mantenga el *Dos* que lleva al *Infinito*. La que asegura la metáfora es, pues, la diferencia. El mantenimiento de la diferencia en la metáfora evita la confusión de la equivalencia (el signo equivale a la cosa, por lo tanto, el signo es la cosa) que realiza el *logos*, asegurando la escisión entre lenguaje y realidad, la tensión dentro-fuera, propia del tropo. La semejanza metafórica reafirma la diferencia, frente a la semejanza metonímica que conduce a la indiferencia; acerca dos órdenes distintos pero no los confunde, sino que crea uno nuevo significativo que actúa como puente, tensión entre los dos órdenes, entre el lenguaje y la realidad, entre dentro y fuera. Este orden, el del significado (metafórico), toma la forma de un acontecimiento, el cual señala lo desconocido (lo significa) pero no lo descubre (no lo hace presente), es una apertura.

En el capítulo "Glosa sobre la resistencia" del libro de Lyotard *La posmodernidad (explicada a los niños)* (J. F. Lyotard, 1986: 101-112), el *acontecimiento*, estrechamente relacionado con la *escritura* y el *amor*, se presenta como la única solución válida al totalitarismo que amenaza la modernidad, y que en el libro es ejemplificado con la obra de Orwell *1984*. Este totalitarismo se extiende a la lengua, transformada, bajo su dominio, en "Novlengua", lengua de la comunicación, de "integridad" y "unidad", una lengua controlada y, a su vez, controladora, ya que sólo dice "lo que ella ya sabe decir". Frente a la Novlengua, la escritura (con el amor) se alza contra el totalitarismo, pues en ella tiene lugar esa "contingencia incontrolable" del acontecimiento, de lo singular, lo que viene de fuera y desestabiliza y, por tanto, no admite control. La escritura concebi-

da como acontecimiento (el del significado) sólo es posible para Lyotard desde el reconocimiento de la escisión, de la "herida" que "da entrada a un mundo desconocido, pero nunca hace conocer ese mundo", pues "la iniciación no inicia en nada; comienza tan sólo". Es la escritura como puente o tensión hacia lo desconocido, como frontera, que se opone a la noción derridiana de escritura al demostrar la capacidad del lenguaje para significar la realidad (con todo lo que el término significar –y significado– supone de sospecha, imprecisión, inestabilidad, ambigüedad, contradicción, precariedad, catástrofe), siendo el significado así presentado el que asegura el conocimiento en la postmodernidad. El significado metafórico (tropológico) no es un simulacro, no está en lugar de nada, no sustituye nada, como hacen el significado lógico y el gramatológico, porque tiene valor por sí mismo, porque es una realidad autónoma, producto del deseo (de un sujeto), no de la seducción (de un objeto). La metáfora, como apertura hacia lo desconocido, produce una nueva realidad.

La metáfora propuesta como alternativa a la metáfora original es la figura del conocimiento, de la innovación, de la producción (de la multiplicación) y asegura, al igual que el amor que analiza Badiou en la obra de Beckett, el *dos* generador del significado, la diferencia entre los dos órdenes a partir de su puesta en relación. La semejanza metafórica no es semejanza entre el término A y el término B que permite transformar uno en otro, continuar uno en otro, *llevar dentro lo que está fuera* (logos-foné) o *llevar fuera lo que está dentro* (lexis-grama), como hace la metonimia, sino *principio de semejanza* (diferencia), falla, escisión, herida que *da entrada a un mundo desconocido, pero nunca hace conocer ese mundo*. La metáfora crea porque crea un *otro*, una diferencia; de este modo la metáfora es creación. La metonimia, planteada entre términos pertenecientes al mismo orden, sólo se repite a sí misma en su reflejo inútil y saturado; no crea, o sólo crea simulacros, repeticiones de sí misma. Su creación, en realidad, es una simulación de creación. Con la metonimia no hay dentro o fuera, pues el principio por el que se rige no es la escisión sino la contigüidad sobre la que planea el peligro de la *inercia*. No se mueve entre lo que está dentro y lo que está fuera, arriba y abajo, no posee la verticalidad trascendente de la metáfora sino la horizontalidad de la continuidad. Mientras la metáfora es figura productora de conocimiento por su situación en el borde, la metonimia, instalada en el narcisismo de lo *uno*, sólo produce desconocimiento, designificación, sistematización estéril y solipsista del conocimiento. Y ya sabemos de la virtualidad, hiperrealidad, del sistema descentrado postmoderno, que ya no funciona como sistema, que deviene sistema superfluo una vez que no queda nada por sistematizar, sólo mera *excrecencia*. Estos términos: *excrecencia*, *saturación*, *inercia*, *contigüidad* (y más: *potencialidad*, *obscenidad*, *redundancia*) los utiliza Baudrillard en *Las estrategias fatales* (J. Baudrillard, 1983) para dar cuenta del fenómeno de la postmodernidad (para Baudrillard la *transmodernidad*, cuyo prefijo señala el paso fácil, el *tráns*-ito, que conduce a la inercia a la que la modernidad ha llegado), y todos ellos remiten a la misma figura de la metonimia, la *estrategia fatal* de la postmodernidad, su *principio del Mal*.

Si la palabra concebida como logos es una figura de metonimia al *llevar dentro lo que está fuera*, que es en lo que consiste la teoría del reflejo en que se basa, por la que el concepto logra sustancializar o materializar la realidad en la palabra, esto es, llevarla dentro, haciendo de la palabra una palabra de presencia (concepción que tiene su máxima realización en la teoría platónica de las ideas y que el racionalismo continuará al proclamar la hegemonía absoluta de la razón), el simulacro (lexis o grama) también es figura de metonimia porque *lleva fuera lo que está dentro*, porque considera el mundo un texto, porque toda realidad sólo es lenguaje, sólo diferencia, vacío, juego, y la palabra ausencia. Pero en el simulacro la diferencia no es diferencia temporal, que es la diferencia que se establece entre signo y objeto, diferencia productiva que genera el significado, sino diferencia espacial, que tiene lugar entre los signos de un sistema, diferencia estéril que sólo produce el vacío y que culmina en la *différance* formulada por Derrida: una indiferencia.

Son los dos extremos de la metonimia: contigüidad (unidad) por analogía y contigüidad (unidad) por diferencia, reflejo por analogía y reflejo por diferencia (que es la *mise en abyme* espe-

cular) *metamorfosis* y *metástasis*². El simulacro teorizado por Baudrillard constata que la diferencia deconstructiva, la *différance*, generadora de un estado de *suspensión* del que no es posible arrancar, o sólo como intento frustrado, como continuos balanceos hacia atrás y hacia adelante que terminan por volver al punto de partida, acaba derivando en un estado de *inercia* por agotamiento. El desplazamiento infinito de la *différance* queda exhausto, inerte, congelado en el *éxtasis de la indiferenciación*. Con ello queda claro que las categorías claves de la deconstrucción no pueden escapar a la estrategia fatal de la metonimia: la suspensión se vuelve inercia y la diferencia, indiferencia. El planteamiento negativo (espacial) de la contradicción que la deconstrucción lleva a cabo la convierte en una figura de metonimia ya que supone la negación de la contradicción: la contradicción es negativa y se niega como contradicción (la diferencia se vuelve indiferencia y el *dos uno*). La contradicción planteada como afirmación, como una noción temporal, es la propia de la metáfora y supone la afirmación de la contradicción: la contradicción es afirmativa y se afirma como contradicción, como *dos (...infinito)*.

A partir de la conciencia de la escisión entre lenguaje y realidad, signo y objeto, una vez que el logos ha revelado su trampa, se nos ofrecen dos salidas. Una (metonímica) es la transformación de ese dos que asegura la escisión entre lenguaje y realidad nuevamente en uno, pues con la lexis la realidad queda reducida a texto. La otra (metafórica) significa convertir el dos en un tres (...infinito) a través de la multiplicación que reafirma la diferencia entre lenguaje y realidad, esto es, el significado.

En *Alegorías de la lectura* Paul de Man (1979) trata la cuestión del tropo en escritores como Proust, Nietzsche o Rousseau. Las reflexiones demanianas sobre el tropo resultan especialmente interesantes, ya que la puesta en evidencia de la falacia sobre la que se fundan nos permitirá formular nuestro propio concepto de tropo. Observa de Man cómo la metáfora y metonimia le sirven a Nietzsche para deconstruir la capacidad de conocimiento de la conciencia fenomenológica, siendo la metonimia el tropo principal surgido de la deconstrucción de la metáfora, a la que de Man llama *metonimia ciega*. Como otros análisis deconstructivos se llega a una especie de suspensión que constata la imposibilidad de conocer, y que origina la contradicción negativamente formulada. Pero la metáfora es deconstruida por de Man a costa de considerar como metáforas figuras que hasta entonces eran tenidas por metonimias, un cambio de denominación que para nosotros no está en absoluto justificado. Es lo que sucede con la *metalepsis* (el intercambio o sustitución de la causa por el efecto) y con la *sinécdoque*. Tras analizar la deconstrucción retórica a la que Nietzsche somete las nociones de sujeto y conciencia fenomenológicos haciéndolos derivar de la variante metonímica *metalepsis*, de Man se vuelve sobre la deconstrucción nietzscheana del pensamiento como acto, con lo que conlleva de desautorización de la metafísica, utilizando otra variante metonímica, la *sinécdoque* (P. de Man, 1979: 153-156):

La deconstrucción del pensamiento como acto tiene también una estructura retórica diferente de la de la conciencia: no está basada en una *metalepsis* sino en una *sinécdoque*: "pensar", tal como lo conciben los epistemólogos (*ansetzen*) simplemente no tiene lugar; se trata de una ficción bastante arbitraria, a la que se llega por la singularización de un elemento del proceso y la eliminación del resto, una disposición artificial diseñada con el propósito de conseguir inteligibilidad". Mientras que el sujeto es el resultado de una inversión no garantizada de la causa y el efecto, la ilusión del pensamiento como acción es, en cambio, el resultado de una totalización igualmente ilegítima de la parte con respecto al todo (...)

(...) en Nietzsche, la crítica de la metafísica puede ser descrita como la deconstrucción de la ilusión de que el lenguaje de la verdad (*episteme*) podía ser reemplazado por un lenguaje de la persuasión (*doxa*). Aquello

2.- "De todos modos, el psicoanálisis sólo tiene algo que decir en el campo de la metáfora, que es el de un orden simbólico. No tiene nada que decir en un orden diferente, ni en el de la metamorfosis, ni, en el otro extremo, en el de la metástasis" (J. Baudrillard, 1983: 34). Este "orden diferente" al de la metáfora es el de la metonimia, es el orden del simulacro formulado como logos ("metamorfosis") o como grama ("metástasis").

que parece conducir a una prioridad establecida del *setzen* sobre el *erkennen*, del lenguaje como acción sobre el lenguaje como verdad, nunca alcanza del todo su objetivo. Pasa por arriba o por abajo y, al hacerlo, revela que el blanco que hacía rato se pensaba que había sido eliminado no ha sido más que desplazado. La *episteme* difícilmente podía haber sido restaurada o haber quedado intacta, gozando de su gloria anterior, pero, sin embargo, tampoco ha sido eliminada de manera definitiva. La diferenciación entre el lenguaje performativo y constativo (que anticipa Nietzsche) es indecidible; la deconstrucción que conduce de un modelo al otro es irreversible, pero siempre queda en suspenso, sin que importe con cuánta frecuencia se la repita (...)

(...) Porque esta deconstrucción parece acabar en una reafirmación de la función activa y performativa del lenguaje y rehabilita la persuasión como el resultado final de la deconstrucción del discurso figurado. Esto permitiría la tranquilizadora convicción de que es legítimo hacer cualquier cosa con las palabras siempre que sepamos que una mente rigurosa, plenamente consciente del poder equívoco de los tropos, es la que lleva las riendas. Con todo, si ocurre que esta misma mente ni siquiera sabe si está haciendo algo o no, entonces es que hay fundamentos considerables para sospechar que no sabe qué es lo que está haciendo (...). Considerada como persuasión la retórica es performativa, pero, cuando se la considera como sistema de tropos, deconstruye su propia realización (*performance*). La retórica es un *texto* en la medida en que permite dos puntos de vista incompatibles, mutuamente autodestructivos, y, por lo tanto, plantea un obstáculo insuperable para cualquier lectura o para cualquier comprensión. La aporía entre el lenguaje performativo y el constativo es tan sólo una versión de la aporía que se plantea entre tropo y persuasión que al mismo tiempo genera retórica y la paraliza, dando así lugar a la aparición de una historia.

Este texto gira en torno a una oposición fundamental, la que se establece para Nietzsche, según de Man, entre tropo y persuasión, o bien: entre lenguaje constativo y lenguaje performativo, entre el lenguaje de la verdad y el lenguaje de la acción, entre *episteme* y *doxa*. Esta oposición toma la forma de una aporía, de una imposibilidad, cuyos términos se destruyen (se deconstruyen) mutuamente; el resultado no es otro que el conocido *balanceo* deconstruccionista de la suspensión y eso, porque la diferencia entre ambos términos se vuelve "indecidible". Llegados a este punto la lectura, la comprensión resulta problemática por el "obstáculo insuperable" de la contradicción. Sin embargo, tal contradicción no puede evitar la aparición de una "historia", esto es, de un(os) significado(os), que ahora ya no dibuja una figura continua (continuidad o linealidad de la historia decimonónica asentada sobre la hegemonía de la *ratio*, del *logos* en tanto *ratio*, causalidad) sino discontinua, más cercana entonces a la lectura que Kundera (1984) hace del concepto nietzscheano del *eterno retorno*: como la posibilidad de que la levedad adquiriera peso, esto es, de que los actos en apariencia efímeros cobren a través de la repetición (concebida como celebración de la diferencia y del tiempo) una dimensión ética y se conviertan así en actos responsables. El círculo cerrado del ciclo natural se abre, ya no se continúa a sí mismo, como sí mismo, deja de ser círculo para ser otra cosa. La línea deja de ser línea para ser otra cosa. Inexplicablemente, la suspensión deconstructiva que sólo genera repetición, desplazamiento infinito, inercia, y, al final, hegemonía de la *lexis* (y abolición de la historia) produce significado (e historia) porque, precisamente, el obstáculo insuperable de la contradicción no lo es cuando ésta pasa a funcionar como un concepto temporal.

La historia que surge de la actividad de la palabra es una *modificación*, es el resultado de una formalización, un cambio (una temporalización, una interpretación), pero no la produce el enfrentamiento señalado por de Man entre lenguaje constativo y lenguaje performativo, un enfrentamiento que de diferentes formas (*ausencia-presencia*, *lexis-logos*, *silencio como vacío-silencio como plenitud*) está presente en la concepción de la palabra poética, y que sólo conduce a la suspensión del significado propia de la palabra considerada en su dimensión literal o espacial, una vez que se constata que el principio rector de este enfrentamiento es la *indiferencia*, la *diferenciación indecidible* entre *logos* y *grama* (pues la imposibilidad de actualizar la diferencia transforma a ésta en una indiferencia). La historia, por el contrario, es producto de un acto de

interpretación, por el que el lenguaje se inscribe en el tiempo. La palabra, considerada, entonces, en su dimensión temporal, se vuelve palabra de la diferencia, tropo o metáfora. Así, la contradicción negativa que genera la deconstrucción metonímica (la deconstrucción de la metáfora en metonimia: metonimia ciega) y que implica la imposibilidad de significado, se convierte en la contradicción afirmativa que genera la deconstrucción metafórica (la deconstrucción de la metonimia en metáfora: metáfora ciega), una posibilidad de significado. Ese, el lenguaje del tropo, es el lenguaje con el que se expresa el superhombre nietzscheano, pero del *tropo formulado como metáfora*, no del tropo como metonimia, próximo al grama, que es el tropo que se opone a la persuasión en el texto de Man y señala su propia negación como palabra.

El conocimiento, entonces, debe ser formulado en otros términos. Es un conocimiento que nace de la contradicción y genera contradicción, que deja de tener la *tranquilidad* común al logos y al grama ("no podemos ya esperar nunca llegar a conocer en paz", anuncia Nietzsche (cfr. P. de Man, 1979: 150)), derivada de su perfección (como conocimiento perfecto y perfecto desconocimiento), para volverse abierto, inestable, cambiante. El conocimiento, ahora, es conocimiento *imperfecto*, esto es, *humano*, al ser la imperfección un rasgo inherente a la temporal condición humana, y se produce tropológicamente, como una *lectura*. El propio discurso deconstructivo de Paul de Man funciona, simultáneamente, como una lectura o crítica de otros discursos, en este caso del discurso nietzscheano, el cual adquiere un sentido distinto del original, y como una *escritura* susceptible de ser, a su vez, leída, incluso deconstructivamente leída. Nos acercamos así al *principio de identidad* y su fundamento, el *principio de no contradicción*, que rigen el conocimiento lógico, a los que de Man, siguiendo a Nietzsche, deconstruye al comienzo de "Retórica de la persuasión". Como explica aquí de Man, el error fundacional de la lógica radica en el hecho de establecer el principio de identidad a partir del principio de no contradicción al que le conduce su confianza en el lenguaje. Pero, como sabemos, A no es igual a A (empezando porque A (signo) no es igual a A (objeto)). La lógica cae en la trampa del lenguaje (P. de Man, 1979: 146-147):

El poder de convicción del principio de identidad se debe a una sustitución analógica, metafórica, de la sensación de las cosas por el conocimiento de los entes. Una propiedad contingente de los entes (el hecho de que, en tanto "cosa", pueden no ser accesibles a los sentidos) es, como se dice en el tratado sobre retórica de Nietzsche, "arrancado de su base" y falsamente identificado con el ente como un todo. Igual que Rousseau, Nietzsche asimila la "abstracción" engañosa del "burdo preconcepto sensualista" con la posibilidad de la conceptualización: el vínculo contingente, metonímico de la sensación (*Empfindung*) se convierte en el vínculo necesario, metafórico, del concepto: "La condena conceptual que sufre la contradicción procede de la creencia... de que el concepto no sólo designa la esencia de una cosa sino que la comprende..." El momento semiológico (*bezeichnen*), que puede ser descrito simplemente como la deconstrucción metonímica de la necesidad en contingencia, aparece con claridad en esta frase. Afirmo que, tanto para Nietzsche como para Rousseau, la conceptualización es ante todo un proceso verbal, un tropo basado en la sustitución de un modo de referencia semiótico por un modo de referencia sustancial, de la significación (*bezeichnen*) por la posesión (*fassen*).

3.- La *tranquilidad* como actitud postmoderna aparece en varios poetas de la *poética de la experiencia*, de estética realista, que surge en la literatura española en la década de los ochenta. Germán Yanke titula una antología de esta poética: *Los poetas tranquilos. Antología de la poesía realista de fin de siglo* (1996), donde realismo y tranquilidad van de la mano. Para José-Carlos Mainer el calificativo de postmoderno que se autoaplica García Montero tiene que ver con la "calma" de la que habla Juaristi (J.C. Mainer., 1998: 34); cree, además, que la "postmodernidad invocada por algunos tiende al eclecticismo, a la blandura y a la autoconplacencia" (37). La tranquilidad así presentada y el realismo como su estética nos sugieren de modo inevitable la inercia y la hiperrealidad que caracterizan a la postmodernidad que describe Baudrillard.

La deconstrucción a la que el logos (el "modo de referencia sustancial") es sometido revela su estructura retórica, metafórica dice de Man, que consiste en tomar una parte ("una propiedad contingente de los entes") por el todo (por "el ente como un todo"). Pero surge el primer problema: la estructura retórica que consiste en tomar *una parte por el todo* pertenece a la sinécdoque, figura que, junto con la metáfora y la metonimia, forma parte de los tropos de dicción, y que la mayoría de los manuales de retórica incluyen dentro de la metonimia al considerarla un tipo especial de metonimia, o bien señalan su estrecha relación con la metonimia frente a la metáfora. Para de Man, sin embargo, la sinécdoque es un tipo de metáfora. Así, en otro capítulo de *Alegorías de la lectura* ("Semiólogía y retórica") de Man define la sinécdoque como "una de las figuras extremas que crean una zona ambivalente entre la metáfora y la metonimia y que, por su naturaleza espacial, crea la ilusión de una síntesis por totalización" (P. de Man, 1979: 97). Tanto en "Semiólogía y retórica" como en "Lectura (Proust)", a raíz de la interpretación que hace de un pasaje de *En busca del tiempo perdido*, de Man defiende la legitimidad de distinguir metáfora y metonimia en términos de necesidad y contingencia (P. de Man, 1979: 28)⁴:

(...) El texto contrasta dos modos de evocar la experiencia natural del verano y afirma sin ambigüedades su preferencia por uno de estos modos: el "vínculo necesario" que une el zumbido de las moscas al estío lo convierte en un símbolo mucho más efectivo que la tonadilla oída "por azar" durante el verano. La preferencia queda expresada por medio de una distinción que corresponde a la diferencia entre metáfora y metonimia, en la medida en que el azar y la necesidad son un modo legítimo de distinguir entre la analogía y la contigüidad. La inferencia de identidad y de totalidad que es constitutiva de la metáfora falta en el contacto puramente relacional de la metonimia: un elemento de verdad interviene en el acto de confundir a Aquiles con un león, pero no interviene en el acto de confundir al Sr. Ford con un automóvil.

Para de Man lo que aproxima la sinécdoque a la metáfora es el efecto totalizador que ambas generan, esa *totalización* que caracteriza a la metáfora y que la convierte en una figura de *necesidad*, de ahí que en el texto sobre Nietzsche la sinécdoque sea considerada como metáfora ("el vínculo contingente, metonímico de la sensación (*Empfindung*) se convierte en el vínculo necesario, metafórico, del concepto"), y, un poco más adelante, el autor hablará de "la deconstrucción de la metáfora del conocimiento en forma de la metonimia de la sensación" (P. de Man, 1979: 148). Así pues, según de Man la metáfora, en cuanto establecimiento de una analogía, es una figura de necesidad y de totalidad frente a la metonimia, la contigüidad metonímica, que es la figura del azar. Llegados a este punto debemos señalar nuestro desacuerdo con semejante formulación de la metáfora y la metonimia. Precisamente la necesidad (la *causalidad*, no la casualidad) forma parte de la propia definición de la metonimia, y, con la necesidad, el fenómeno de totalización restringido para de Man a la metáfora y a la sinécdoque.

4.- En "Lecturas (Proust)" Paul de Man (1979: 79) hace referencia al mismo pasaje en términos casi idénticos: "El 'vínculo necesario' que une las moscas y el verano es natural, genético, indestructible; si bien las moscas son tan sólo una parte minúscula del acontecimiento total designado por 'verano', participan, sin embargo, de su esencia más específica y total. La sinécdoque que sustituye la parte por el todo y el todo por la parte es en realidad una metáfora lo suficientemente poderosa como para transformar la contigüidad temporal en una duración infinita: 'nacida de días bellos, renaciendo sólo con ellos conteniendo un poco de su esencia, [el zumbido de las moscas] no sólo despierta su imagen en nuestra memoria, sino que certifica también su retorno, su presencia efectiva, circundante, inmediatamente accesibles'. Comparada con esta coherencia forzosa, la contingencia de una metonimia basada tan sólo en el encuentro casual de dos entes que muy bien podrían existir uno en ausencia del otro quedaría totalmente privada de poder poético. 'Los compases de música humana (opuesto a las moscas "naturales") oídos por azar durante el verano...' pueden llegar a estimular la memoria de un modo mecánico, pero no consiguen llegar a la estabilidad totalizante de los procesos metafóricos. Si la metonimia es distinguida de la metáfora en términos de necesidad y de contingencia (interpretación del término que no es ilegítima), la metonimia es entonces, por definición, incapaz de crear vínculos genuinos, mientras que no se puede dudar, gracias a las mariposas, la resonancia de las cajas y especialmente de la "música de cámara" de las moscas, de la presencia de la luz y de la calidez de la habitación".

La relación causal, junto con la relación espacial y espacio-temporal, son los tres tipos de relaciones por contigüidad que los manuales de retórica atribuyen a la metonimia; es más, la relación causal es la que más caracteriza a la metonimia y sirve, como señala Pozuelo Yvancos en el capítulo de *Teoría del lenguaje literario* dedicado a las figuras, para diferenciarla de la sinécdoque (J. M. Pozuelo Yvancos, 1988: 190):

(...) Es casi unánime entre los autores citados en este capítulo la consideración de la sinécdoque como metonimia, porque ambas proceden lingüísticamente igual. El procedimiento es el mismo: una relación de contigüidad permite sustituir un término por otro. La retórica tradicional, como se sabe, separaba la relación causal (metonimia) de la cuantitativa (sinécdoque: el todo por la parte o viceversa). Distinguía, pues, entre dos tipos de proximidad entre los términos, pero la relación -proximidad o contigüidad es la misma y no hay base lingüística que las distinga.

La *totalización* como propiedad de la metonimia es en la *Rhétorique générale* del Grupo μ el rasgo que permite diferenciar esta figura de la metáfora, de tal modo que los dos términos de la metonimia pertenecen a la misma totalidad material. El análisis del ejemplo que se ofrece puede perfectamente aplicarse al caso del Sr. Ford y su automóvil que exponía de Man (Grupo μ , 1970: 118):

A titre d'exemple, analysons la phrase "Prenez votre César" prononcée par un magister qui propose á ses élèves continuer l'étude du *De Bello Gallico*. Le terme intermédiaire sera la totalité spatiotemporelle comprenant la vie du célèbre consul, ses amours, ses oeuvres littéraires, ses guerres, son époque, sa ville. Dans cette totalité (...) Jules et son livre sont contigus.

Con ello se evidencia que la totalidad (y la unidad como atributo del todo) es intrínseca a la metonimia, es condición ("terme intermédiaire") de contigüidad. Una contigüidad que es concedida como continuidad, deslizamiento, fusión y, por supuesto, posesión pues de otro modo (contigüidad como discontinuidad, escisión) el fenómeno metonímico no tendría lugar. Así que si la sinécdoque consiste en *tomar el todo por la parte* o *tomar la parte por el todo*, la metonimia, como aparece reflejado respecto a César y su libro (o al Sr. Ford y su automóvil), consiste en *tomar una parte (del todo) por otra parte (del todo)*. La conceptualización, definida en el texto sobre Nietzsche como un "modo de referencia sustancial" en el que el concepto no sólo designa sino que "comprende" la esencia de la cosa, la "posee", pasa a ser un fenómeno metonímico y no metafórico en contra de lo que allí se indica, que se explica por la propiedad totalizadora, unificadora, de la metonimia; el concepto se desliza hacia la cosa, es sustituido por la cosa, la posee. La concepción de la palabra como presencia, como sustancia o palabra encarnada de connotaciones místico-religiosa, esto es, el logos, es, pues, producto de una alucinación metonímica y tiene mucho que ver con una concepción panteísta de la realidad, con la intuición de la realidad como un todo, un *continuum*, y con la concepción del lenguaje como su reflejo. La teoría panteísta del reflejo en el que cada cosa refleja la totalidad (la parte por el todo) y es reflejada por la totalidad (el todo por la parte) y así se integra en ella sin fisuras, se basa, pues, en la figura de la metonimia.

Invalidado el criterio de necesidad-contingencia utilizado por de Man para distinguir la metáfora de la metonimia y, con él, el criterio de totalidad metafórica, la diferenciación de los dos tropos debe establecerse en otros términos, por ejemplo: *continuidad* (contigüidad)-*discontinuidad* (discontigüidad), *indiferencia-diferencia*, *horizontalidad-verticalidad*.

En un trabajo fundamental (R. Jakobson, 1956), Roman Jakobson sitúa a la metonimia en el plano sintagmático y a la metáfora en el plano paradigmático. La diferencia fundamental entre una y otra figura es que mientras que la metáfora origina un cambio en la significación de la palabra, que la conecta directamente con el fenómeno de la polisemia, la metonimia sólo produce una modificación en la referencia, con lo que la estructura interna del lenguaje no resulta modificada. La tesis de Jakobson servirá a Michel Le Guern como punto de partida de su obra *La metá-*

fora y la metonimia (1973), en la que confirma y deja definitivamente asentada la distinción entre ambos tropos en base a la existencia o no de cambio de significado. Así pues, frente a la unidad de la totalidad metonímica se encuentra la multiplicidad del infinito metafórico, frente a la superficialidad del plano horizontal metonímico, la profundidad del plano vertical metafórico donde el encuentro entre el concepto y la cosa tiene lugar no como continuidad sino como escisión, distanciamiento crítico, creación de un escenario (creación de la verticalidad, escisión contextual) en el que se produce el acontecimiento de la significación. Ahí radica la característica fundamental de la metáfora, el rasgo que permite oponerla a la metonimia. La analogía establecida entre entes autónomos produce significado, el dos se vuelve tres (... infinito) y, de este modo, por el significado, se afirma la escisión entre la palabra y la cosa. El significado, ni signo ni objeto, producto de la discontinuidad (de la experimentación de la discontinuidad) entre el signo y el objeto, afirma la condición polisémica del lenguaje, el cual se transforma en una estructura dinámica, abierta, susceptible de ser modificada. La analogía formulada como relación de discontinuidad o diferencia lleva a considerar la identidad ya no como una relación especular, que es una relación metonímica: la que existe entre el yo y su imagen, entre el modelo y la copia, no como totalidad (de Man habla de la "inferencia de identidad y de totalidad que es constitutiva de la metáfora") sino como espacio de apertura o advenimiento del otro, espacio de diferencia. La identidad es ahora la especulación "que hace estallar el espejo mismo" al ser más que especulación, pasaje especulativo, como señala Alberto Moreiras en su libro *Interpretación y diferencia* (A. Moreiras, 1991: 60-61):

El espejo entonces no es aquello que opone modelo y copia, no es el lugar de la mimesis siquiera para Narciso. Porque no es un lugar de oposición, sino el signo de una deuda, la región de un pasaje, todo aquello que se expresa en la barra de articulación tan precaria entre lo familiar y lo infamiliar. La acción de pasaje, al crear ella misma la fisura en la superficie especular, acaba por hacer estallar el espejo mismo. La especulación fundada tras el pasaje no es especulación entre dos entidades, aunque sean dos entidades simuladas. Es más bien una especulación sobre el abismo (...) que, lejos de establecerse en el espacio abierto por las cómodas nociones aprendidas de poesía e interpretación, de sujeto y objeto, de identidad y diferencia, las inscribe a todas dentro de sí, y por tanto no es determinable ni comprensible desde ellas.

Una vez que se identifica el vínculo metonímico (totalizante, sustancial) que une a la cosa y al concepto en el logos, podemos hallar el mismo vínculo en el "modo de referencia semiótico" del que el logos parece derivar. En "Retórica de la persuasión" el "momento semiológico", definido como el acto de designar o significar es, según de Man, situado por Nietzsche y por Rousseau antes del logos como una especie de paraíso perdido, un momento idílico anterior a la "sustitución no garantizada del conocimiento por la mera sensación" que supone el logos. El "modo de referencia semiótico" resulta ser un modo rudimentario de referencia al efectuarse a través del "burdo preconcepto sensualista", cercano, si no equivalente, a la palabra adánica por lo que conlleva de relación inmediata entre la palabra y la cosa sin la mediación del concepto. Es la palabra no conceptual, preconceptual, sensual, la palabra inaugural, primera. Esta concepción utópica de lo semiótico que, al mismo tiempo, afirma la imposibilidad de lo semiótico así concebido, está más cerca de la noción psicoanalítica formulada por Julia Kristeva (lo *semiótico* como perteneciente a la etapa preedípica) que de los presupuestos de la semiótica moderna, desarrollada en torno a las oposiciones *lengua-habla*, *sincronía-diacronía*, *significante-significado*, es decir, en torno a una estructura de oposiciones binarias (que correspondería a lo *simbólico* de Kristeva). Viene a ser otro de los aspectos que adopta el logos ya no como *ratio* (el logos como palabra conceptual) sino como *foné* (el logos como palabra no conceptual o preconceptual). El *fonocentrismo* (de Man, siguiendo a Derrida, lo explica en el capítulo "Génesis y genealogía" de *Alegorías de la lectura* a propósito de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche) es una variante del *logocentrismo* que Derrida critica al delatar lo que él llama una *metafísica de la presencia*, pilar sobre el que se asienta el pensamiento occidental, quien concibe la palabra como presencia y, por tanto, como válido vehículo de conocimiento. Esta palabra de presencia que asegura los vínculos entre la palabra y el mundo y, por lo tanto, la legitimidad del conocimiento fundamentado sobre esos vínculos, no sólo

es *ratio* sino también *foné*, otro de los modos como la palabra se convierte en palabra de presencia y se une, así, al mundo. Como foné la palabra obtiene conocimiento ya no por la vía de la razón sino de la sensación, que conecta en poesía con la idea mallarméana del *destino órfico de la palabra poética*⁵, de su destino sacrificial, que supone el compromiso de la palabra con la tierra a través de su materialidad fónica, de su musicalidad, de su ser antes que nada habla o voz por la que se vincula inmediatamente al origen, se configura como palabra originaria, perfectamente definida por Andrés Sánchez Robayna en *La inminencia* (A. Sánchez Robayna, 1996: 213):

(...) la prueba de la voz o por la voz: la incorporación de la palabra, el timbre inconfundible del habla -la entonación. Las palabras nacen en la cavidad bucal: están hechas de nuestra saliva. La poesía sólo podrá decir y decirse en la medida en que la voz esté inscrita en ella como huella visible de su timbre.

Palabra-materia, palabra hecha "de nuestra saliva", que conecta con el pensamiento más íntimo de la poética del silencio y que, de modo especial, se manifiesta en la obra de José Angel Valente y Andrés Sánchez Robayna.

Para Derrida el fonocentrismo es, ante todo, *auto-afección*, el acto de s'entendre parler (oírse hablar). Así lo señalan Cristina de Peretti y Paco Vidarte (1998: 20) en su libro sobre Derrida:

(...) Este sistema del oírse-hablar, idealismo que concede ese privilegio a la foné (sustancia fónica), a la voz, al habla, como relación esencial e inmediata de la conciencia (que es la voz, presente a sí misma, que se oye hablar) con el sentido, es lo que Derrida denomina fonocentrismo.

Y de Man va a localizarlo tanto en el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, obra a la que dedica el capítulo "Génesis y genealogía", como en el pensamiento poético de Mallarmé (P. De Man, 1979: 109-110):

(...) A lo largo del texto principal y en los fragmentos preparatorios, la importancia del lenguaje es minimizada de un modo consciente: se nos dice que no tenemos la menor idea acerca de lo que era la tragedia griega en la medida en que nos faltan los componentes no verbales de la ejecución de las obras; al escuchar la música vocal el texto constituye un obstáculo para el sonido puro de la voz y nunca será entendido a la primera. Se hace también el resumen de una teoría elaborada de la obra de arte, que recuerda las especulaciones de otro poswagneriano, Mallarmé, totalmente dirigida a la supresión del texto a favor de la mímica y de la música sinfónica (...)

Y sigue:

(...) Lejos de debilitar la fundamentación de la filosofía en la ontología y en una metafísica de la presencia, la transferencia que favorece la voz sobre la escritura, el arte sobre la ciencia, la poesía sobre la prosa, la música sobre la literatura, la naturaleza sobre la cultura, el lenguaje simbólico sobre el conceptual (...) sirve de hecho para establecer el centro ontológico (teocéntrico, logocéntrico, melocéntrico) y para afirmar la exigencia de que la verdad debe hacerse presente la hombre (...)

"La verdad debe hacerse presente al hombre" y ello sólo es posible con una palabra concebida como logos, que es la palabra de la verdad, de la presencia de la verdad, ya sea este logos *foné* o *ratio*, voz o escritura, arte o ciencia, poesía o prosa, música o literatura, naturaleza o cultura, lenguaje simbólico o conceptual. Hacer de la palabra un *acontecimiento de verdad* supone hacerla logos, esto es, transformar la palabra en mundo haciendo que el mundo ingrese (falsamente, ciegamente) en la palabra, sustancializándola, corporizándola, incorporándola, hacia su "penetración en la materia" (A. Sánchez Robayna, 1996: 200) o hacia la penetración de la materia en la palabra, "el lugar de la materia interiorizada" (J. Á. Valente, 1978: 74), en fin poetizándola, si

5.- "Steiner retoma la idea de Mallarmé según la cual Homero se equivocó (al hacer una poesía realista e informativa), frente al destino órfico (poesía-conocimiento, sentido ontológico-metafísico, mágico)" (A. Sánchez Robayna, 1996: 31).

se entiende por *poiesis* no "solamente 'hacer', sino, más ampliamente, 'hacer que algo suceda'", cita de Robert Graves que recoge en sus diarios Andrés Sánchez Robayna (1996: 30); una palabra poética cercana a la magia, palabra mágica, palabra-conjuro. Y ello tiene lugar ya por la vía del *concepto*, lo que Derrida llama *logocentrismo* (ahí esta toda la crítica del lenguaje como instrumento de la Razón que Nietzsche lleva a cabo en toda su obra, y de la que de Man se hace eco en "Retórica de tropos" y "Retórica de la persuasión"), ya por la vía del *sonido*, lo que Derrida llama *fonocentrismo* (y que Paul de Man, precisamente, critica en *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche). A esta palabra-logos la hemos identificado como una *figura de metonimia* por el proceso de totalización reductora, de unificación que trae consigo, proceso con el que de Man identifica, como hemos visto, a la metáfora, y que le lleva a considerar el logos una *figura de metáfora*.

Sólo desde la invalidación de la definición de la metáfora como una figura de necesidad y totalización y de la metonimia como una figura de contingencia que hemos llevado a cabo, puede comprenderse mi definición del logos como metonimia. La validez de la expresión que he utilizado para dar cuenta de este proceso sinecdótico del logos, *llevar dentro lo que está fuera*, resulta confirmada por la noción de materia interiorizada de la que se sirve José Ángel Valente para enunciar la finalidad última del ejercicio poético del silencio: la penetración del mundo en la palabra. De eso es de lo que se trata en el logos: ser presencia, convertir la palabra en presencia (presencia de mundo), volver la dualidad (mundo-lenguaje) unidad: palabra-mundo, palabra-verdad, palabra-presencia. Mentira de la palabra concebida como logos, falsedad, ficción del logos (ratio o foné), retórica del logos: metonimia.

II

Ante la mentira del logos, el único camino que parece viable es el que conduce a la *lexis*. Así Philip Silver proclama en *La casa de Anteo* (1985) la necesidad de que la poesía contemporánea se oriente no hacia el *logos* sino hacia la *lexis*. Pero no parece un camino fácil: está lleno de imposturas, de imposturas del logos. Por ejemplo, el solapamiento de la *foné* tras la *lexis* que se produce, entre otros, en Saussure o en Mallarmé, significativo por cuanto la obra de ambos autores influye decisivamente en el pensamiento y en el arte de la modernidad. Derrida le critica a Saussure su fonocentrismo, ya que, pese a su concepción diferencial del signo, cuyo valor se establece por lo que lo opone a (lo diferencia de) los demás signos del sistema, que, entonces, pasa a ser un sistema de diferencias, Saussure privilegia el habla sobre la escritura al ser la escritura una mera representación del habla, una sustitución del habla (un habla de segundo orden) (J. Culler, 1982: 91-92):

(...) El concepto de signo está tan ligado con los conceptos básicos del logocentrismo que sería difícil que Saussure lo cambiase aunque lo deseara. Aunque una gran parte de su análisis sí se plantea con este objetivo, afirma explícitamente una concepción logocéntrica del signo y con ello inscribe su análisis en el logocentrismo. Esto surge con gran interés de Derrida, en el tratamiento de la escritura que hace Saussure, relegándola a una posición secundaria y derivativa. Aunque había excluido específicamente el sonido como tal del sistema lingüístico, e insistido en el carácter formal de las unidades lingüísticas, mantiene que "el objeto del análisis lingüístico no se define por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada: la palabra hablada constituye el objeto por sí sola" (...) La escritura es simplemente una forma de representar el habla, un procedimiento técnico o un accesorio externo que no precisa su consideración al estudiar el lenguaje.

Al privilegiar el habla sobre la escritura el estructuralismo saussureano (y todo el estructuralismo para Derrida) remite en último término a un centro u origen alrededor del que se genera la estructura que concibe, incluso aunque ésta haya sido propuesta como un sistema de diferencias.

Privilegiar el habla sobre la escritura supone, además, privilegiar la *parole* sobre la *langue*, el significado sobre el significante, pues en Saussure "el significante existe para dar acceso a lo significado y así parece estar subordinado al concepto o significado que comunica" (J. Culler, 1982: 91). La inversión violenta de la jerarquía efectuada por Derrida está orientada a privilegiar la escritura y el significante sobre el habla y el significado, el grama (la realización escrita -gráfica- de la lexis) sobre la foné (la realización hablada -oral- del logos). Una misma actitud fonocéntrica parece estar en la base de la poética de Mallarmé. Su *dictum* de que la poesía no se hace con ideas sino con palabras o su *Moi, je suis un syntaxier* remiten a una concepción autorreferencial del lenguaje que van a adoptar las vanguardias y los formalismos poéticos, y que se actualiza en la práctica metapoética. Pero, como vimos, su idea del destino órfico de la palabra poética insiste en la dimensión material, fónica, de la palabra, por la que ésta se vincula a la tierra.

El trayecto que va del logos a la lexis, de la foné al grama, por el que el logos se deconstruye en lexis y su sentido último se vuelve sinsentido, esto es, sentido eternamente diferido, "exención sistemática de sentido", ese movimiento o trabajo deconstructivo calificado por Derrida como *contra-genealógico* al poner en cuestión "no sólo la posibilidad sino el deseo o el fantasma de una recuperación de lo originario, el deseo o el fantasma asimismo de alcanzar alguna vez lo simple, sea lo que sea" (cfr. C. de Peretti y P. Vidarte, 1998: 86), debe ser, también, cuestionado en cuanto que su fin último sea la lexis, la palabra postmoderna por excelencia, palabra desmitificante y desmitificada, eternamente diferente y diferida (palabra de la *différance*, grama), con la que se efectúa la borradora definitiva de todo origen. Y puede cuestionarse tanto a la luz del pensamiento deconstructivo que lo genera (comprobamos, a este respecto, la productividad de la noción demaniana de *tropo* y el gesto antideconstructivo y antiepitáfico que oculta), como de un pensamiento que, sin declararse deconstructivo y sin utilizar, por tanto, su aparato terminológico (por ejemplo, las nociones derridianas de *huella*, *grama* o *inscripción*), lleva, sin embargo, hasta sus últimas consecuencias los presupuestos de la deconstrucción. Me refiero al corpus filosófico de Jean Baudrillard, fuertemente anclado en la postmodernidad, que formula la preeminencia absoluta del objeto, su hegemonía, y la estrategia fatal que la asegura y que Baudrillard denomina el principio del Mal. Esto supone situar el pensamiento de la deconstrucción en un contexto postmoderno, no por la crítica del lenguaje (del logos) que lleva a cabo, gesto con el que se vincula plenamente a la modernidad, sino por la solución que ofrece: la lexis/grama, la palabra como lexis/grama. Y ello a pesar de quienes denuncian el abuso del término deconstrucción, como Cristina de Peretti y Paco Vidarte, para los que este término se halla "lamentablemente asociado a y con la postmodernidad" (C. de Peretti y P. Vidarte, 1998: 16).

La única forma de que la lexis no caiga en la tentación del logos, que es la tentación del origen, de que el significante sea formulado como lexis y no como logos, es haciendo de la lexis una auténtica palabra-objeto, lo que se consigue aplicándole los presupuestos teóricos de Baudrillard sobre el objeto. La *différance* derridiana en Baudrillard se vuelve *inercia* y la lexis, en cuanto que objeto, *pura forma vacía*⁶, simulacro de objeto, simulacro de palabra. La naturaleza de la lexis se revela en toda su plenitud con esta teoría del objeto por la que la palabra es sólo materialmente (gramatológicamente) palabra; palabra, como el objeto de Baudrillard, extravertida, colocada en el afuera, girando sobre sí misma, siendo una perpetua representación de sí misma, sin posibilidad de generar sentido por *inflación* de sentido. El objeto, en el mundo que propone Baudrillard, es forma de objeto, su simulacro, y la realidad, simulacro de realidad, rea-

6.- La palabra-objeto más que *pura forma vacía* sería *pura materia vacía*; la palabra adquiere la materialidad vacía (inanimada) del objeto. Esta palabra-objeto es analizada por Bajtin en su ensayo "El problema del contenido, el material y la forma en la creación literaria" (M. Bajtin, 1924: 13-75), cuando cuestiona la *estética material* defendida por los formalistas, la cual determina su concepto de forma. El reduccionismo del signo, efectuado en la dirección que sea, ya como hegemonía de la expresión (lexis/grama), ya como hegemonía del contenido (logos/foné), provoca su materialización, su conversión en materia inerte, su *inercia*.

lidad virtual. Y ello sucede cuando, invirtiendo la estrategia del logos por la que la palabra se transformaba en mundo una vez que era penetrada por la materia (la forma se transustancializaba, se volvía sustancia) es ahora el mundo el que se transforma en palabra, el que deviene texto, es la sustancia la que se vuelve forma, pura forma. Vuelto signo el objeto (más objeto que el objeto), virtualidad, simulacro, pero signo de nada, simulacro de nada, también la palabra se vuelve signo en el sentido que aquí se entiende, como máxima objetivización de la palabra (el grama), como palabra que sólo puede remitir a sí misma al estar fuera de sí misma, descentrada, arrancada de su centro, diferida, abocada a un movimiento de metalenguaje que la convierte en lexis/grama. Es el "lenguaje alejándose lo más posible de sí mismo" del que habla Foucault en su libro *El pensamiento del afuera* (cfr. Ignacio-Javier López, 1989: 17):

La literatura no es el lenguaje que se identifica consigo mismo hasta el punto de su incandescente manifestación, es el lenguaje alejándose lo más posible de sí mismo; y si este ponerse 'fuera de sí mismo' pone al descubierto su propio ser, esta claridad repentina revela una distancia más que una doblez, una dispersión más que un retorno de los signos sobre sí mismos.

La vinculación de la palabra derridiana con el objeto de Baudrillard (y con ello no estoy hablando de influencias, no se trata de influencias) resulta, por lo menos, enriquecedora al precisar más la naturaleza objetual de la lexis/grama (la lexis como *palabra objeto* o *simulacro de palabra*), ya implícita tanto en las críticas de Derrida al logos o palabra originaria, esa palabra vinculada al sujeto, al hablante, como "signo espontáneo y casi transparente de su pensamiento actual", a la que Derrida contraponen el grama (la palabra contra-genealógica, la palabra desvinculada del sujeto, *palabra-objeto*, huella, inscripción), como en la formulación derridiana de los *indecidibles*, marcas de separación entre "la inversión que pone abajo lo que está arriba (...) y la emergencia irruptiva de un nuevo 'concepto', concepto de lo que ya no se deja ni se ha dejado nunca asimilar al régimen anterior" (Derrida, 1972, cfr. C. de Peretti y P. Vidarte, 1998: 66-67):

A partir de ahí, con el fin de marcar mejor dicha separación (...) ha sido preciso analizar, hacer trabajar, tanto en el texto de la historia de la filosofía como en el texto así llamado "literario" (...), ciertas marcas, digamos (...), que he denominado por analogía (lo subrayo) indecidibles, es decir, unidades de simulacro, "falsas" propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan apresar en la oposición filosófica (binaria) y que, sin embargo, la habitan, resisten a ella, la desorganizan pero sin constituir jamás un tercer término, sin dar jamás lugar a una solución al estilo de la dialéctica (...). De hecho, es contra la reapropiación incesante de este trabajo del simulacro en una dialéctica de tipo hegeliano (...) contra lo que me esfuerzo en dirigir la operación crítica (...)

Los *indecidibles* son, al mismo tiempo, *indecibles*, marcas o huellas de la *imposibilidad de decir por la imposibilidad de decidir*. Esta negatividad (im-posibilidad) del *in-decidible in-decidible* lo convierte en simulacro, "unidad de simulacro", unidad de escritura (unidad de *différance*) que es el grama. La potencia del grama según es formulado por Derrida, la potencia de la inscripción o huella, reside, precisamente en su indecidibilidad/indecibilidad, en no poder ser decidido ni dicho, en su *différance* (en su diferimiento y en su diferencia), ya que, una vez liberado el lenguaje "de su sometimiento al logos, a la verdad, al querer-decir, es un juego libre de diferencias, de reenvíos significantes" (C. de Peretti y P. Vidarte, 1998: 24). Ahí radica la esencia de la palabra deconstructiva, en ser signo que nada significa, que nada decide ni dice, en ser forma (materia) pura. Pero, y he ahí la ambigüedad del discurso deconstructivista, el indecidible, como hemos visto en el caso de de Man (la aporía entre lenguaje constativo y lenguaje performativo, cuya indecidibilidad daba como resultado la aparición de una historia), lo que hace es marcar la separación entre la lexis, resultado de "la inversión que pone abajo lo que está arriba" (el logos), y la irrupción de un nuevo concepto que se desvincula del sistema anterior y que nosotros hemos llamado *tropo*, siendo la suya una desvinculación del régimen espacial (el de la lexis y el logos, la ausencia y la presencia), que es sustituido por el régimen temporal en el que sí es posible el significado, pero un tipo de significado temporal, trológico. Y este nuevo concepto, el

tropo, no surge de un proceso dialéctico al modo hegeliano, ya que la dialéctica hegeliana es una noción que sólo se comprende a partir de una concepción espacial (continua) de la historia, sino que es producto de la discontinuidad, de la historia como discontinuidad. Ese es el doble gesto del pensamiento epitáfico, del que la deconstrucción es un ejemplo. No el gesto epitáfico endo-gámico (bascufando entre las nociones espaciales de ausencia-presencia, lenguaje constativo y lenguaje performativo) que analiza Karen Mills-Courts en *Poetry as Epitaph* y que le lleva a calificar a Derrida de "a radically epitaphic writer", ya que "he evokes the invisible presence of meaning, of intention, of the subject because there is no escape from those old ghosts, even in the writing that declares them dead (...) epitaphic in the sense that all of his writing against the classical language of presence must be haunted by that 'dead' language in order to function at all" (K. Mills-Courts, 1990: 261), sino el doble gesto que supone su denuncia de la falsedad de lo anterior (el logocentrismo), por una parte, y la revelación de su propia falsedad (Derrida trabaja con falsedades, simulacros, como los indecibles, a los que denomina en el texto que acabamos de citar "unidades de simulacro"), por otra. Es el doble gesto por el que lo epitáfico se vuelve no-epitáfico, y el grama, tropo, pero que sólo puede ser completado (como no-epitáfico y como tropo) desde un pensamiento afirmativo que transforme la *postmodernidad como decadencia*, que señala la crisis de la modernidad, en *postmodernidad como resistencia* (J. Ballesteros, 1989), que propone una salida a la crisis afirmando su propia condición postmoderna como una nueva vía de relación con el mundo, de conocimiento.

La inversión de la oposición jerárquica efectuada por Derrida puede ser formulada retóricamente como la *inversión metonímica* del logos en lexis. No se trata, como en el logos, de sustituir una parte por el todo, la palabra (el concepto, el sonido: la *ratio*, la *foné*) por la cosa, esto es, de *llevar dentro lo que está fuera*, sino a la inversa, de lo que se trata es de *llevar fuera lo que está dentro* mediante un movimiento de vaciamiento o designificación de la realidad (movimiento de *différance*). Ahora la metonimia es la sustitución del todo por la parte; la cosa se vuelve lexis, concepto pero como resultado de las oposiciones diferenciales en el sistema: signifi-cante. La realidad se transforma para el estructuralismo y la semiótica (proceso que se acentuará con el postestructuralismo) en un texto, en una red de significaciones o interdependencias de las que el individuo no puede salir; el habla (un *acontecimiento*) se transforma como quiere el deconstruccionismo en escritura (un *simulacro de acontecimiento*: acontecimiento diferido, virtual). Aplicando la fórmula de Baudrillard (J. Baudrillard, 1983), es cuando la realidad ha absorbido toda la energía del lenguaje y, por consiguiente, se comporta como tal, volviéndose hiperealidad, realidad virtual.

Según Derrida, el proceso de inversión de las jerarquías (de la jerarquía habla/escritura), "la inversión que pone abajo lo que está arriba" (*que pone fuera lo que está dentro*, en este caso), no debe ser entendido como una simple inversión jerárquica de los contrarios que significaría "todavía operar en el terreno y en el interior del sistema deconstruido", esto es, dentro de un sistema binario jerárquico, sino que esa inversión de la jerarquía trae consigo la supresión de dicha jerarquía (que es en lo que consiste el trabajo del simulacro) y, en consecuencia, la supresión del propio sistema de oposiciones binarias, al dejar "estallar una escritura en el interior mismo del habla, desorganizando así toda la ordenación recibida e invadiendo todo el campo" (cfr. C. de Peretti y P. Vidarte, 1998: 66). Pero este proceso desestabilizador o desestructurador de las oposiciones jerárquicas y del sistema por el que la palabra deconstructiva (epitáfica) se constituye, se llame ésta *lexis*, *grama*, *huella*, *indecible* o *unidad de simulacro*, y que he identificado como una figura de metonimia (sustitución del todo por la parte), no está muy alejado del proceso constitutivo del logos al que aludía de Man porque a su modo, sustituyendo el *modo de referencia semiótico* por el *modo de referencia sustancial*, la *significación* por la *posesión*, el logos está también eliminando cualquier tipo de jerarquía; hecho éste que en la formulación mística del logos que lleva a cabo la poética del silencio, esa palabra donde para Valente "converge lo que se complementa, donde se integran los contrarios, donde el eje solsticial y el eje equinoccial se cruzan, donde lo activo y lo pasivo se fecundan y el yin y el yan se encuentran", se hace paten-

te. La constitución del logos y la lexis sólo es posible mediante un acto de invasión o posesión (invasión/posesión del habla por la escritura, o de la escritura por el habla) por el que la estructura queda, así, invadida, poseída, reducida a ser estructura desestructurada una vez que se eliminan las oposiciones binarias, que *el dos se vuelve uno*, tenga este uno la consistencia del centro (del logos, de la palabra del adentro, palabra de presencia) o la inconsistencia de su simulacro (de la lexis, de la palabra del afuera, palabra de ausencia).

De lo que se trata en ambos casos, tanto en el logos como en la lexis, es de anular la intranquilizadora escisión entre la palabra y la cosa (anular el significado) utilizando ya una, ya otra estrategia metonímica que permitan alcanzar la tranquilizadora unidad. De ahí que la definición que da Derrida del trabajo de la deconstrucción como la puesta en cuestión de "no sólo la posibilidad sino el deseo o el fantasma de una recuperación de lo originario (...) de alcanzar alguna vez lo simple, sea lo que sea", puede volverse contra él vista la similitud del proceso de constitución de la lexis y el logos: *la lexis y el logos son simples*, sólo pueden ser simples en su objetualización o espacialización, en su ser objetos, materia, pura unidad. El logos y la lexis nos atrapan en la maquinaria inhumana de la Razón y de la *différance* (del único sentido y del sinsentido) que vuelven a la palabra objeto. A esta palabra-objeto nos remite la imagen epitáfica tan querida por los deconstruccionistas del *monumento*, de la escritura como un monumento (monumento funerario), una inscripción en la piedra, por la que la palabra se transforma en piedra (losa o lápida funeraria, marca de ausencia), en epitafio.

Es curioso que esta imagen de la palabra convertida en piedra sea utilizada para caracterizar no sólo a la lexis sino también (mucho antes) al logos, pues la piedra está vinculada al centro, es "en todas las tradiciones el símbolo del centro y de la totalidad", como nos recuerda José Ángel Valente en su ensayo "La piedra y el centro" (J. Á. Valente, 1991: 15-18), en el que se dice que la voz (el cante, la copla: la voz originaria) es, citando a San Juan de la Cruz, "Como la piedra cuando se va más llegando a su centro" (equivalencia del logos, la voz, la piedra y el centro). Hacer de la palabra un objeto, hacer de la palabra una piedra, cerrar la palabra, sólo es posible desde el momento en que el hombre es expulsado del proceso de significación. De lo que se trata tanto en la lexis como en el logos es de tener el control sobre el sujeto mediante la objetivización de la palabra, llevada a cabo bien por una razón que se presenta como la legitimadora del sentido, que se presenta, pues, como la Razón (como Verdad, Origen, Centro, Dios, Autor...), bien por la *différance* (la *diseminación*) derridiana o el *éxtasis* (la *potencia superlativa*, el *redoblamiento*) de Baudrillard, con su instauración del sinsentido o sentido eternamente diferido, por los que palabra y sujeto devienen objeto. De lo que se trata es de anular al sujeto (al otro), hacerlo desaparecer, eliminarlo, matarlo. La muerte del Autor inaugurada por la modernidad, con la que el "único sentido, teológico" (R. Barthes, 1968: 69) es sustituido por la *liberación del significante* aclamada por la postmodernidad, por el sinsentido, no significa el nacimiento del lector, como propone Barthes al final de "La muerte del autor", sino, nuevamente, su muerte, la muerte del sujeto, del otro ("Ya ni siquiera estamos alienados, pues ya no existe el otro; la escena del otro, como de lo social y de lo político, ha desaparecido" (J. Baudrillard, 1983, p. 95)), ya no a través del logos sino de la lexis. Doble muerte, pues, la del sujeto, escenificada en el respectivo despliegue de la lexis y el logos.

La simplicidad del logos de la que Derrida intenta huir con la puesta en marcha de la *différance*, se produce, precisamente, en la lexis-grama, debido a la *potencia superlativa* latente en esta palabra (C. de Peretti y P. Vidarte definen la ley del texto en tanto proceso significante -diseminación o *différance*- como "la ley del exceso indecible" (C. de Peretti y P. Vidarte, 1998: 26)), al éxtasis (movimiento éxtático) en el que el movimiento de la *différance* termina por derivar. La palabra deconstructiva, la lexis, el grama, es simple por un *exceso de complejidad*, es lo más complejo que lo complejo, exerecencia (*resto, ceniza, ruina*) de complejidad, simplicidad y tranquilidad de una palabra que es simulacro de pala-

bra; forma pura y vacía, forma extasiada⁷ que no es forma de nada, sólo sustancia, letra, artefacto. La complejidad como fenómeno productivo, como el modo que hace posible la lectura y no como el modo que la imposibilita se da en el ámbito de lo humano, es un fenómeno humano; de esta forma lo complejo se mantiene complejo (dolorosamente complejo), positiva y no superlativamente (placenteramente, inhumanamente) complejo, es decir, simple.

La cuestión que se nos plantea ahora es cómo es posible ser sujeto en una época, la postmoderna, que niega al sujeto reduciéndolo a objeto. Nos bastan las palabras de Baudrillard (1983: 195-196):

Es posible que sólo exista una única estrategia fatal: la teoría. Y sin duda la única diferencia entre una teoría banal y una teoría fatal consiste en que en la primera, el sujeto se cree cada vez más maligno que el objeto, mientras que en la segunda el objeto siempre se supone más maligno, más cínico, más genial que el sujeto, al que espera irónicamente a la vuelta de la esquina. Las metamorfosis, las tretas, las estrategias del objeto superan el entendimiento del sujeto (...)

(...) La ironía objetiva nos acecha, la de la realización del objeto sin consideración al sujeto ni a su alienación. En fase de alienación, triunfa la ironía subjetiva, el sujeto constituye un desafío indisoluble al mundo ciego que le rodea. La ironía subjetiva, la subjetividad irónica, es la flor y nata de un universo de lo prohibido, de la Ley y del deseo. La fuerza del sujeto procede de su promesa de realización, mientras que la esfera del objeto es el orden de lo que está realizado y al cual, por esta misma razón, no podría escapar (...)

(...) A lo que no escapa no es al deseo, es a la presencia irónica del objeto, es a su indiferencia y a sus encadenamientos indiferentes, a su desafío, a su seducción, a su desobediencia al orden simbólico (por consiguiente también al incosciente del sujeto si es que lo tiene, es, en una palabra, al principio del Mal.

El sujeto postmoderno precisa de una nueva formulación paralela a la nueva formulación de la palabra. Pero esta nueva formulación del sujeto ya se halla potencialmente presente en el sujeto moderno, viene a ser la reivindicación de lo que el sujeto moderno tiene de deseo, de apertura al otro, de posibilidad, que afirman su condición fragmentada (alienada), esto es, lo afirman como sujeto. De este modo, al sujeto moderno le es dado realizarse positivamente en el sujeto postmoderno. Si el sujeto postmoderno que propone la postmodernidad como negación es el resultado de una interpretación o lectura negativa del sujeto moderno, una crítica del carácter *poco moderno* de este sujeto, al seguir teniendo su fundamento, según la deconstrucción, en la metafísica de la presencia, en el logofonocentrismo que la deconstrucción denuncia en pensadores y creadores tan modernos como Mallarmé, Nietzsche, Heidegger o Saussure, el sujeto postmoderno que propone la postmodernidad como resistencia resulta de la lectura positiva del sujeto moderno, una alternativa a la metafísica de la presencia. La palabra postmoderna, la lexis-grama, es tan negativa para el sujeto, tan anuladora del sujeto, como el logos-fonos de la modernidad, cuyo sujeto es el Sujeto y su razón, la Razón; esa es la forma

7.- "El éxtasis es la cualidad propia de todo cuerpo que gira sobre sí mismo hasta la pérdida de sentido y que resplandece entonces en su forma pura y vacía. La moda es el éxtasis de lo bello: forma pura y vacía de una estética giratoria. La simulación es el éxtasis de lo real: basta con que contempléis la televisión: en ella todos los acontecimientos reales se suceden en una relación perfectamente estática, o sea, en los rasgos vertiginosos y estereotipados, irreales y recurrentes, que permiten su encadenamiento insensato e ininterrumpido. Extasiado: así está el objeto en la publicidad, y el consumidor en la contemplación publicitaria-torbellino del valor de uso y del valor de cambio, hasta su anulación en la forma pura y vacía de la marca (...)" (J. Baudrillard, 1983: 8).

que tiene el logos de deshumanizar, de volver objetos al sujeto y a la razón (y a la palabra)⁸. Por el contrario, el nuevo sujeto y la nueva palabra surgen al positivizar el sujeto y la palabra modemos siempre a partir de las críticas que le hace la postmodernidad, y esta positivación se lleva a cabo retóricamente volviendo la metonimia metáfora, volviendo la totalidad y la unidad reductora multiplicidad que es posibilidad de lectura, que es apertura, ya no palabra-objeto, cerrada, encerrada en el único sentido o en el sinsentido, sino palabra vuelta nuevamente hacia el mundo por el sujeto: *tropo*. Si la palabra es *tropo*, el sujeto deja definitivamente de estar en el centro, de ser el centro, el origen (deja de ser el Sujeto -otro objeto) para situarse en el margen, en la frontera, en la periferia, en la línea que señala el comienzo del abismo, línea de demarcación y, desde ahí, ser *entre* (dentro y fuera). Más que las categorías nominales y verbales, lo que mejor define a este sujeto fronterizo son los conectores, los elementos de relación (las preposiciones y las conjunciones), pues el sujeto se constituye por la relación, que es un proceso de constante, continua formalización, una tensión. Ese es el sujeto cuya palabra es el *tropo*, operando irremediabilmente en la tensión de la frontera (en la vida). Sujeto fronterizo y vitalista que tiene en la definición del hombre que aparece en el *Zaratustra* de Nietzsche uno de sus retratos (F. Nietzsche, 1991: 42):

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre; una cuerda tendida sobre el abismo. Es peligroso pasar al otro lado, peligroso permanecer en el camino, peligroso mirar hacia atrás; peligroso pararse y peligroso temblar. La grandeza del hombre está en ser un puente y no un fin; lo que hay en él digno de ser amado es el ser un tránsito y un crepúsculo. Amo a los que viven únicamente para desaparecer, porque pasan al más allá. Amo a los grandes despreciadores, porque son los que aman mejor; son flechas del deseo dirigidas hacia la otra orilla.

El hombre de Nietzsche también es un *entre*; de ello dan cuenta las imágenes de la *cuerda* ("tendida sobre el abismo"), del *camino*, del *puente*, del *tránsito*, del *crepúsculo* y de la *flecha* ("flechas del deseo dirigidas hacia la otra orilla") que aparecen en el fragmento. El hombre es

8.- En el prólogo a *The Dismemberment of Orpheus. Towards a Postmodern Literature* de Ibn Hassan (1982) se nos ofrece la interpretación psicológica de la negación del sujeto que se haya en la base tanto de la modernidad como de la postmodernidad. En este prólogo, citado por Steven Connor (1989), se incluye un cuadro en el que se contraponen, entre otros rasgos, la *paranoia* moderna a la *esquizofrenia* postmoderna que, como formas de locura que son, suponen la anulación del *Yo*, sea por fantasía de integración que trae consigo el predominio del *Super-yo* (la *paranoia*), sea por escisión que supone la hegemonía del *Ello* (la *esquizofrenia*). Frente al sujeto paranoico de la modernidad y al sujeto *neurótico* que señala la tensión entre el *ello* y el *super-yo*, en la que se constituye. Jesús Ballesteros (1989: 90-91) alude al libro de Deleuze *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*: "Posiblemente el libro que mejor revela la descomposición, el detrito, producido por el primado incondicionado del principio del placer sobre el principio de realidad, sea el de Deleuze, escrito en colaboración con Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. La disolución del yo implica, a su vez, la disolución de la dimensión del reconocimiento del otro. Si el *Ello* es lo llamado a mandar, el otro desaparece a favor del deseo, perverso polimorfo (...). Al potenciar la dimensión del deseo, desaparece el reconocimiento de la diferencia entre las personas. No ha lugar a la diferenciación entre persona prohibida (la madre o la hermana) y persona que prohíbe (el padre o el tío), sino que todo queda en una indiferenciación generalizada (...) La esquizofrenia, estimulada por el capitalismo con su escisión entre la moral del productor y la del consumidor, no es corregida sino potenciada indefinidamente, como única salida frente a la *paranoia*, que estaría provocada por el deseo de integración personal, y llevaría hacia el totalitarismo". En *La modernidad en la encrucijada* Kepa Bilbao hace referencia al ensayo de Jameson "Posmodernismo y sociedad de consumo", en el que también se relaciona a la postmodernidad con la *esquizofrenia* (K. Bilbao, 1997: 185): "A continuación Jameson se centra en el análisis de dos de los rasgos que considera importantes en la cultura posmoderna: el *pastiche* y la *esquizofrenia* (en el sentido lacaniano). Analiza el paso de la estética modernista vinculada orgánicamente de algún modo a la concepción de un yo y una personalidad unificada a la experiencia *esquizoide* de la pérdida del ser en una época indiferenciada como la posmoderna". La *esquizofrenia*, como perfil psicológico de la postmodernidad, conecta a ésta con un *pensamiento de la indiferencia*, el pensamiento propio de una "época indiferenciada como la posmoderna". De ahí que logra formular un *pensamiento de la diferencia* sea, hoy día, uno de los más importantes retos de intelectual.

porque es un *entre*, ahí radica su dignidad, en ser "puente y no un fin"; toda la humanidad del hombre, toda su grandeza se deciden en la prueba del abismo.

De todos modos, el pensamiento de la deconstrucción no es absolutamente negativo. El hecho de ponerse a pensar aunque sea negativamente es, en sí mismo, un acto de afirmación que, como en el caso del pensamiento epítáfico (Kepa Bilbao (1997: 190) habla de "discursos que reproducen epítafios"), permite desvelar la falsedad de sus premisas (desvelar su condición de simulacro –un simulacro de pensamiento–) y, a partir de ahí, intentar elaborar un pensamiento afirmativo. La negatividad del pensamiento epítáfico de la deconstrucción estaría, sin embargo, no tanto en el contenido (lo propio de un pensamiento negativo, nihilista), como en la expresión (lo propio de un *simulacro de pensamiento*). Derrida se esfuerza en evitar que sus disquisiciones sean identificadas con actitudes nihilistas ("pero esta palabra [deconstrucción], por las connotaciones técnicas y, cómo decir, negativas que podía tener en ciertos contextos, me molestaba" (cfr. C. de Peretti y P. Vidarte, 1998: 68)) y deja un espacio en el "*Ello se deconstruye*" (cfr. C. de Peretti y P. Vidarte: 75) infatigable de la *différance* para la toma de decisión, el ejercicio de la responsabilidad y *el otro*. La deconstrucción es definida por Derrida como la preparación para la venida de "lo otro" que es un "acontecimiento" (53-54):

(...) Hace falta no obstante prepararse para ello, ya que para dejar venir lo radicalmente/cualquier otro, la pasividad, un cierto tipo de pasividad resignada por la cual todo viene a ser lo mismo no es de recibo. Dejar venir lo otro no es la inercia preparada para cualquier cosa. Sin duda, la venida de lo otro, si debe permanecer incalculable y en cierta manera aleatoria (uno se tropieza con lo otro en el encuentro), se sus trae a cualquier programación (...) Más allá de todo estatuto posible, esta invención de lo radicalmente/cualquier otro, la llamo todavía invención porque nos preparamos para ello, porque damos ese paso destinado a dejar venir, *inventir* lo otro. La invención de lo otro, venida de lo otro, no se *construye* ciertamente como un genitivo subjetivo, pero tampoco como un genitivo objetivo, aun si la invención viene de lo otro. Porque éste, a partir de entonces, no es sujeto ni objeto, ni un yo ni una conciencia ni un inconsciente. Prepararse para esta venida de lo otro es lo que podemos llamar la deconstrucción. Ella deconstruye precisamente este doble genitivo y vuelve ella misma, como invención deconstruktiva, al paso de lo otro. Inventar sería entonces "saber" decir "ven" y responder al "ven" de lo otro. ¿Ocurre esto alguna vez? Nunca estamos seguros de este acontecimiento.

Si el potencial negativo de la deconstrucción estriba en el peligro de inercia o éxtasis que amenaza al movimiento diseminatorio de la *différance*, su potencial positivo, como se deduce de las anteriores palabras de filósofo francés, es ser preparación para lo otro, para la venida de lo otro que es "invención de lo otro". El *otro* deconstructivo es también un acontecimiento, una inminencia, una preparación o espera opuestos a cualquier pasividad o inercia, un encuentro casual: un tropiezo (incalculable y aleatorio), con lo que la deconstrucción así planteada se aleja de las *estrategias fatales* (las estrategias metonímicas) de Baudrillard y muestra de este modo su otra cara, su cara positiva, la oportunidad de redención de la palabra por el otro que es un acontecimiento, no un simulacro (los *otros* eternamente diferidos por la *différance*), y que, como acontecimiento, se sitúa en la frontera, en esa frontera que es la inminencia, la preparación, la espera y, por supuesto, la inseguridad del encuentro pues "Nunca estamos seguros de este acontecimiento". Así se efectúa el encuentro con lo *otro*, en la inseguridad del encuentro. Este es el *otro* potencialmente positivo de la deconstrucción, el que hace posible el encuentro (la metáfora, el amor) porque es punto de encuentro que, en nuestra formulación, vuelve al *dos tres* (...infinito); y ese *dos*, esa escisión, pasa a ser, entonces, condición de multiplicación. Es el *otro* que acontece, que se hace presente pero no se sabe, es, pues, un misterio (es la "*experiencia de la posibilidad de lo imposible*" (Derrida, 1991, cfr. C. de Peretti y P. Vidarte, 1998: 77)) que un momento diluye la escisión (entre dentro y fuera, entre la palabra y el mundo) para hacerla salir más reafirmada ya no como *dos* sino como *tres* (...infinito).

Pero el *otro*, la venida del *otro*, aunque es definida como un acontecimiento y un encuentro posee la marca de la *espectralidad*; el *otro* derridiano nunca deja de ser un espectro y, de nuevo, no queda más remedio que escoger entre la potencia positiva y la potencia negativa del espectro, de la noción de espectro. El *otro espectral* debe ser relacionado, por una parte, con la alteridad o el otro radical al que apuntan la *divisibilidad* y la *diseminación* metonímica de la *différance*, *différance* que es diferimiento del acontecer, esto es, *simulacro del acontecer*; ese es el espectro como negación, un simulacro del mismo tipo que los simulacros de los que habla Baudrillard. Pero, por otra parte, el espectro en cuanto espíritu, energía o tensión (aura) que se sitúa *entre* dos mundo coincide con nuestra formulación del sujeto postmoderno como ser fronterizo, ser *entre* (dentro y fuera). El *otro espectral* derridiano en su dimensión positiva aparece, de este modo, como la posibilidad de un sujeto postmoderno (y de su palabra). Algo semejante sucede con la noción derridiana de *double bind* o *indecidibilidad*, poseedora del mismo doble potencial, positivo y negativo. Lo que lleva a Derrida a distinguir dos tipos de indecidibilidad, la que imposibilita y la que posibilita (la que es "la condición de") toda decisión: "la 'segunda' indecidibilidad no es la suspensión de la indiferencia, la *différance* como neutralización interminable de la decisión, por el contrario, es la *différance* como elemento de la decisión y de la responsabilidad, del soporte a lo otro" (cfr. C. de Peretti y P. Vidarte, 1998: 70), del que surgirá "un nuevo 'concepto'" o "una historia" (un significado). También la *copia* o *simulacro* deja de ser un concepto negativo, ya que la repetición sólo interesa "en la medida en que permite el salto hacia la alteridad, hacia la afirmación del otro a *quien* o a *lo* que se le dice 'ven, ven' o 'sí, sí'" (C. de Peretti y P. Vidarte, 1998: 39).

Este potencial positivo de la deconstrucción, de las nociones de la deconstrucción, positivo por cuanto remite en último término al *deseo* y, por lo tanto, a la posibilidad de un *proyecto postmoderno* (pues un proyecto -la "voluntad orientada hacia un fin" (J. F. Lyotard, 1986: 61)- sólo es concebible como *estructura de deseo*) es puesto de manifiesto por Cristina de Peretti y Paco Vidarte en el último apartado de su libro sobre Derrida, "De la justicia por venir" (C. de Peretti y P. Vidarte, 1998: 54-56):

(...) Justicia como aprender a vivir con el otro, con los fantasmas: lo que quiere decir tener en cuenta al otro que ya no está presente, que aún no está presente, que no se quiere que esté presente; y al otro, no sólo en este sentido espectral de lo que nunca está simplemente presente, sino a lo otro, más radicalmente, como la propia justicia, una justicia como deseo, como promesa, como porvenir a lo cual la deconstrucción se siente incapaz de renunciar (...)

(...) Justicia en la esperanza y la apuesta por el porvenir, en la hospitalidad ante el acontecimiento, en la afirmación de una promesa emancipatoria así como en la anticipación de otra democracia irreductible a las formas presentes que ya conocemos o a las formas futuras que podamos imaginar, precisamente para evitar la tentación de confundirla con un cierto fin y acabamiento de la historia, para evitar renunciar a su perfectibilidad.

Justicia, democracia y porvenir que se inscriben directamente en el doble movimiento de la *différance*, crítico y afirmativo (...) hilo conductor de nuestra exposición de una deconstrucción interminable, resaltando una vez más cómo, sin su virtualidad de desajustar, diferir, desencajar, deconstruir la metafísica de la presencia, no hubiera sido posible esta otra faceta de afirmación de lo radicalmente otro, la posibilidad de abrir un ámbito distinto de la mera presencia -el resto- capaz de liberarnos de lo que siempre ha sido lo peor, de la verdad, de la violencia de lo uno, de la inapelabilidad de lo único y lo mismo, de la interpretación inmovilista y certera, de lo indiscutible del saber que sabe y, porque ya sabe, se detiene, deja de pensar y, lo que es más grave, tampoco deja pensar.

Así presentada la deconstrucción se halla en estrecha relación con todo lo que significa deseo, promesa, porvenir, esperanza, apuesta, afirmación, posibilidad y, también, historia, justicia, emancipación, liberación, crítica, pensamiento y saber. La deconstrucción toma la forma de un

proyecto de emancipación y liberación de las categorías tradicionales del saber, de una crítica del saber y, lo mismo que los proyectos modernos de emancipación, se legitima a través de un relato, en su caso a través del relato del resto (de la huella, de la ceniza, del espectro: los indecibles), que es el relato clave de la deconstrucción, alrededor del cual se disponen, como en una constelación, las otras categorías afines. En el resto (en el potencial positivo del resto) cifra la deconstrucción su esperanza de liberación. Con el doble movimiento "crítico y afirmativo" de la *différance*, la deconstrucción viene a ser deconstrucción y *reconstrucción* o, al menos, deconstrucción para la (como posibilidad de) una reconstrucción. En la misma línea Paul de Man en "La resistencia a la teoría" (P. de Man, 1986: 23-24) deja constancia del importante papel que desempeña la teoría literaria, a la que él llama *lingüística de la literariedad*, a la hora de desenmascarar "aberraciones ideológicas", que es lo que el estudioso belga se propone con sus desenmascaramientos (desfiguraciones) deconstructivos; no olvidemos que el título de uno de sus libros es *Blindness and insight*, sintagma revelador de cierto iluminismo que podemos identificar en el discurso deconstructivista. Nos movemos, pues, en el terreno de las falsas conciencias o ideologías que es necesario (deconstructivamente) desenmascarar. Precisamente Manuel Asensi, en un artículo aparecido en *Quimera* con el título "Teoría de la literatura, ideología y materialismo", contestación al artículo de Iris M. Zavala "El caso Paul de Man: estética e ideología", publicado en la misma revista (I. M. Zavala, 1998: 59-64), defiende el transfondo ético del discurso deconstructivista demaniano (M. Asensi, 1998: 58):

(...) ¿Y qué es lo que se pretende criticar, pues, en dicho libro? Dos cosas: por una parte, el pensamiento, schilleriano y no kantiano, según el que el arte se encuentra más allá de la metafísica y de la ética, y según el que la literatura es un instrumento inocuo destinado a proporcionar un plano desinteresado al lector. En este sentido (...) mostrando cómo en Kant y en Hegel lo "estético" es el eje que debe consolidar sus sistemas metafísicos y éticos, el teórico belga, lejos de estar desfasado (...) se halla en el centro de los intereses y de las preocupaciones actuales por la responsabilidad y por la ética. Para de Man, ya lo decíamos antes, la escritura poética es una de las formas más refinadas de deconstrucción del discurso metafísico occidental.

Sin duda hay un potencial positivo y un potencial negativo en la deconstrucción; hay un gesto deconstructivo que es positivo y otro que resulta negativo. Su diferencia, que es la diferencia entre la metáfora y la metonimia (y entre el acontecer y el simulacro), se vuelve casi inapreciable, indistinguible, se vuelve una *diferencia de actitud* (una diferencia ética, un comportamiento, un modo de ser: positivo o negativo, una pulsión: de vida o de muerte) pero tanto más importante cuanto más difícil de distinguir. Debido a ese doble potencial que genera la ambigüedad de su discurso, la deconstrucción, más que un pensamiento, pasa a ser un *simulacro de pensamiento*, que anuncia la aparición de un nuevo pensamiento (le da paso) pero no lo realiza, de ahí que a pesar de su denodada cruzada contra la metafísica de la presencia no sea posible hablar con propiedad de una *ética de la deconstrucción*. Lo que sí podríamos decir es que la deconstrucción apunta hacia una ética, aunque no se realice en ella.

Desde la propia deconstrucción, pues, podemos atisbar una salida positiva para la postmodernidad, y más concretamente, para el lenguaje en la postmodernidad. Esta propuesta de una palabra postmoderna surge de nuestra particular lectura del tropo, instrumento metodológico de gran productividad en el discurso deconstructivista de Paul de Man, que se aparta tanto de la otra propuesta deconstructivista de palabra, el grama, que formula Derrida, como del tropo descrito por la retórica clásica. El tropo formulado como una *figura de lectura*, hace posible el paso de la categoría epitáfica de *escritura* que formula la deconstrucción, perteneciente al orden del simu-

lacro, a la categoría no-epitáfica de *lectura*, que pertenece al orden del acontecimiento. Nuestro anterior análisis de ciertos pasajes de *Alegorías de la lectura* supuso ya un primer acercamiento al tropo demaniano. En él se dejaba al descubierto la estructura de la metáfora y la metonimia, una estructura que era planteada por De Man en términos de necesidad y contingencia, y que suponía la adscripción de la metáfora a un pensamiento logofonocéntrico (la metáfora como la palabra propia del *lenguaje del adentro*), mientras que la metonimia, resultante del desvelamiento o deconstrucción de la metáfora (la metonimia ciega) formaba parte de los indecibles derridianos (la metonimia como la palabra propia del *lenguaje del afuera*). El resultado de este análisis fue la inversión de las categorías de metáfora (figura de necesidad) y metonimia (figura de contingencia) demanianas, por la que la metáfora pasaba a ser una figura de contingencia y la metonimia una figura de necesidad, una vez que quedó demostrado que tanto el *lenguaje del adentro* (el logos) como el *lenguaje del afuera* (el grama), tanto la *metafísica de la presencia* como la *metafísica de la ausencia*, tienen su origen en la misma figura, la metonimia, son figuras de metonimia (sinécdoques del todo por la parte y de la parte por el todo): *metáforas ciegas*.

Referencias Bibliográficas

- BADIOU, A. (1992). *Positions*. París: Seuil.
- (1995). *Beckett. O incansable desexo*, Santiago de Compostela: Noitarenga, 1997.
- BAJAJIN, M. (1924). "El problema del contenido, el material y la forma en la creación literaria". En *Teoría y estética de la novela*, 13-75. Madrid: Taurus, 1991.
- BALLESTEROS, J. (1989). *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 1996.
- BARTHES, R. (1968). "La muerte del autor". En *El susurro del lenguaje*, 66-71. Barcelona: Paidós Comunicación, 1987.
- BAUDRILLARD, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 1998.
- (1983). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama, 1985.
- (1989). *De la seducción*. Madrid: Cátedra, 1994.
- BERISTÁIN, H. (1988). *Diccionario de retórica y poética*. Méjico: Porrúa.
- BILBAO ARIZTIMUÑO, K. (1997). *La modernidad en la encrucijada. La crisis del pensamiento utópico en la modernidad. El marxismo de Marx*. Donostia: Tercera Prensa.
- CULLER, J. (1982). *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Madrid: Cátedra, 1992.
- DERRIDA, J. (1972). *Positions*. París: Minuit.
- (1987). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós, 1998.
- GRUPO μ (1970). *Rhétorique générale*. París: Larousse.
- HASSAN, I. (1982). *The Dismember of Orpheus: Towards a Postmodern Literature*. Nueva York: Oxford University Press.
- JAKOBSON, R. (1956). "Deux aspects du langage et deux types d'aphasies", 43-67. En *Essais de linguistique générale*. París: Minuit, 1963.

LA METÁFORA CIEGA. EL ACONTECIMIENTO DEL LENGUAJE EN LA ...

- KUNDERA, M. (1984). *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets, 1985.
- LE GUERN, M. (1973). *La metáfora y la metonimia*. Madrid: Cátedra, 1976.
- LÓPEZ, I.-J. (1989), "El olvido del habla: una reflexión sobre la escritura de la metapoesía". *Ínsula*, 505, 17-18.
- LYOTARD, J. F. (1986). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- MAINER, J. C. (1998). "Para otra antología". En *El último tercio del siglo (1968-1998)*. Antología consultada de la poesía española, 9-50. Madrid: Visor.
- MAN, P. de (1979), *Alegorías de la lectura*. Barcelona: Lumen, 1990.
- MARCHESE, A. y J. FORRADELLAS (1986). *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona: Ariel, 1991.
- MILLS-COURTS, K. (1990). *Poetry as Epitaph: Representation and Poetic Language*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- MOREIRAS, A. (1991). *Interpretación y diferencia*. Madrid: Visor.
- PERETTI de, C. y P. VIDARTE (1998). *Derrida (1930)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- POZUELO Y VANCOS J. M. (1988). *Teoría del lenguaje literario*. Madrid: Cátedra, 1994.
- SÁNCHEZ ROBAYNA, A. (1996). *La inminencia (Diarios 1980-1995)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- SILVER, P. (1985). *La casa de Anteo*. Madrid: Taurus.
- VALENTE, J. Á. (1978). *Material memoria*. Barcelona: La Gaya Ciencia.
- (1991). *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*. Barcelona: Tusquets.
- YANKE, G. (1996). *Los poetas tranquilos. Antología de la poesía realista de fin de siglo*. Granada: Diputación Provincial de Granada.