

INSATURABILIDAD DEL CONTEXTO Y ANARQUIA DEL SENTIDO

PATRICIO PEÑALVER GÓMEZ

Para mi padre, que sabía de la claridad y del silencio

1. ¿Qué queda del sentido y cómo queda su concepto después de la desconstrucción del discurso que quisiéramos pensar aquí como condición de posibilidad al mismo tiempo que como efecto del pensamiento de la diferencia? ¿Qué queda del sentido si la desconstrucción de la idealidad semántica y la desintegración del nóema como plenum en un campo de fuerzas ya no homogéneo se impone al concepto de sentido en todo pensamiento consecuentemente post-nietzscheano, postfreudiano, postestructuralista? Heredero ciertamente activo, y responsable, de esa compleja posteridad, el pensamiento de la diferencia o la escritura de la escritura ha dejado ver, en efecto, muy diversamente, la operatividad de la *grammé* que ha rayado el campo de presencia, que ha marcado y fisurado desde siempre con una dehiscencia imborrable la intuición pura y el sentido íntegro como referencia o correlato de esa intuición, condenada así a no ser otra cosa que el efecto de una ilusión quasi-trascendental.

Tras la revelación irreversible del trabajo de esa fisura desintegradora del sentido, ¿qué queda, repito, del sentido?, ¿qué permanece como ley (si se quiere mínima) de su esencia, o qué persiste en él como un *resto* insustraible? Este término, «resto», sugiere quizás, primeramente, la idea de un residuo pobre, que consonaría con una visión «apocalíptica» del ocaso del sentido o «crepúsculo de los ídolos». Pero con esa palabra se intenta aquí apuntar también, y sobre todo, al resto como lo que resiste desde un núcleo irreductible al proceso de desfiguración y trasfiguración del sentido. ¿Es posible pensar en su positividad la resistencia al logocentrismo (y paradójicamente a la desconstrucción de éste) de un resto del sentido, desde el que reformular el sentido del sentido en su esencia simbólica? Importa notar desde el principio que la condición y las condiciones de tal cuestión hacen que ésta no pueda circunscribirse al marco de una discusión teórica entre conceptos del lenguaje, sino que por el contrario concierne directamente a la propia

transformación histórica del lenguaje en el presente; y ante su, quizás dilema mayor: planetarización o babelización.

Cabe una respuesta preliminar, que intente hacerse eco genéricamente de motivos típicos de la discusión teórica en los últimos veinte años: quedaría, pues, el sentido inscrito en el movimiento indetenible de la significación, en el *omne symbolum de simbolo* de Peirce o la «semiosis infinita», sentido arrastrado así al destino de una indeterminación inclausurable; o bien, quedaría el sentido, o su resto, en tanto localizado en un campo de fuerzas que, de esa manera, lo rodean, lo delimitan, y en última instancia lo someten a la ley de una desorganización sistemática, a una deconstrucción quasi-natural; o bien, quedaría la atomización en esquirlas de la vieja bella totalidad constituida-constituyente de la filosofía clásica del logos. Pero indeterminación, desconstrucción, atomización, son términos que en su representación inmediata parecen esencialmente ligados a un gesto nihilista respecto a la tradición, y más específicamente respecto a la razón moderna. De nihilismo (por ejemplo, de escepticismo destructor del sentido), efectivamente, se acusa muy típicamente, desde los residuos de una racionalidad restauracionista, a todo aquello que bajo el nombre de pensamiento de la diferencia u otros contribuye a desestructurar la autorrepresentación del discurso clásico como lugar de la razón universal¹.

Se trata aquí, entre otras cosas, de ver que, previamente a ese marco polémico secundario de confrontación entre una concepción clasicista del sentido y una concepción «barroca», de dislocación de los elementos del logos, es ya el estatuto mismo del sentido el que implica un polemismo originario. *Por un lado*, la desestructuración del discurso puede hacerse aparecer como una vocación reprimida de la propia estructura del discurso, en la medida al menos en que éste se muestre imantado, «en camino al signo», hacia la revelación de su esencia oculta simbólica. *Por otro lado, la resistencia a la desconstrucción importa a la desconstrucción*. De la misma manera que, como vio Freud, la resistencia a la inquisición psicoanalítica del inconsciente procede del inconsciente, y así traiciona o revela a éste, es también una conformación o una figura del sentido mismo lo que se resiste al trabajo de su análisis desconstrutivo. Y así, la propia estructura del sentido requiere que se reconozca la pertinencia y la incidencia de esa forma de lectura. En suma, el polemismo originario del sentido, o el drama de su indecidibilidad, que la desconstrucción pretende sacar a la violenta luz del día, se revela a su vez como condición de posibilidad de aquella operación o grupo de operaciones, y no sólo como su efecto.

1. Cf. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989. Y la réplica de Jacques Derrida en *Limited Inc*, Galilée, Paris, 1990, pp. 243 y ss. Remito a un balance de la polémica Christopher Norris, «Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas on Derrida» in David Wood (ed.), *Derrida: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1992.

Si esto es así, cabe intentar exponer el pensamiento de la diferencia como radicalización de una teoría crítico-trascendental del sentido. He dicho radicalización. Habría que añadir: y desplazamiento. No se trataría, en cualquier caso, de reconstrucción continuista, de «fusión de horizontes» con el paradigma trascendental clásico, el kantiano o el husserliano, por ejemplo, que suponen ambos el infinitismo de la razón y la secundarización del símbolo y del lenguaje en general. Así, pues, el viejo lugar del criticismo y de la trascendentalidad revisitado: lugar, pues, al que el pensamiento vuelve, pero no para entenderse con sus antiguos ocupantes, sino más bien para dar cuerpo y materialidad eficaz a lo que aquellos han excluido como crisis anárquica de la razón o han reprimido como fantasmas irreales que relampaguean apenas en una noche sonámbula o en la escena onírica. Pero, a propósito de estos fantasmas, cabe anticipar una pregunta: ¿y si la obsesión, la *hantise* o la ocupación de la casa del sentido o del lenguaje por tal aparición espectral del fantasma, perteneciera al régimen y a la economía de ese lugar?. Esa experiencia esencial de la esencia del lenguaje que es la poesía consiste quizás -según Jacques Derrida, abiertamente invocado en todo lo dicho hasta este punto- en «una intensa familiaridad con la ineluctable originariedad del espectro»².

Dicho de otra manera, se trata de hacer ver cómo la pregunta radical por el estatuto del discurso nos lleva a la idea de un desorden o anarquía del sentido³. O bien, de cómo la pregunta por el origen y el destino del lenguaje requiere una desestructuración del discurso. O bien: que el sentido del sentido se revela en el paradójico destino idiomático de la lengua, si es cierto que *la ley de la lengua es el idioma*, que el lenguaje suscita y solicita la singularidad absoluta del hablante y el oyente.

2. Se va a ensayar, como vía de acceso a esas cuestiones, una repetición de la crítica derrideana al concepto corriente (y «científico») de *contexto*, y puesta en evidencia de su condición (en todos los sentidos) de *insaturabilidad*. El ensayo que más centralmente asume esos términos de la cuestión, «Signature, événement, contexte»⁴ es una exposición relativamente exotérica del pensamiento de la diferencia, y no casualmente ha jugado un papel importante en ciertas coyunturas polémicas de la desconstrucción en América⁵. Pero indiquemos de entrada que aquella crítica de la idea de contexto no supone ni impone una eliminación o una secundarización del contexto (y la referencia), como cree sin embargo cierta crítica sonámbula o ideológica del «textualismo» como idealismo o ideología idealista.

2. J.Derrida, *Schibboleth*, Galilée, Paris, 1986, p.96.

3. Cf. Manfred Frank, «La loi du langage et l'anarchie du sens. A propos du debat Searle-Derrida», in *Revue Internationale de Philosophie*, nº 151, 1984.

4. Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 347 y ss.

5. Cf. espec. *Limited Inc*, cit. Y Jonathan Culler, *Sobre la desconstrucción*, Cátedra, Madrid, 1984, pp. 100 y ss.

Ha llegado a conocerse, y un poco demasiado a darse por sabida con una cierta falsa facilidad -inadecuado pathos para todo novum-, la dependencia metafísica de la autorrepresentación clásica del discurso o lenguaje de la objetividad como telos del lenguaje. El concepto de signo (a pesar de toda su ambivalencia o justamente por ella: por su fuerza de ruptura respecto al semantismo, pero también por su dependencia respecto a la necesidad de separación de significante y significado) está en la raíz de esa dislocación de la autorrepresentación logocéntrica del discurso como esencia del lenguaje. Las primeras elaboraciones críticas del concepto de signo han correspondido a dos pensamientos muy diferentes entre sí, pero cuya convergencia se ha revelado a la posteridad más activamente heredera de uno y otro: la semiología de Peirce y su idea de semiosis infinita, y el *Curso de Lingüística general de Saussure*, abierto sistemáticamente a la diacriticidad del signo. A través de un movimiento que no podemos reconstruir aquí⁶, la semiología se reinscribe en la gramatología, la cual radicaliza, o más bien *desorbita* el efecto del signo sobre y contra la intuición como espacio presunto del logos, y así, frente al sentido pleno o íntegro, o frente al sentido en su fase o en su ilusión de *Erfüllung*. Si toda cadena de signos como tal difiere de (y difiere) la plenitud de la objetividad o de la presencia por su propio carácter de mención de lo ausente, esa ausencia adquiere el rango de un cierto absoluto en el caso del signo escrito. Claro está, ante ese rasgo y ese rango del signo escrito es muy insuficiente la versión de éste como reduplicación parasitaria (y en el límite patológica) de un hablar sano y puro. Cierto que la gramatología tiene que hacerse cargo de ese deseo (no digamos simplemente ilusión) de presencia propio de la autorrepresentación del logos como habla, como *phoné*; pero tiene que hacerse cargo de él exponiéndolo como efecto de un funcionamiento que el logos, precisamente, no controla. Al funcionamiento pre-discursivo del lenguaje permite llegar un realce no meramente estratégico de la escritura. Y uno de los lugares, uno de los contextos de mayor virulencia crítica de la gramatología es precisamente el que pone en cuestión la idea corriente de contexto, tan vinculada por otra parte a la idea corriente y a la representación clásica del discurso y el sentido. La gramatología, como se sabe, suscita el desplazamiento de la escritura, desde el régimen del conceptop de «signo de signo» (o pintura muerta del logos vivo según la metáfora platónica), hacia su generalización como espacio de todo lenguaje y a la espacialización del lenguaje. ¿Cómo afecta, pues, esa escritura generalizada a la idea de contexto?

Anticipamos: Las condiciones de imposibilidad de una determinación saturada del contexto someten el fenómeno del sentido a una an-arquía que hay que intentar pensar en su positividad, y por así decirlo, en su primitividad, y no como pérdida anómala o anhelo utópico del sentido íntegro. Se trata más bien de aproximarse al sentido del sentido como aquella *différance* que impide la coincidencia consigo o la identidad atómica, indivisible, a la que aspira el significado ideal.

6. Patricio Peñalver Gómez, *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Universidad de Granada, 1979.

De entrada cabe señalar una tensión entre el logos como tal y el contexto considerado en su insaturabilidad: desde Platón, el logos requiere la determinación o la determinidad, es *logos tinos* (*El sofista*, 262e), razón de algo determinado. Si la indeterminación del contexto llega a revelarse como condición (modo de ser y condición de posibilidad) del logos, éste tiene que renunciar a la autorrepresentación lógica en tanto ésta pretende definir íntegramente su sentido, o el sentido como íntegro, como plenum. Un logos desplazado del centro por la escritura que borra todo centro, se desliga de todo contexto determinado, se liga al movimiento del lenguaje en el marco abierto de la insaturabilidad del contexto. El ser-en-el-vacío del sentido, o su espaciamiento, hace que éste esté continuamente expuesto a ser transportado, o deportado: todo texto puede ser repetido fuera de su lugar de producción «original», todo texto puede ser citado, injertado en otra cadena significante. Un escrito debe poder significar aun cuando el que lo ha producido o sus «naturales» destinatarios hayan desaparecido. Debe también poder significar aun cuando su referencia objetiva haya desaparecido o no la haya tenido nunca. De acuerdo con la argumentación central de *La voz y el fenómeno*, esa posibilidad de funcionamiento del lenguaje en el vacío y en la ausencia es una ley o la ley del lenguaje, y no su patología.

La prueba más visible de esa legalidad lingüística del vacío de objeto, de la ausencia de sujeto, y del contexto insaturable, está en que sólo bajo esas condiciones se puede caracterizar la dimensión de lengua, de código, del lenguaje. Hay, en efecto, un vínculo riguroso entre, de un lado, la reiterabilidad de un enunciado fuera de su contexto «original», y, de otro lado, la instancia del código regulador «universal» inicialmente en una comunidad lingüística. El que todo enunciado dependa de un código implica el que el acto de comunicación *no* esté ligado al emisor, ni al destinatario, ni a su contexto. Lo difícil está en comprender cómo el principio de identidad del lenguaje, la garantía de la significatividad de las marcas -es decir, el código-, es al mismo tiempo principio de la alteridad, de la diferencia de efectos de sentido producidos por su inscripción en contextos nunca exhaustivamente determinables. Al respecto Derrida habla de una lógica que liga la repetición a la alteridad⁷. Lo difícil está en comprender cómo es la propia naturaleza del código lo que limita o más bien fractura el ámbito de su autoridad o competencia, y lo que obliga, según una vieja fórmula husserliana, a captar la esencia del sentido sometiendo éste a una variación en principio infinita de sus contextos. A esto apunta de nuevo Derrida: «Consecuencia quizás paradójica del recurso que hago en este momento a la iteración y al código: la disrupción, en último análisis, de la autoridad del código como sistema finito de reglas; la destrucción radical, al mismo tiempo, de todo contexto como protocolo de código»⁸.

7. *Márgenes de la filosofía*, cit., p. 356.

8. *Ibid.*, p. 357.

Si esto es así, cabe destacar por nuestra parte una doble consecuencia, cuya coordinación no es simple, porque una y otra apelan respectivamente a dos principios que hacen imposible precisamente una totalización coherente del lenguaje, o más bien, que nos ponen delante de la inextricable paradojicidad de éste. *Por un lado*, la iterabilidad del código hace de éste una estructura por principio siempre identificable, reconocible, descifrable. Incluso si inicialmente el código que regula una comunicación es tan idiomático que es en principio conocido sólo por dos sujetos, lo cierto es que esa privaticidad está expuesta siempre a ser descubierta. En ese sentido se puede decir que no hay código «estructuralmente secreto»⁹. En la comunicación más íntima puede intervenir siempre un tercero, y ahí está también la raíz de la universalidad del lenguaje. Así, pues, *el lenguaje no puede guardar ningún secreto*, todo lo dicho, todo lo decible puede ser descifrado por alguien en principio exterior al contexto de la comunicación. Pero, *por otro lado*, precisamente la repetibilidad del código y de las producciones significantes reguladas por éste, impone, y como ley más que como factum, un vacío en la expresión, una alteración o desintegración del sentido, una no-identidad del decir y la plenitud intencional e intuitiva del querer-decir. El lenguaje *se separa y separa* de la consciencia. Así, si por todo un estrato de su esencia el lenguaje no tiene secreto, no tiene secretos no descifrables para una comunidad de comunicación virtualmente infinita, sin embargo el lenguaje en su núcleo inextricable se mantiene como un *secreto para la consciencia*: un cierto componente (indecidible) de efecto de sentido queda siempre reservado o secreto para la consciencia del emisor y del destinatario de todo mensaje. Para insistir en esto no se requiere ninguna complacencia perversa en una cultura oscurantista del enigma.

3. Es, pues, la dinámica interna/externa del lenguaje la que requiere, solicita, y en definitiva produce la desconstrucción del discurso que lleva a éste hasta su diseminación o espaciamento: hasta enraizarse en un espacio grafemático previo a la consciencia y a su ilusión logocéntrica. Se entiende inmediatamente que el pensamiento del inconsciente debe ser fundamental para explorar ese espacio, esa «escena de la escritura». En un cierto momento la insaturabilidad del contexto aparece explícitamente como efecto de la inconsciencia estructural del lenguaje como ausencia esencial de la intuición en la actualidad del enunciado¹⁰.

¿Qué enseña aquí Freud? ¿En qué su estrategia analítica ayuda a pensar la anarquía del sentido, la pérdida de su origen y su telos ilusorios, y su imantación al símbolo, su estar en camino al símbolo? El caso es que Freud invita expresamente a trasgredir el concepto usual de lenguaje (del que depende el concepto lingüístico de lenguaje). Parece visible de entrada la transición desde una crítica del psiquismo como

9. *Ibid.*, p. 356.

10. *Ibid.*, p. 369.

consciencia a un cierto antilingüisticismo: en efecto, el inconsciente no habla, sino que escribe, deja huellas. La fragmentación del discurso verbal en el texto del inconsciente es ya paso del verbo a la grafía.

Si el problema de partida era para Freud el de la explicación de la memoria, hay que decir que el resultado es en cierto modo el reconocimiento de un fracaso como destino del funcionamiento de la memoria: no es posible la memoria pura, no es posible siquiera la identidad consigo en el presente o en la consciencia, porque ésta está sobredeterminada por un inconsciente que no se limita a limitar o rodear esa consciencia: interviene en ella. De ahí la repercusión del tema del inconsciente en la problematización del tiempo, tan profundamente reflexionado por Derrida en «Freud y la escena de la escritura»: problematización del tiempo lineal (del tiempo vulgar conceptualizado por la metafísica) el cual presupone un presente pleno como soberano del tiempo. *Nachtrag* y *Verspätung* son, observa Derrida, «conceptos directores de todo el pensamiento freudiano». Más aún: el descubrimiento de Freud habría sido el de la irreductibilidad del retardo en la temporalidad del psiquismo¹¹.

Un psiquismo constituido así, por textos inscritos en su inconsciente, deporta el sentido y trasforma su concepto, al requerir una consideración del estrato pre-lingüístico, pre-verbal, pre-lógico: una reorientación hacia lo litográfico y el jeroglífico como medium del significar. El lenguaje onírico, aparentemente «patológico» en su cripticismo, que dice su sentido ocultándolo, que expone a la interpretación su sentido cifrándolo en un código secreto quasi-idiomático, orientaría, pues, acerca del lenguaje como tal, acerca de los efectos generales del sentido.

Se ha visto que incluso en el plano del lenguaje ordinario la insaturabilidad del contexto de toda producción significativa relativiza fuertemente la autoridad del código para interpretar sin residuos, para cerrar o clausurar la lectura de esa producción. Pero el lenguaje del inconsciente (por ejemplo el del sueño) radicaliza esa indeterminación o esa indeterminabilidad, esa anarquía del sentido. La escritura psíquica, en esa profundidad, «no se deja leer a partir de ningún código. Sin duda, aquella trabaja con una masa de elementos codificados en el curso de una historia individual o colectiva. Pero en sus operaciones, su léxico y su sintaxis se mantiene irreductible un residuo puramente idiomático, que tiene que llevar todo el peso de la interpretación, en la comunicación entre los inconscientes. El soñador inventa su propia gramática»¹². Todo el célebre capítulo de la *Traumdeutung* está dominado por la idea de un simbolismo como poder prelingüístico o paralingüístico. Según eso, la heterogeneidad entre el texto psíquico simbólico y el discurso o el logos es tal que llega a impedir o a afectar muy decisivamente a la traducción de la escritura psíquica. La posibilidad de la traducción depende, en efecto, de la identidad o la permanencia de un código que permita trasladar un mismo

11. J.Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 281.

12. *Ibid.*, p. 288.

significado de un significante a otro. Pero la escritura psíquica, y la escritura como tal, desautorizan la distinción entre significante y significado: la vocación idiomática y quasimaterial del simbolismo desmiente la idealidad del significado que debe fundar la traducción.

El componente más lúcido del pensamiento freudiano advierte un límite esencial en la traducción del texto psíquico inconsciente, por más que el psicoanálisis viva bajo el imperativo teórico y terapéutico de esa traducción. Derrida distingue ahí un doble límite, la «imposibilidad *horizontal*» y la «imposibilidad *vertical*» de una traducción sin pérdida, sin resto. Por un lado, la escritura onírica es tal que comporta una persistencia o una esencialidad del cuerpo o la materialidad simbólica: en ella «el cuerpo de la expresión no se borra ante el significado, o al menos no se deja transgredir como sí lo hace en el discurso consciente. Actúa como tal, según la eficacia que Artaud le destinaba en la escena de la crueldad. Ahora bien, un cuerpo verbal no se deja traducir o transportar a otra lengua. Es eso lo que la traducción deja caer. Dejar caer el cuerpo: esa es, incluso, la energía esencial de la traducción. Cuando restituye un cuerpo, es poesía. En este sentido, como el cuerpo del significante constituye el idioma para toda escena de sueño, el sueño es intraducible»¹³. Como de paso, Derrida deja caer ahí el tema, formidable, de la traducción poética o de la traducción como poesía: «excepción» respecto a la traducción que deja caer el cuerpo de la expresión, pero también «modelo» para una cierta forma de pensar la esencia misma de la traducción. Y por otro lado, imposibilidad de traducción vertical, imposibilidad de transportar un mismo contenido desde el sistema inconsciente al consciente.

Ahora bien, la delimitación de esta doble imposibilidad frente al texto onírico (doble imposibilidad trasladable *mutatis mutandis* a todo texto, si es que el sueño puede considerarse, como de hecho hace Freud, una vía para el conocimiento de la totalidad del psiquismo) no paraliza sin más el trabajo de traducción e interpretación. Se diría que la extrema consciencia de los límites de la traducción «corriente» agudiza una cierta responsabilidad ante el imperativo, ante la tarea del traductor (Walter Benjamin). Es algo paralelo a la responsabilidad ante el inconsciente lo que quisiera sugerir por mi parte: una responsabilidad ante el resto de sentido o sentido anárquico, desintegrado, que queda tras la desestructuración del discurso, la disrupción del contexto determinado y la variabilidad del código.

La comparación de la situación del lenguaje en general con la del texto inconsciente y su desciframiento freudiano ilumina los mecanismos del sentido en el lenguaje: éste no domina la escena en que actúa. Decir no es querer-decir, no es el querer-decir de una consciencia: decir es hacer. El recurso a aquella comparación no responde, pues, a la pasiva dependencia respecto a un prejuicio irracionalista o a un freudismo acrítico. Seguíamos más arriba la extraña coherencia por la que el análisis

13. *Ibid.*, p. 290.

interno del lenguaje ordinario descubre en éste huecos en la ilusión de plenitud de sentido, separación del signo y el objeto, espaciamiento, inconsciencia. La aporética del concepto de contexto se abre a una aporética del acto de habla al dejar ver la no-independencia del discurso verbal respecto a su condición y su condicionamiento grafemático.

Ahora bien, por una vía y por otra, por la del psicoanálisis como por la del logeoanálisis, se perfila en el horizonte una idea, o un *peligro*: el del lenguaje como idioma puro, como producción de efectos intraducibles de sentido, la ley de la comunicación como ley del silencio o del equívoco insuperable. Peligro de una respuesta o de una reacción puramente babélica frente al otro peligro extremo, éste más visible, el de la mundialización o planetarización del lenguaje, *Gestell* científico-técnica mediante. Doble peligro que afecta, pues, al lenguaje en su destino histórico, previamente en cualquier caso a su registro en coordenadas teóricas más o menos sonámbulamente «académicas», irresponsablemente no-mundanas.

Es claro que no será posible abordar una elaboración de este problema, en el límite de esta reflexión, que apenas habrá podido establecer o recordar ciertos puntos preliminares a tal cuestión. Apuntaré sólo hacia el pensamiento de que el camino al símbolo pre-lógico, el camino del lenguaje a su idiomática y su pureza poética, no es una vía irreversible o que haya que recorrer en una sola dirección. El idealismo, la explicación del sentido como idealidad, reprime la fuerza, y el inconsciente. Acoger éstos en el medium del lenguaje, desintegra, como se ha visto, el sentido; o lo disloca, y pone en dificultades de principio a su traducibilidad en el sentido corriente. Pero la oposición simple de la fuerza y del sentido, de la opacidad de la fuerza y de la inteligibilidad del sentido, es ya, o todavía, idealismo. De nuevo con el léxico de Freud: para éste las aproximaciones topológica y dinámica al psiquismo toleran aún la imagen de éste como un espacio inmóvil, pre-dado, homogéneo. Pero la investigación metapsicológica añade expresamente el llamado punto de vista económico: hay que contar con la energía o la fuerza del psiquismo. Ahora bien, como esa energía circula por todo el sistema psíquico, ya no tiene sentido decir que la fuerza limita el sentido; más bien lo produce. Apelo de nuevo a una larga cita de «Freud y la escena de la escritura»: «La fuerza produce el sentido (y el espacio) mediante el mero poder de «repetición» que habita en ella originariamente como su muerte. Este poder, es decir, este impoder que abre y limita el trabajo de la fuerza inaugura la traducibilidad, hace posible lo que se llama «el lenguaje», transforma el idioma absoluto en límite desde siempre ya transgredido: un idioma puro no es un lenguaje, sólo llega a serlo repitiéndose: la repetición desdobra ya desde siempre la punta de la primera vez. A pesar de las apariencias, esto no contradice lo que decíamos más arriba sobre lo intraducible. Se trataba entonces de invocar el origen del movimiento de transgresión, el origen de la repetición y del convertirse en lenguaje el idioma. Si nos instalamos *en lo dado o el efecto de la repetición*, en la traducción, en la evidencia de la distinción

entre la fuerza y el sentido, no sólo se pierde la intuición original de Freud, sino que se borra lo virulento de la relación con la muerte»¹⁴.

Al pensamiento de la diferencia se le ha acusado, fácilmente y tópicamente, ideológicamente, de principal responsable de la irresponsabilidad dominante del pensamiento ante el lenguaje (y ante la ética y la política): se le ha acusado de promover irresponsablemente la inflación del lenguaje, o de ser un inmenso juego de palabras. Esta acusación es, sin embargo, rigurosamente falsa, literalmente invierte los términos. Ciertamente la desconstrucción da cuenta, acompaña, y relanza la diseminación de sentido, en ocasiones en la forma paroxística de ésta, como proliferación convulsiva de efectos de sentido. Pero, por otro lado, ¿no lleva más bien, más profundamente, el trabajo de Derrida en el pensamiento, por el contrario, a una cierta rarefacción del lenguaje, a la ley económica del lenguaje, al silencio como ley del lenguaje? Si el lenguaje *guarda* el silencio (variando la fórmula de *La voz y el fenómeno*), el silencio interviene en el lenguaje, no como su límite (lo indecible), o como su fundamento (lo que hay que decir), sino como el drama de su permanente indecidibilidad: decir quiere decir no estar seguro de decir.

14. *Ibid.*, p. 293-294. Para la interpretación del psicoanálisis a partir de las categorías del pensamiento de Derrida me permito remitir al capítulo 3 de mi *Desconstrucción, escritura y filosofía*, Montesinos, Barcelona, 1990.