

Derrida o la ambigüedad del origen.

Fantasma y parásito

JUAN BAUTISTA RITVO

Begreifen des durchaus Unbegreiflichen als Unbegreiflichen
(Concebir lo inconcebible como inconcebible). J. G. Fichte

Muy tempranamente, Gerald Granel presenta tres libros de Derrida, todos aparecidos en 1967 –*De la grammatologie, L'écriture et la différence, La voix et le phénomène*– y enfoca con precisión la estrategia de Derrida cuando formula la pregunta ¿por qué escribir sobre el origen?

“Escribir sobre el origen –dice– no significa aquí consignar un discurso al respecto del origen. En primer lugar porque los textos ponen todos en cuestión la idea misma de un *D'originatione*; en segundo lugar, porque la escritura es relevada de su estatuto de transcripción; en tercer término porque de lo que se trata en el trabajo de Derrida es de volver a ligar esta liberación de la escritura con la tachadura del origen.” (Granel, 1967: 887)

Mas, ¿qué significa esta *rature* (tachadura) del origen; dejarlo atrás como pura ausencia o en todo caso *diferir* para siempre su presencia, o bien dejarlo atrás como se abandona lo imposible de dejar, engendrándolo una y otra vez en la imposibilidad misma de representárselo?

En el primer caso, estamos sometidos a la pareja clásica de Occidente, presencia/ausencia, duplicando la metafísica de la presencia con su reflejo especular, la metafísica de la ausencia.

En el segundo, nos encontramos con la infinita paradoja que domina a la metafísica desde su inicio: tachar el origen es inevitable desde que hablamos de él, (según una fácil paradoja hablar del origen significa estar más acá o más allá de él) aunque nos empeñemos en evocar a todo trance la presencia presente ante sí. Pero al revés –y habría que volver al ejemplo ejemplar de la figura inaugural de la *Fenomenología del espíritu*–, si la lengua, en su empeño por describir el origen no hace más que tacharlo por el hecho mismo de nombrarlo, a través del mismo gesto lo engendra como *fantasma* e incluso como *parásito* al que no vacilaré en denominar *parásito trascendental, llamado así no por petulante exhibición de categoremas, sino porque es parásito inevitable, irremediable*, tan irremediable como la sombra del concepto.

El filósofo austríaco Alexius Meinong (2008), quien ha hecho honor a la tradición de inquietante refinamiento intelectual de su país, forjó la diferencia entre los objetos existentes y los que subsisten sin existir, pero insisten en su manera tenaz y solapada de sustraerse a la binaria oposición ser/no-ser. Repudiados tanto por Husserl como por Russell, estos objetos *apátridas*, aunque sean tan humildes como la inexistente pero subsistente diversidad entre rojo y verde, o la cantidad de libros de una biblioteca que existe al margen de tales libros (Griffin y Jacquette, 2009: 115), su estatuto ontológico se nos ha vuelto tan enigmático como el *Ungrund* de Schelling (Vetö, 2002), sin fundamento en el fundamento que precede y sucede a toda existencia.

Entonces si voluntaria o involuntariamente tachamos, borramos o rayamos el origen con estas metáforas escriturarias a las que les concedemos un poder fetichista, lo tachado, borrado, rayado, cobra la vida de una sombra del Averno y traba así todo comienzo; traba, obstaculiza, embaraza, toda metafórica de un comienzo que se querría puro comienzo sin rastro del origen imposible. La ausencia de origen se filtra en las mallas de cualquier comienzo, mezcla las aguas sin que sean separables las aguas de un lado y de otro, e impone una tercera opción con respecto a la rígida oposición presencia/ausencia.

No se trata de ausencia, sino de presencia de una ausencia que en ningún caso se reduce a la pura ausencia. Las presencias tanto como las ausencias son impuras en sí mismas. Si busco la presencia, la ausencia se me impone; si me rindo ante la ausencia, una presencia escurridiza y ubicua me persigue.

Mas, ¿cómo podría comenzar la filosofía, cómo podría empezar cualquier pensamiento riguroso sin desprenderse de una presencia sin duda intratable pero efectiva, efectiva en su imposibilidad de *ex-sistir*, es decir, de *salir-fuera-de-sí*? Lo que no sale fuera de sí es la medida diría absoluta de lo que sale de sí.

Siempre topamos con una reserva que se retrae como lo hace el Dios de la mística judía.

* * *

En su texto programático *La différance* (1968), tras hablar de esa diferencia que se escribe o se lee pero que no se oye entre *différance* y *différence*, señala que quiere introducir un espacio extraño entre palabra y escritura,

“más allá también de la familiaridad tranquila que nos liga a la una y a la otra, a veces en la ilusión de que son dos. ¿Cómo me las voy a arreglar para hablar de la *a* de la *différance*? Está claro que esto no puede ser *expuesto*. Nunca se puede exponer más que lo que en un momento determinado puede hacerse *presente*, manifiesto lo que se puede mostrar, presentarse como algo presente, un ente-presente en su verdad, la verdad de un presente, o la presencia del presente. Ahora bien, si la diferencia es (pongo el ‘es’ bajo una tachadura), lo que hace posible la presentación del ente-presente, ella no se presenta nunca como tal. Nunca se hace presente. A nadie. Reservándose y no exponiéndose. [...]. En toda exposición estaría expuesta a desaparecer como desaparición, correría el riesgo de aparecer: de desaparecer. Sin embargo, los rodeos, los períodos, la sintaxis a la que a menudo deberé recurrir se parecerán, a veces hasta confundirse con ellos, a los de la teología negativa.”

Rectifico estos términos: lo que se reserva no exponiéndose se expone reservándose; y no se trata de un mero juego de palabras. Si queremos arrancar la palabra “presencia” a sus connotaciones más ordinarias, que siempre aluden a lo que está frente a frente, ahí ante mis ojos, es preciso reconocer que hay algo de lo *envolvente que implica una presencia oscura, tan oscura como cierta, tan cierta como la*

contundente caracterización de la historia que hacía Joyce, cuando afirmaba que la historia es esa pesadilla de la que jamás despertamos.

Una presencia sin objeto, incluso esa representación sin objeto que obsede al filósofo (Benoist, 2001), porque es el retorno de los objetos inexistentes, tanto en la fenomenología como en la filosofía analítica, que se hace presente de improviso en el medio de su propia ausencia, es por definición una presencia *traumática*. ¿De qué otro lugar podría partir la filosofía si ella nace de una antítesis insuperable y a la que retorna al igual que un Ulises extraño, que jamás alcanza a desembarcar en Itaca porque su búsqueda se mueve en un plano ajeno a cualquier encuentro, aunque sus trayectos dibujen el mapa de una entera civilización?

Esta antítesis es fácil de constituir y se refuta por sí misma en la medida en que haga lo que la lengua alemana denomina *Darstellung*: exposición, palabra que hay que tomar incluso en el sentido teatral de la expresión. El Absoluto desde que queremos exponerlo y porque es por definición incondicionado, queda condicionado por el solo hecho de ser dicho. Lo absoluto desplegado queda absuelto de sí y reducido a lo condicionado.

Se conoce la apuesta de Hegel: es necesario que lo absoluto se pierda, para que al entrar en la finitud, retorne a la infinitud de la cual en última instancia jamás quedó absuelto. Se sabe también que la inmediatez mediata que se querría finalmente conquistada, siempre se evade porque el momento inmediato nunca se suelda con la mediación. La inmediatez mediata, la identidad de la identidad y la diferencia, es un oximoron insuperable.

Una crítica ingenua pero persistente, esa crítica que mentes refinadas siguen haciendo al idealismo alemán en perfecta complicidad con el utilitarismo reinante, dice que se parta de donde se parta, no es posible para nosotros partir del absoluto dado que esta palabra nos remite sin demora al nombre de Dios.

Esta última y supuesta evidencia vela otra evidencia mayor, pero a la cual hay que allanarle el camino. Podemos llamar a *eso* Dios, Espíritu, pero también Materia y si quieren Infierno (¿por qué no? ¿No están ahí los infiernos de Dante, de Kafka y de tantos más?), podemos pasar del Yo absoluto de Fichte al Dios que ya es nombrado así en las últimas elaboraciones de la *Wissenschaftslehre* de éste, pero asimismo “El Dios Sin-Fondo” que fue primero de Böhme y luego de Schelling: los nombres se

precipitarán en fuga metonímica y tal fuga se habrá de entreabrir a un efectivo *Abgrund*, es decir, a un abismo, metáfora desesperada para circunscribir sin circunscribir ese lugar no-lugar, esa indeterminada determinación que no cesa de atraer el pensamiento para rechazarlo y lo hace de un modo que no está gobernado por el entusiasmo: allí no es posible rezar o bien el rezo nos conduce a otro sitio. ¿Cómo seguir avanzando en este terreno resbaladizo al que nunca podemos incluir en la cuenta que pretende incluirlo y por eso mismo nos resulta atrayente más que atractivo?

Una contraposición de Fichte entre *Faktisch* (Factual) y *Absolut* (Absoluto) es aquí pertinente, porque viene a proporcionarnos una disyunción invertida que ofrece una salida.¹ Lo que llamamos factual *no puede ser pensado* pero sí *hallado*, nos golpea con una evidencia ciega; mientras lo absoluto, sin duda en alguna medida pensable aunque ese pensamiento navegue en la abstracciones sin fin, no puede ser hallado como ser.

Es “hallado”, que proviene del latín *afflare*, soplar, olfatear, el vocablo clave. Hallo inesperadamente lo que no he buscado ni podría hacerlo.

En el momento en que el pensamiento se vuelca sobre lo absoluto y llega a formularse como tal, entra en el proceso irreversible de la pérdida; mas en ese mismo instante se produce un quiasmo (a la vez temporal y retórico) en que emerge no lo *fáctico*, que es meramente empírico, sino lo *factual*, que es un empirismo de segundo grado, un empirismo que no remite al *ob-jectum* sino a lo envolvente encontrado de improvisado y sin previo aviso.

Una vez más lo traumático.

Invoco aquí la encarnación plástica y dramática de un encuentro traumático narrado por Maimónides y vuelto a contar por Scholem (Scholem, 1978: 33).

Solamente Moisés, se dice, fue capaz de soportar la *terrible voz* de Dios en el Sinaí: los Mandamientos, por el contrario, son una traducción, una donación de forma humana a lo que emana de una dimensión que desborda al lenguaje.

¹ Fichte, 2005. En su *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (“Ensayo acerca de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia”), Fichte utiliza en la sección tercera y última del texto, una expresión que ya había empleado en la citada exposición de 1812, *Losressein*, que significa arrancar o separar con violencia. El espíritu se arranca de sí con violencia en el momento en que su actividad le permite intuir la verdad. Mas esta actividad que se despliega, está marcada por un fondo de encuentro pasivo, si bien de una pasividad superior, que es preciso destacar. *Losreissen der thätigen Kraft von einer Ruhe*, es decir, “arrancarse de la fuerza activa de una quietud” (Fichte, 1845-1846: 531).

(Hablo de voz y adrede: he aquí una de las razones de Derrida para apartarla. Pero si apartamos la voz, *ya es inaccesible* postular la justicia, porque la justicia, más allá de la precaria futilidad de intentar definirla, es indisoluble de su *invocación*.)

Derrida ha calculado todo este fragmento de su argumentación según, dice, la teología negativa.

No obstante, hay una diferencia que salta a la vista del conocedor —y cuando digo conocedor me refiero a quien haya leído, con cierta atención al menos, las obras atribuidas al Pseudo-Dionisio—.

La dialéctica de Dionisio Aeropagita en modo alguno intenta mostrar la ausencia en tanto ausencia. Si fuera así, este método consistiría (como en Derrida) en un diferir indefinidamente la presencia, quedando prisionera de ella, ya que hay que expulsarla una y otra vez, en un juego de incesante procrastinación que vuelve a reproducir lo que rechaza.

Desde luego, para creer o no creer en Dios, para suponerle a esa palabra invocante e invocada algún contenido asignable, ninguno de nosotros necesita la apoyatura en este particular Dionisios. Pero es preciso tomar en serio el ejercicio que practica para no reducir la historia del pensamiento a fantasía extravagante.

Entonces, digo que Dionisios no se limita a mostrar cómo el entendimiento humano no alcanza a determinar la naturaleza divina: en la tensión suprema de su dialéctica transmite la presencia de una ausencia que deja la *huella* (es preciso subrayar este vocablo, tan antiguo y ahora tan actual) de una presencia borrada y en tanto que tal indeleble.

(Dionisio, creo, está muy cerca de la riquísima dimensión metafórica del *palimpsesto*.)

Algo visible en el texto denominado “La jerarquía celeste” (Pseudo Dionisio Aeropagita, 2007), en el que se esboza una teoría sutil sobre la imagen. Todos los recursos más nobles del pensamiento humano sirven como imagen del Creador justamente porque presentan algún grado de semejanza y simultáneamente niveles de desemejanzas que enseñan más que las semejanzas.

La desemejanza en la semejanza, la desproporción en la proporción, la negación en la afirmación, son el último reflejo del poder celestial, términos que son, indudablemente, metáforas² insuficientes de dicho poder.

La lección de Dionisio es clara: el “poder” es metáfora del *poder*, pero la insuficiencia del “poder” para dar cuenta del *poder*, algo esencial dice acerca del *poder*.

* * *

La escritura de la que nos habla Derrida quiere sustraerse de los binarios: sensible/intelectual y también escritura, en el sentido corriente de la expresión, / palabra.

Su apuesta, constante a lo largo de su obra, hasta donde yo la conozco, consiste en tomar todos estos grandes dispositivos binarios del Occidente que moldean la metafísica y buscar entre uno y otro un nuevo término, suplementario, que los exceda al mismo tiempo que dé cuenta de ellos.

La empresa es notable y por momentos valiosa, mas está baldada por una verdadera contradicción: *pretende transgredir los límites trazados por las grandes oposiciones binarias –incluidas masculino/femenino; consciente/ inconsciente– mediante la operación de la trace (huella), pero lo hace desde un binario brutalmente simplificado y que en ningún momento está en cuestión: el que opone la escritura de la trace a la phoné.*

Es en su *Gramatología*, donde se hallan las razones aparentes de esta oposición.

“La parusía absoluta del sentido propio, como presencia consigo mismo del logos en la voz, en el oírse-hablar absoluto debe ser situada.” (Derrida, 1967: 121)

“Es a partir de este esquema que es preciso oír la voz. Su sistema requiere que sea inmediatamente oída por quien la emite. Produce un significante que parece no caer en el mundo, fuera de la idealidad del significado, sino permanecer cubierto, en el momento mismo en que alcanza el sistema audifónico del otro, en la interioridad pura de la auto-afección. No cae en la

² En gracia a la simplificación he dado por sinónimas expresiones que no lo son: imagen y metáfora.

exterioridad del espacio y en lo que se llama el mundo, que no es otra cosa que el afuera de la voz.” (Derida, 1967a: 210)

“Ce n’est pas un hasard si la pensée de l’être, comme pensé de ce signifié transcendantal, se manifeste par excellence dans la voix : c’est-à-dire dans une langue de mots. La voix *s’entend* –c’est sans doute ce qu’on appelle la conscience– au plus proche de soi comme l’effacement absolu du signifiant : autoaffectation pure qui a nécessairement la forme du temps et qui n’emprunte hors de soi, dans le monde ou dans la ‘réalité’, aucun signifiant accessoire, aucune substance d’expression étrangère à sa propre spontanéité.” (Derida, 1967a: 33)

Hay en este texto –es lo primero que se me viene a la cabeza– notorias desatenciones.

El uso banal de un vocablo decisivo en la obra de Michel Henry, “autoafección”: aquí significa simplemente el autoengendramiento, mientras que en Henry implica la inherencia definitiva e irrebasable de uno a uno mismo, lo que es indesglosable de la experiencia del cuerpo propio. Claro, tocamos en este punto la ceguera propia de Derrida –cada cual con la suya, es cierto, pero esta es muy significativa ya que ilumina la época que hemos dejado atrás: ¡1967! (época asertiva, despreciativa de las vacilaciones), poco antes del mayo francés y cuando la atmósfera estructuralista estaba en su apogeo–. Sin duda, Derrida no era estructuralista y uno de sus méritos consiste en haber planteado los límites de este ¿movimiento?; pero el estructuralismo (un estructuralismo de izquierda) era su horizonte, indudablemente: Mao-Tse-Tung, el marxismo a lo Althusser, el milenarismo reprimido pero existente.

Y en la misma línea la asimilación de la conciencia con el uso pronominal del verbo *entendre*, intraducible, porque significa a la vez entender, escuchar y entenderse con otro.

Con lo cual deja de lado –nueva localización de la ceguera– el dolor, el éxtasis, la angustia. Pero, ¿no acaba de decir que el mundo es el afuera de la voz? ¿No se advierte que así contradice y empobrece la noción de mundo de Heidegger, en tantos respectos su maestro, creando un objeto insólito y sobrepujado largamente por la historia del pensamiento, sólo para atacar una vez más el predominio de lo que llama “voz”?

Digo: si la voz es pura *interioridad*, entonces el afuera, el mundo, es pura *exterioridad*.

Estamos frente a lo esencial: esta postulación de un oírse-hablar como intimidad de uno consigo es refutada por experiencias corrientes y perfectamente delimitables: la del orador que intenta convencer a una audiencia remisa; la del paciente dirigiéndose a su analista, la del escritor que busca la aprobación de sus amigos leyéndole sus textos en alta voz.

En todos estos casos se produce una división fenomenológicamente detectable entre el pronunciar y *oír* lo que uno mismo está diciendo y lo que *se escucha* de ese mismo decir en virtud de que se habla para Otro *cuya presencia, esa presencia que siempre Derrida exorciza, divide al que habla: mejor lo fragmenta.*

(Roland Barthes alguna vez objetó la fórmula *scripta manent, verba volant* porque el escrito puede ser pulverizado una y otra vez, mientras la palabra, cuando es escuchada retiene en un lazo al que la pronuncia, lazo que es tanto más fuerte cuanto más sea denegada la palabra dada o fallida.)

Ciertamente, Derrida no era ingenuo y podía ampararse en la cita de Montaigne con que encabeza el último de los ensayos de *La escritura y la diferencia* (Derrida, 1967b: 409), que contiene lecturas imprescindibles de Levinas y Bataille: “Presenta un mayor interés interpretar las interpretaciones que interpretar las cosas”, dice Montaigne.

La cita de Montaigne se torna pilar de la *interpretación trascendental, que examina su objeto desde el horizonte que lo constituye.*

Mas la interpretación trascendental tiene límites precisos incluso en Kant: la libertad se le *impone* antes de tematizarla. Dije precisos y debería haber dicho límites *opacos, incluso apátridas, para retomar el cuasi insulto de Husserl a Meinong.*

Existen certezas tan opacas como indubitables que nos vienen al encuentro como nos viene al encuentro lo que desde Heidegger concebimos como *facticidad, que no es lo empírico en el sentido trivial de la expresión, lo empírico como ob-jectum, sino la empírico superior con que nos topamos sin remedio y sin concepto porque lleva la marca de la temporalidad y de la contingencia.* ¿Quién mejor que Kafka para captarlo cuando dice “No, mío soy y eternamente atado a mí, eso es lo que soy, y a ello he intentado acomodarme”?

(Quien crea que es una declaración de narcisismo, seguramente nada entendió...)

Interpretar la interpretación, interpretar lo que mediante un acto de reducción configuramos como texto –un texto es siempre un recorte discursivo y recursivo–, nos permite salir de la sujeción inmediata a lo más imperioso de la situación (de la circunstancia, diría con Ortega) para volver a ella de otra manera, pero llevamos con nosotros el corazón de la facticidad como los zapatos llevan la tierra que pisan.

(En los textos de cultura, en los textos estéticos y metafísicos, en el recorte que consolida sus objetos como objetos ideales, éstos vienen a separarse del mundo en el cual no *consisten*, pero para *insistir* en él porque son objetos del deseo: insisten en sus intersticios, grietas, insondables abismos. Cuando la letra se repliega sobre sí, y lo hace tachando su propia traza, la misma letra, en lugar de quedar confinada a su propio pliegue, se abre súbitamente al mundo del cual parecería haberse apartado por completo, y lo hace de un modo diverso al del modo empírico. No es este el lugar para considerar la cuestión a fondo, aunque al final tendré oportunidad de hacer alguna observación preliminar.)

* * *

Derrida ha querido intercalar, injertar, desplegar entre dos, la escritura empírica y la palabra una dimensión ampliada de la escritura, como si contrapusiera al modo de Bataille que oponía una economía restringida a otra economía general, una escritura igualmente restringida a otra diversa y quizá más rica y fundamental: la escritura general.

No objeto el suplemento –incluso digo más: es parte del legado que hace que valga la pena referirse a su obra–. Su gesto viene a integrarse a otras corrientes que confluyen en lo que bien podemos nombrar como *tradición de la huella o tradición del palimpsesto* (Derrida, 1986): el renacimiento del interés por las escrituras jeroglíficas cuyas lecciones van más allá del interés del especialista, el lugar de la huella en el *corpus* freudiano, las polémicas en torno a la noción de traducción cuyo valor puede calibrarlo quien frecuente las obras de Antoine Berman y de George Steiner, La aparición como *huella* del Absoluto en Fichte, el estudio de las imágenes pictóricas en su autorreflexión, ya no cómo reflejan el objeto, sino qué son en sí mismas esas líneas, esos volúmenes.

Tradición en la cual emergen, desde luego, perspectivas alejadas de las de Derrida no sin situarse en un horizonte común. Por ejemplo, Henri Meschonnic, quien en sus ejercicios de traducción críticos postula ya no una escritura inaudible, sino una *voz inaudible* entre dos lenguas.³

No obstante, no se puede obtener un suplemento (se verá que formulo en este momento un principio universal)⁴ entre dos, sin explorar hasta la saturación el vínculo entre estos mismos dos elementos. Puedo, incluso, decirlo al revés: el suplemento, tercero entre dos, produce la posibilidad para diferenciar, articular, dialectizar en suma el vínculo de un primero con un segundo.

Sin embargo, la reducción que sufre la voz, reducción en primer lugar a lo empírico, y en segundo y en dirección inversa, ampliación hiperbólica hasta llegar a la confusión con la metafísica en su totalidad, ahora calificada de logocéntrica, es el obstáculo mayor para esta operación cómplice indudable de una violenta nivelación de la historia de la metafísica occidental, porque se ignoran así los cambios de estilo, los bruscos giros de los principios, los equívocos multiplicados que hacen nacer nociones a partir de malentendidos, la fragmentación que subyace a las herencias lineales aparentemente mejor aquilatadas, la presencia de una voz que llama no precisamente a la centración sino al contrario, a la dispersión, todo este movimiento impide asimismo que se comprendan cabalmente las funciones de la escritura a secas.

Es en la obra póstuma de Émile Benveniste donde podemos encontrar una dialéctica ejemplar. Me refiero a las últimas lecciones dadas en el *Collège de France* en el período 1968/1969, patéticamente interrumpidas por el ataque que lo fulminó y lo dejó postrado hasta el fin.

Con su habitual y elegante claridad, Benveniste empieza por señalar que la escritura es una forma secundaria del habla, es la misma habla fijada en un sistema secundario de signos.

Sin embargo se niega a reducir la escritura a ser mero signo del signo o significante del significante, porque “en todo tiempo y lugar la escritura fue el instrumento que

³ Véase de Meschonnic, H., *Le rythme palimpseste*, particularmente en la p. 155.

⁴ El que ya he usado cuando al tratar el estatuto de la metáfora. Es cierto que hay que acentuar en esta figura la función de la desemejanza sobre la semejanza pero no al precio de eludir la semejanza. Quiero decir: hay que atravesarla a esta última.

permitió a la lengua semiotizarse a sí misma.” La escritura, en fin, permite la *auto-semiotización* de la lengua.

“La escritura –dice Benveniste– es un sistema que supone un alto grado de abstracción: nos abstraemos del aspecto sonoro –fónico– del lenguaje con toda su gama de entonación, de expresión de modulación [...]. Con la escritura, el locutor debe apartarse de la representación que instintivamente tiene del hablar como actividad, como exteriorización de sus pensamientos, como comunicación viva. Debe tomar conciencia de la lengua como realidad diferenciada del uso que hace de ella [...]. De pronto la lengua se convierte en una imagen de la lengua [...]. De la palabra al dibujo de la palabra, se efectúa un salto inmenso, del hablar a la imagen simbólica del hablar [...]. En efecto, el acto de escribir no procede del habla pronunciada, del lenguaje en acción, sino del lenguaje interior, memorizado. La escritura es una transposición del lenguaje interior y en primer lugar hay que acceder a esa conciencia del lenguaje interior o de la ‘lengua’ para asimilar el mecanismo de conversión en escrito. El lenguaje interior tiene un carácter global, esquemático, no construido, no gramatical. Es un lenguaje alusivo.” (Benveniste, 2014)

Obsérvese cómo aparece efectivamente un tercer término que no es la escritura general sino lo que Benveniste llama con una expresión bien tradicional “lenguaje interior” que desconoce la gramática, es global y no analítico, no construido: un lenguaje alusivo. ¿Se trata de psicologismo? No, salvo que esa palabra, la voz habitual para la caza de brujas del pensamiento incorrecto, nos vede el acceso a algo tan evidente como desconsiderado.

El lazo de la escritura y la lengua es contingente para Benveniste; lo que no impide que su anudamiento produzca efectos irreversibles. Las dificultades de la comunicación humana permanecerían invisibles si no hubiera aparecido la escritura. Para el hombre analfabeto, lo que dice fluye inadvertidamente hacia el mundo y hacia los otros; la escritura, en la medida en que permite diferenciar las articulaciones propias del lenguaje, por el mismo sesgo y en una suerte de conversión problematiza el llamado lenguaje interior que seguramente no es lenguaje ni tampoco interior en el sentido de

algo cerrado en sí, pero que plantea infinidad de cuestiones que vividas a diario, son desconocidas por la falta de instrumentos conceptuales adecuados para su elaboración.

Hace mucho tiempo Blanchot asimiló el pensar al sufrir y al estado de ruinas.

No conozco mejor caracterización de la instancia denominada “alusiva” por Benveniste.

Escribir quizá no sea sino ese esfuerzo por proyectar, sobre la superficie discreta de los signos que parecen tener, observados de cerca, un perfil plenamente diferenciado, pero que al alejar la vista y tomar el conjunto temporal de lo que se dice, de lo que se está diciendo, de lo que se barrunta oscuramente a medida que se escribe, empieza a tomar el aspecto de un fenómeno meteorológico al que hay que conjurar proyectando, digo, el mapa sufriente y a medias utópico de un estado de ruinas, mapa deshilachado, con zonas de claridad deslumbrantes y otras de penumbra enigmática.

Ahora bien, nada de esto es pensable sin el tiempo, tiempo de desaparición que es tiempo de emergencia de un sentido que indudablemente elude la simple oposición de lo sensible con lo inteligible, justamente porque constantemente confluye y se separa, se separa y confluye con el sin sentido radical.

Podemos valorar de otro modo el silencio; el silencio no se opone a la voz y la voz tampoco a la escritura, porque hay en acto un trazo que la divide y fragmenta, y sin embargo está allí, insidioso, envolvente, tenaz, entre la voz continua y sin cortes que amenaza al hombre que habla con todos los detritos sonoros posibles –ruido en el canal, murmullos y turbamulta de las máquinas que imperan por doquier en todas sus formas en el mundo moderno, los gritos inarticulados de hombres y de animales– y su reducción al estado de lengua articulada.

Es un mundo que apenas hemos empezado a explorar.

* * *

Entre tantos problemas que no puedo abordar, entre tantos que quedan apenas esbozados, tengo la intención de articular dos que no quiero en este momento pasar por alto.

El primero concierne a la relación del denominado “texto discursivo” con la denominada “realidad”.

El segundo al vínculo entre la justicia y el *llamado* a la justicia.

Empezaré por este último.

Derrida publicó un muy bello libro, en gran parte escrito para ser leído en público, titulado *Fuerza de ley* (Derrida, 1989-90). No me propongo hacer su comentario sino destacar cómo desde el título donde hay que subrayar “fuerza”, y el subtítulo “El fundamento místico de la autoridad”, y la temática que versa sobre la justicia, el derecho y la decisión, la violencia inherente al acto fundador, nos hallamos en un territorio poco familiar e incluso antagónico con las premisas de la gramatología.

Derrida señala que la justicia es la desconstrucción porque la justicia es indesconstruible.

Podríamos decir al revés: la justicia desconstruye la desconstrucción en tanto hacer estallar la oposición simple de la escritura con la voz.

No voy a emprender aquí y ahora un seguimiento del texto de Derrida. Pero cualquier lector mínimamente informado puede calibrar la enorme tensión que lo embarga porque frecuenta zonas que remiten, directa o indirectamente, a la carne del mundo: a los cuerpos, a los seres hablantes, a las relaciones que mantienen entre sí, a esa oscura potencia que hace que ciertos hombres se sometan incondicionalmente a otros, y que existan los que se levantan con odio y combaten aunque sepan de antemano que la derrota casi inevitable.

Mas, ¿es posible hablar de justicia sin acudir a la enunciación que articula cualquier enunciado que la reclame? ¿Es asimismo posible decidir en lo indecible sin suponer, sea en el grado que fuera, un margen de libertad?

Ahora bien, la justicia (y conste que no hablo del *concepto* de justicia porque no sé si ella es conceptualizable) no puede dissociarse de las situaciones en las que es invocada: por el testigo, por la víctima o por una voz que surge de la boca de aquello que Levinas denominó *rostro*.

En cuanto al otro aspecto, es preciso terminar con la dualidad entre espíritu y materia que reaparece incesantemente cuando hablamos de códigos, de constricciones formales, de textos y les oponemos de inmediato a ellos lo “real”, “la realidad efectiva” o como quiera llamársela.

Advertimos de entrada que es este un fantasma que la gramatología convocó constantemente desde el momento en que se aplicó con su desconstrucción a interpretar

las interpretaciones. Desde este instante, la mera mención de las cosas suscita el fantasma de la supuesta realidad material con la que se urde el viejo y estéril juego especular que quiere concebir al objeto como (se dijo acertadamente alguna vez) la persona de enfrente del investigador.

Parto de una decisión que indecidiblemente es epistémica y metafísica: en las ciencias humanas y en la filosofía cualquier conjunto especificado de elementos y relaciones está habitado por una exterioridad radical que forma parte del entorno del conjunto sin que éste pueda controlarlo. Esta exterioridad es el horizonte de objetividad del texto, pero de un horizonte que permea todos y cada uno de los elementos del conjunto, irrumpiendo como irrumpe el acontecimiento, inmanejable e incalculable. Aquello de lo que el ser hablante habla lo rodea y permea y sostiene un vínculo lateral, oblicuo y sinuoso con la trama reticular que pretende cercarlo.

Si desconecto la interpretación de la interpretación de las cosas, retorno a esa esterilidad de la muerte anclada en la piedra que el comienzo de *La différance* plantea. La letra *a*, impronunciable, en su forma mayúscula sugiere una pirámide, y la piedra inmóvil sugiere la tumba. El mensaje es claro y es el mismo en que se complació su talentosísimo amigo Paul de Man: las metáforas que la tradición suele llamar “vivas”, tan vivas como el espíritu que supuestamente sopla donde quiera, terminan en y por su literalidad en el cenotafio, que es la tumba vacía.

¿Opondríamos lo vivo a lo muerto en un incesante juego de inversiones y de duplicaciones, o bien, como creo que es el caso, buscaríamos el destello, el fulgor, la vibración de una vida discontinua, alimentada por la muerte imposible de representar, urgida por la espera del acontecimiento inesperado?

Bibliografía

- Benoist, J. (2001) *Representations sans objet aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, París: PUF.
- Benveniste, É. (2014) *Últimas lecciones*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, J. (1967a) *De la grammatologie*, París: Minuit.

- Derrida, J. (1967b) *L'écriture et la différence*, París: Seuil.
- Derrida, J. (1968) *La Différance*, edición digital de *Derrida en castellano* (Horacio Potel).
- Derrida, J. (1986) "Confrontation, Palimpsestes", en *Cahiers 16*.
- Derrida, J. (1989-90) *Force de Loi*, en *Cardozo Law Review* (edición electrónica bilingüe francés/inglés).
- Fichte, J. G. (1845-46) "Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Philosophie von Platon bis Nietzsche", en *sämtliche Werke. Herausgegeben*, vol. I, Berlín: Veit & Comp.
- Fichte, J. G. (2005) *Doctrine de la science. Exposé de 1812*, París: PUF.
- Granel, G. (1967) "Jacques Derrida et la rature de l'origine", en *Critique* 246, pp. 887/905.
- Griffin, N. y Jacquette, D. (eds.) (2009) *Russell vs. Meinong, the legacy of "On denoting"*, Routledge Studies in Twentieth Century Philosophy (online).
- Meinong, A. (2008) *Teoría del objeto y presentación personal*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Pseudo Dionisio Aeropagita (2007), "Jerarquía celeste", en *Obras completas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Scholem, G. (1978) *La Cábala y su simbolismo*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vetö, M. (2002) *Le fondament selon Schelling*, París: L'Harmattan.