

LATINOAMERICA-LIBROS

Benoit A. Dumas

LOS DOS ROSTROS ALIENADOS DE LA IGLESIA UNA

Un ensayo de teología política:

- El Evangelio y las masas en América Latina
- Evangelio de los pobres y dialéctica histórica
- Del cuerpo social al cuerpo político de Cristo
- Iglesia y profecía

1 vol. 18 x 12 - 255 págs.

Enrique Dussel

CAMINOS DE LIBERACION LATINOAMERICANA

Interpretación histórico-teología de nuestro continente latinoamericano (seis conferencias).

- Teología, historia de la liberación y pastoral
- La prehistoria de la Iglesia latinoamericana
- La cristiandad colonial latinoamericana
- Acontecimientos marcantes en el último decenio (1962-1972)
- Reflexiones teológicas sobre liberación
- Aplicaciones pastorales concretas y actitud profética

1 vol. 14 x 20 - 184 págs.

ENVIOS A TODOS LOS PAISES - SOLICITELOS EN SU LIBRERIA

LATINOAMERICA LIBROS

Junín, 969 10^o - "C"
Buenos Aires - Argentina

EL LENGUAJE EN EL ANUNCIO ACTUAL DEL EVANGELIO PROBLEMAS DE LECTURA DE UN TEXTO ECLESIAL

Por M. I. SANTOS, (Santiago del Estero)

EL TEXTO Y SU DIFICULTAD

Las reflexiones que siguen parten de la lectura de la declaración final de la Asamblea General del Sínodo Episcopal, reunida en Roma a fines de 1971, sobre la *justicia en el mundo*. De su lectura y de las dificultades de esta lectura. Planteamos aquí los problemas que dicha lectura nos planteó a nosotros mismos; no estamos seguros de que podamos acertar claramente con las líneas por donde podrían ser solucionados esos problemas. Pero no será poco el dejarnos cuestionar como lectores de un documento eclesial, como lectores desde la fe, por nuestra era esencialmente cuestionadora.

El cúmulo de dificultades que nos ocasionó este documento derivan de su carácter de *hecho de lenguaje*. Pues no cabe duda de que el documento sinodal es un hecho de lenguaje, que forma parte del lenguaje de la predicación cristiana de la fe y el mensaje de Cristo. No se nos oculta que es un documento pastoral: así lo subraya, por si hubiera duda, el Cardenal Secretario de Estado en el rescripto que da cuenta de la presentación de los documentos sinodales al Santo Padre: "El Santo Padre se reserva el examinar con toda atención si y cuáles propuestas, contenidas en los pareceres de la Asamblea sinodal, convendrá convalidar en líneas directivas o normas prácticas" (JM 6) 1. Las "conclusiones" de la Asamblea, que, como se dice en ese mismo rescripto líneas antes, han sido recogidas en los documentos, están ordenadas a la práctica de la Iglesia, aunque no todas pudieran tal vez concretarse en directivas o normas prácticas propiamente tales. Pero, en definitiva, toda la acción de la Iglesia en el mundo puede ser subsumida en la misión de anunciar la Palabra de Dios o, como dice el mismo Sínodo, hacer

¹ Citamos el documento en la edición castellana publicada por Ediciones Paulinas, Bs. As., 1971, con la sigla JM (Justicia en el mundo) y el número de la página.

que “la Palabra de Dios esté presente en el corazón de las situaciones humanas” (JM 34). Todas las conclusiones de la Asamblea sinodal, las normas prácticas que de ellas pudieran derivarse, el documento mismo que trata de reflejar el parecer y la palabra de la Asamblea sobre la justicia en el mundo, todo es un hecho de lenguaje. Abordar entonces los problemas que este documento plantea como hecho de lenguaje es apuntar al corazón mismo del documento.

Sin embargo, podrá parecer que nuestras consideraciones se mantienen en los alrededores del verdadero contenido del documento sinodal. Alguien podrá sostener que hay que dejar de lado problemas preliminares, siempre indirectos o, a lo más, “conexos” con la verdadera intención de un documento eclesial, que no quiere implicarse en cuestiones de lenguaje, e ir al fondo de la cuestión: la visión que el Sínodo de Obispos tiene de la justicia en el mundo actual. No podemos participar de una actitud así: en primer lugar, porque implica ya una opción lingüística, que podría no estar muy bien fundada, la de una tajante distinción entre fondo y forma de un texto escrito; luego, porque son los hechos y las opciones de lenguaje, una de ellas esa que acabamos de citar de la distinción entre fondo y forma, las más cuestionadas en nuestro tiempo, en el que las ciencias del lenguaje han progresado notablemente por el camino de un rigor científico nada despreciable.

El problema de una “palabra única”

No vamos a detenernos en cuestiones de “estilo” o “tono” del documento que estudiamos, no porque las consideremos secundarias o de poca importancia, sino porque las miramos como síntomas de cuestiones más profundas, que conviene precisamente sacar a luz y encararlas con decisión.

Cabría analizar el “tono” de este documento comparándolo con el nuevo tono que se advirtió en otro documento papal, inmediato antecesor del documento sinodal. Nos referimos a la carta “Octogesima Adveniens”. A nuestro parecer, ese nuevo “estilo” o “tono” de la carta de Pablo VI está expresado óptimamente en estas palabras:

“Frente a situaciones tan diversas, *nos es difícil pronunciar una palabra única*, como también proponer una *solución con valor universal*” (OA 4: el subrayado es nuestro) ². Un comentario argentino de esta carta de Pablo VI hacía notar el cambio de “estilo” del lenguaje papal³; pero lo limitaba a la forma epistolar, que venía a romper la continuidad con las encíclicas anteriores, incluía la “*Populorum Progressio*” del mismo Pablo VI, y lo atribuía a “un gesto lleno de respeto por la Colegialidad Episcopal, que se ha de pronunciar en el próximo Sínodo sobre temas de Justicia y Paz”. “Por otra parte —sigue diciendo el comentario citado—, en la praxis magisterial contemporánea, las Encíclicas Sociales son documentos que sellan un proceso de maduración de ciertas elaboraciones. Por lo mismo, alientan una gran dosis de seguridad y de definición. Son puntos de partida, pero dando por seguro el punto de llegada. Precisamente estas características del estilo de las encíclicas no se avienen a un documento como éste que, como dijimos, se caracteriza por un tono y una actitud de búsqueda constantes⁴”.

No podemos estar de acuerdo con la interpretación que el citado comentario nos ofrece del nuevo estilo del documento pontificio. Según las mismas palabras del Papa, la dificultad de una “palabra única” y de validez universal se deriva por un lado de la diversidad de situaciones en que se encuentran los cristianos a través del mundo, y por otro, de la no incumbencia del Pontífice al respecto: “No es ésta nuestra ambición, ni tampoco nuestra misión” (OA 4). Todavía, hacia el final de su carta, el Papa vuelve a subrayar aquella diversidad de situaciones, para relacionarla con la unidad de la fe, de tal modo que parece confirmar que la unidad de la fe, siendo compatible con la diversidad de situaciones y compromisos, no exige ni siquiera permite una “palabra única”: “En las situaciones concretas y habida cuenta de las solidaridades vividas por cada uno,

² Citamos la carta en la edición que, siguiendo la traducción de la Políglota Vaticana, publicaron A. Büntig y A. Moyano al final de su comentario titulado *¿La Iglesia va hacia el socialismo?* Utilizamos la sigla OA (Octogesima Adveniens) y la numeración de los párrafos del texto de la carta, según la edición.

³ A. Büntig, A. Moyano C., *¿La Iglesia va hacia el socialismo?*, Guadalupe. Bs. As., 1971, p. 15.

⁴ Op. cit., p. 16.

es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes” (OA 50). Por ninguna parte, encontramos alusión alguna a que el pronunciamiento de una “palabra única” se retrase para después de la celebración del sínodo.

No sería tarea inútil tratar de encontrar el acento del documento sinodal algunos elementos que nos permitieran columbrar o, tal vez, asegurar que le permitirá al Papa pronunciar aquella palabra única que se juzgaba difícil (¿imposible?, impropia de la misión del Sumo Pontífice) en la “Octogésima Adveniens”. No nos proponemos este objetivo aquí. Más aún, nos atrevemos a afirmar que el documento sinodal participa casi plenamente del tono de búsqueda, nada o poco afirmativo, que el ya citado comentario descubría en la “Octogésima Adveniens”. ¿No será, entonces, que esa “palabra única” no va ser pronunciada y que el cristiano deberá renunciar de hoy en adelante a ella? Esta conclusión, caso de ser deducida de una lectura atenta de la carta “Octogésima Adveniens”, nos serviría para marcar el punto máximo a donde podría llegar el conjunto de reflexiones que intentamos en estas líneas. No cabe duda que sería un hecho de lenguaje, dentro del anuncio del Evangelio por parte de la Iglesia, de vital trascendencia el renunciar a pronunciar una palabra única y universal. Hasta tal punto se habrían admitido las *diferencias* en las situaciones y en las palabras que definen las situaciones, que se consideraría imposible, ya no difícil, asumirlas en una expresión única.

Este planteamiento, si lo consideramos en su relación con la unidad de la fe y de la Palabra que debe anunciar la Iglesia, parece ser un atentado mortal contra esa misma Palabra y contra la fe. Si se mira desde una óptica eclesial, parece la reedición, pero en un plano más sutil tal vez, de la declaración de ruptura del monolitismo eclesiástico o, más bien, romano. Finalmente, si atendemos a los términos del documento sinodal, que estamos examinando, nos deja en un enorme desamparo frente a cuestiones como éstas: ¿han sido borradas, y en qué modo, las diferencias de situaciones locales del compromiso cristiano en el documento final sobre la justicia en el mundo? ¿o han sido asumidas, de qué manera, en una afirmación universalmente válida? ¿qué huellas podríamos encontrar de la

borradura de esas diferencias en el texto de nuestro documento? ¿podría servir éste de pauta para determinar la vía por donde pueda llegarse a una expresión única de la fe a partir de las diferencias humanas y eclesiales?

Cuestiones éstas ambiciosas, demasiado como para proponernos satisfacerlas completamente. Con todo, ya lo hemos dicho, quedan ahí como marcando el punto máximo de problematización a que pudieran llegar nuestras reflexiones sobre el texto sinodal. A otros niveles de la Iglesia, por ejemplo el institucional o canónico, las voces son cada vez más insistentes en torno a la necesidad de una institucionalización de nuevo tipo del respecto a las diferencias locales, territoriales o nacionales, o incluso continentales. Pero, mientras que a ese nivel referido, podría considerarse relativamente fácil encontrar los módulos para conjugar la unidad y la diversidad, no aparece tan claro el camino para coronar la diversidad de palabras y lenguajes con la unidad de la Palabra. A muchos puede parecerles que una retrotracción a Pentecostés implicaría una ineludible caída en Babel.

Implicaciones teológicas del problema de lenguaje

A nadie se ocultará, por otro lado, que los problemas de lenguaje que venimos destacando desembocan en el amplio mar de la problematización de un lenguaje auténticamente teo-lógico en nuestra era. Es verdad que el referente del lenguaje del documento sinodal es humano, temporal, sociológico o empírico: la instauración de la justicia en el mundo. Pero no es menos verdad que el lenguaje del Sínodo es intencionalmente teo-lógico sobre ese referente. No se quiere hablar el lenguaje del sociólogo, del economista o del político, sino el lenguaje de la fe en el Dios de la Justicia a partir del lenguaje sobre la justicia de los hombres.

En la larga cadena de debates sobre la posibilidad de un lenguaje teo-lógico en nuestro tiempo, últimamente se viene hablando de la necesidad de nuevas categorías metafísicas y lingüísticas como condición de posibilidad de aquel lenguaje teo-lógico. Por ejemplo, C. Geffré en un reciente estudio, penetrante como todos los suyos, aborda la crítica del “sentido y contrasentido de una teología no

metafísica". Después de situar el problema en las coordenadas de la crisis del lenguaje sobre Dios, de la crítica de la onto-teo-logía y del proceso de la objetividad de Dios, saluda con esperanza el horizonte de una teología "no metafísica". Pero en el último párrafo de su estudio anuncia ese futuro con unas palabras desconcertantes, casi contradictorias: "Podemos ver, por consiguiente, que el proyecto de una teología no metafísica no es una simple consigna antifilosófica. Es la exigencia de una teología que, al fin, es 'teológica'. La teología del futuro seguirá siendo una teología ontológica. Sin embargo, querría ser ante todo una *teología de la realidad*. Superando el dualismo metafísico de Dios y el mundo, debe esforzarse en pensar mejor cómo Jesucristo es la unidad de la realidad de Dios y de la realidad del mundo"⁵. Por un lado se desea, o se espera, una teología no metafísica, una teología "teológica". Por otro, esa teología deberá ser ontológica, más aún, una teología de la realidad. Nos parece que C. Geffré no supera el horizonte metafísico, esa era histórica metafísica y logocéntrica, a la que viene refiriéndose y a la que trata de des-construir, siguiendo en parte a Heidegger, el pensador J. Derrida⁶. Naturalmente, no podemos aventurar que el futuro dará la razón a Derrida contra Geffré. Lo único que queremos decir es que, en la aventura de pensar una teología o un lenguaje sobre Dios más allá de la clausura de la era metafísica de Occidente, debemos tomar en cuenta el alcance completo de la crítica que serios pensadores de nuestra época hacen a esa metafísica grecooccidental más allá incluso de la crítica heideggeriana. Sería ponernos en una actitud similar a aquella que caracterizaba D. Bonhoeffer como propia del cristiano de la "era secular" en general: de cómo podrá mantenerse la fe, "etsi Deus non daretur", aún en la hipótesis de que no existiese Dios. Para nuestro caso, análogamente: cómo podría darse una teología, o un lenguaje teo-lógico, sin categorías metafísicas, aún cuando cayesen por

⁵ C. Geffré, *Sentido y contrasentido de una teología no metafísica*, Concilium, 76 (1972), p. 418.

⁶ Ver, por ejemplo, su obra, tal vez la más importante, *De la Gramatología*, Siglo XXI, Argentina Editores, Bs. As., 1971. O su conferencia pronunciada ante la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de enero de 1968, titulada *La différence*, en *Théorie d'ensemble*, du Seuil, París, 1968, pp. 41-66.

tierra, por ejemplo, las clásicas distinciones entre lo inteligible y lo sensible, el cuerpo y el alma, etc. Distinciones a las que, siguiendo al citado Derrida, hemos de referirnos más adelante como características de la metafísica greco-occidental. Muchas de nuestras reflexiones en este trabajo, alargando los problemas de lenguaje que presenta el texto sinodal, apuntan a esos extremos.

Todavía tiene otras implicaciones el problema de lenguaje que venimos subrayando a propósito del documento del Sínodo. Baste citar una más tan sólo. La posibilidad o imposibilidad de una palabra única, como asunción de las diferencias y diversidades, conlleva la posibilidad o imposibilidad de definiciones dogmáticas y, más allá, la intervención segura e infalible del Magisterio de la Iglesia. Una de las cruces de los teólogos, del Concilio Vaticano II para acá, es precisamente el encajar que en todo el Concilio Vaticano II difícilmente podría encontrarse una proposición dogmática nueva, una afirmación con el acento y la seguridad propias de la infalibilidad de que tiene conciencia la Iglesia entera y el mismo Papa. Incluso se ha encontrado dificultad en encuadrar en la cuadrícula de las "cualificaciones teológicas", características de uno de los apartados de los tratados teológicos clásicos, las proposiciones de documentos conciliares como "Gaudium et Spes" o la "Lumen Gentium" o esos mismos documentos en su conjunto. Todos estos síntomas parecerían dar pie para empezar a sospecharse que hay que replantearse desde sus raíces puntos tan neurálgicos como los ya aludidos de la infalibilidad de la Iglesia o del Papa, las proposiciones dogmáticas y otros con ellos relacionados.

No deja de ser alentador que últimamente el replanteamiento de estos puntos se haya hecho a partir de una consideración del lenguaje⁷. Desgraciadamente, el clima polémico súbito que ha envuelto el tratamiento de estos problemas, en el campo de los teólogos, retrasará, sin duda, el benéfico decantamiento de elementos aprovechables, extraídos del campo de las ciencias del lenguaje, para la dilucidación de aquellos constitutivos de la Iglesia. No

⁷ Aludimos al teólogo alemán H. Küng y su reciente obra *¿Infalible? Un interrogante*. Sobre el debate, abierto en torno a esta obra, ver *Selecciones de Teología*, 41 (1972) 32 ss., y el estudio de W. Kasper, *Sobre la discusión del problema de la infalibilidad*, *Selecciones de Teología*, 43 (1972) 258-266.

podemos menos de reconocer que la teología dogmática ha sido mucho más lenta o remisa en aceptar el desafío de la moderna lingüística que lo ha sido la ciencia bíblica. Podría afirmarse que ha sido precisamente a través del influjo de la Escritura en la actual teología dogmática por donde las consideraciones lingüísticas empiezan a beneficiar tantos capítulos de la teología: el tratado “de inspiratione”, por ejemplo, o los temas relacionados con la tradición oral y escrita del mensaje de Jesús.

Con todo, no quisiéramos dar la impresión de que es en el terreno bien limitado de la reflexión teológica propiamente dicha donde puede dejar sentirse el peso bienhechor de las investigaciones y los problemas lingüísticos. Subtendiendo ese terreno teológico y desbordándolo al fin está el campo sin límites de la predicación de la Palabra. Debemos repetir una vez más que, por la trascendencia que tiene esta predicación para el creyente, como para todo hombre realmente, cualquier problema de lenguaje debe ser atendido con sumo cuidado.

El texto como práctica significativa

Volvamos a nuestro documento y a sus problemas de lectura. El documento sinodal es, en primer lugar, un *texto*. Al subrayar su carácter de texto, lo estamos contradistinguiendo del *discurso*. Esta distinción tiene su importancia, como enseguida vamos a ver.

El discurso normalmente es considerado un producto u objeto de intercambio entre un emisor y un destinatario, que debe su significación justamente a su comunicación. Un discurso debe siempre ser especificado en su valor “literario” (este sería más de cerca el caso de nuestro documento), aún cuando esta especificación se mantiene dentro de límites muy relativos (la Edad Media consideraba como literatura discursos que la modernidad considera didácticos o religiosos). Algunos, inspirados en la teoría de la información, consideran “literario” aquel discurso que no ha agotado su entropía, es decir, el discurso cuya probabilidad de sentido es múltiple, no cerrada ni definida; una vez agotada la entropía, y fijado el sentido, el discurso deja de ser recibido como “literario”. El adagio lo dice

claramente: “Cuanto más probable es el mensaje, menos información proporciona”⁸. Podría preguntarse, a propósito de nuestro documento sinodal, si puede considerarse un discurso y un discurso literario o no. De todos modos, el problema de la multiplicidad de sentido, que define a un discurso como literario o no, nos saldrá al paso inmediatamente, pero desde otro ángulo más interesante. Por eso, preferimos no considerar a nuestro documento como discurso, para evitar el equívoco de que se lo mire como un objeto, cuyo valor consiste exclusiva o principalmente en su intercambio. En esto viene a caer la actitud de quienes ven en el documento sinodal un producto eclesial que hay que recibir con la mejor buena voluntad del mundo; será, a fin de cuentas, esta voluntad y los consiguientes procesos de intercambio los que determinarán el valor real del documento, de su letra y su contenido.

Más que como discurso el documento sinodal debe ser considerado como *texto*. El texto es considerado un modo de práctica significativa, un proceso de producción de sentido. Según eso, el documento sinodal debe ser tomado no como una estructura ya hecha, sino como una estructuración, como un aparato que produce y transforma el sentido, antes de que este sentido sea hecho y puesto en circulación. Podrían aducirse múltiples elementos del documento, que nos obligan a tomarlo como texto en el sentido en que venimos entendiendo el concepto de texto. Pero baste recordar solamente algunos: en primer lugar, el mismo tono de búsqueda, todo lo contrario de lo afirmativo, que caracteriza a este documento; además, la apelación a la acción misma de los cristianos como un elemento indispensable para que la instauración de la justicia en el mundo adquiera sentido, para que la misma justicia tenga sentido en definitiva. Por si esto fuera poco, al pertenecer este documento, como ya hemos dicho, al lenguaje de la predicación de la fe cristiana, su valor no puede ser derivado única o principalmente del intercambio a que es sometido, sino de la intención y acción misma del que lo produce. Tiene su valor de uso específico antes que un valor de cambio.

⁸ Ver J. Kristeva, *Problèmes de la structuration du texte*, en *Théorie d'ensemble*, op. cit., p. 297 s.

Esta consideración del documento como texto nos abre el acceso a la comprensión de dimensiones del mismo que estarían cerradas a una reducción de ese documento a la categoría de discurso u objeto de intercambio. Ante todo, nos evita caer en la tentación de reducir toda práctica significativa a la lengua hablada: esta reducción puede ser viable para el estudio de los lenguajes denotativos, pero sólo para ellos. Además, se pone el acento en la *producción de sentido* más que en el intercambio. Así, sin querer reducir el texto a la palabra oral, pero subrayando que no podemos leerlo fuera de la lengua, podremos definir el texto como un aparato trans-lingüístico que redistribuye el orden de la lengua, poniendo en relación una palabra comunicativa que apunta a la información directa, con diferentes tipos de enunciados anteriores o sincrónicos. El texto es, por tanto, una *productividad*, lo cual quiere decir: primero, su relación a la lengua, en la cual se sitúa, es redistributiva (destrutivo-constructiva); segundo, es una permutación de textos, una intertextualidad: en el espacio de un texto se cruzan y pueden neutralizarse varios enunciados tomados de otros textos.

Interesa subrayar dos caracteres inherentes al texto: su *apertura* y la *intertextualidad*. Mientras que un discurso, no considerado propiamente texto, está suturado por el sujeto (el escritor) que expresa un significado anterior a su misma expresión y es medido por la expresión más o menos adecuada de aquel significado, el texto, al renunciar a la representación, se convierte en la inscripción de su propia producción. Por otro lado, la intertextualidad explica la dimensión histórica y social del texto. Los enunciados tomados de otros campos e incorporados al subsuelo del texto sufren un cambio de significación y llegan a formar un conjunto ambivalente. La función que vincula los diferentes enunciados, los diferentes textos que forman el conjunto del "tejido" (eso significa, en definitiva, "texto"), se llama hoy frecuentemente "ideologema". El ideologema es esa función intertextual que puede leerse "materializada" en los diferentes niveles de la estructura de cada texto, y que se extiende a lo largo de todo su trayecto dándole sus coordenadas históricas y sociales. La acepción de un texto como ideologema determina el desarrollo de una semiología que, al estudiar el texto como una intertextualidad, lo piensa por eso mismo en el texto de

la sociedad y de la historia. El ideologema de un texto es el foco en el que la racionalidad cognoscente capta la transformación de los enunciados (a los que es irreductible el texto) en un todo (el texto), así como las inserciones de esta totalidad en el texto histórico y social⁹.

No insistiríamos nunca lo bastante en el gran chorro de luz que una atenta consideración de la intertextualidad de un texto, en nuestro caso el documento sinodal, puede arrojar sobre el sentido que ese mismo texto quiere producir. Refiriéndonos a nuestro texto sobre la justicia en el mundo, los frecuentes enunciados que pertenecen al campo de la Sociología, la Economía o la Política, son subsumidos en un texto de conjunto que quiere ser teo-lógico o religioso, como ya hemos apuntado repetidas veces. Por eso mismo, y porque esos enunciados son portadores de un peso histórico y social muy específicos y están cargados con muy diversas connotaciones según las situaciones, el sentido producido por un mismo texto intertextual puede ser muy diverso. Piénsese en el sentido que contribuirán a producir conceptos como "desarrollo", "progreso", "Naciones Unidas", "Plan de Desarrollo Decenal", y otros por el estilo, según se los utilice en Europa, Estados Unidos, países socialistas o países del Tercer Mundo, por ejemplo.

A la luz de estos principios derivados de una consideración del texto como práctica significativa, podemos encarar de un modo nuevo aquel problema inicial que formulábamos como el de la posibilidad de una "palabra única". Por muy cuidadoso que haya sido el esfuerzo de redacción del texto final del sínodo, difícilmente podría afirmarse que el sentido producido por el texto sea preciso, delimitado y cerrado. La apertura del texto parece ser condición indispensable para su universalidad, pero al mismo tiempo significa el riesgo de su vaciamiento de sentido. ¿No será ésta una de las fuentes de explicación de la dificultad de lectura que ofrece el texto sinodal? Desde nuestra situación latinoamericana, si lo comparamos con los documentos finales de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, este texto carece de mordiente para nosotros.

⁹ J. Kristeva, art. cit., p. 312 s.

Casi podría decirse que un máximo de universalidad responde un mínimo de sentido o un máximo de insustancialidad.

El texto como escritura: escritura y lenguaje oral

El documento sinodal es un *texto escrito*, es decir, un discurso esencialmente vinculado en su sentido y significación a una *letra*, a una *grafía*. Además de no dejar el valor del discurso a merced del intercambio solamente, esta condición de *escrito* introduce al discurso sinodal sobre la justicia en un campo de lenguaje nuevo, dotado de leyes propias y de problemas igualmente propios y, por otro lado, muy profundos. Entramos, con el tratamiento de este punto, en el verdadero campo magnético de la problemática actual del lenguaje.

Para una consideración teológica de este punto no puede menos de ser un buen augurio el pensar que en él resurge, con nueva fuerza y a una nueva dimensión de la predicación de la fe en la Iglesia, la antigua cuestión de las relaciones entre "tradición" oral y escrita del mensaje de Jesús. Todo ello nos ayudará a situar siempre más precisamente un documento como el que analizamos en la amplia gama de modos de predicación eclesial y evangélica.

Por estar "inscrito" en la carne de la *letra* y la *escritura*, nuestro texto participa de la *depreciación* a que nuestra era ha condenado al lenguaje escrito por relación al *habla oral*. Dentro de una época histórica, "que debe determinar finalmente como lenguaje la totalidad de su horizonte problemático"¹⁰, la escritura ha sido rebajada a la condición de *función secundaria e instrumental*: "traductora de un habla plena y plenamente *presente* (presente consigo, en su significado, en el otro, condición, incluso, del tema de la presencia en general), técnica al servicio del lenguaje, *portavoz*, intérprete de un habla originaria, en sí misma sustraída a la interpretación"¹¹.

Este rebajamiento de la escritura se establece, en buena parte,

¹⁰ J. Derrida, *De la Gramatología*, cit., p. 11. Nota: Ya que citaremos abundantemente esta obra, lo haremos con la sigla única "G" y el número de la página.

¹¹ G 13.

con respecto a una verdad o sentido ya constituídos por y en el elemento del logos, por el carácter predominantemente "logocéntrico" de nuestra era, como veremos con más detalle después. En ese estado de "caída" la escritura es signada con un "sentido propio": "signo significando un significante que significa a su vez una verdad eterna, verdad eternamente pensada y dicha en la proximidad de un logos presente"¹². Hasta tal punto que, cuando se quiere marcar aquella otra escritura general, la del libro de la naturaleza por ejemplo, o la de la conciencia universal que suena y escribe en la intimidad, se considera que éstas son escrituras en "sentido metafórico".

Esta escritura "propia", así rebajada de categoría, es *letra muerta* y portadora de muerte, ahogadora de la vida (recuérdese aquello de "la letra mata, el espíritu vivifica", que, sin duda, participa de esta concepción que venimos matizando). Más aún, llega a hablarse de *una escritura buena y una mala*: la buena y natural, la inscripción divina en el corazón y en el alma; la perversa y artificiosa, la técnica, exiliada en la exterioridad del cuerpo; escritura de la conciencia y escritura de las pasiones. Indudablemente, encontramos aquí las líneas de la infravaloración que, por uno de esos caprichosos fenómenos de inversión, ha supuesto para la "escritura" dentro del campo cristiano y teológico el principio de "sola Scriptura". Comenzó entonces la inflación de la "voz interior", la "inspiración divina" en lo íntimo de la conciencia individual, la "libre interpretación". En el orden metafísico y cultural, este acentuamiento de la "libre interpretación" es la otra cara de la única valoración del "logos" plenamente presente, nunca sujeto a la interpretación: ésta se ejercita al nivel de la corporalidad de la letra solamente.

Esta "exterioridad" y "corporalidad" de la escritura, degradación del logos a la platónica, incluye la concepción del *libro* como totalidad limitada y limitativa, exactamente como el cuerpo humano limita y aprisiona el alma. "La idea del libro (entiéndase como "libro" cualquier unidad de escritura, nuestro documento sinodal por ejemplo) es la idea de una totalidad del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, salvo

¹² G 22.

si una totalidad del significado constituida le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad"¹³. Por eso mismo, la destrucción del libro, tal como se anuncia actualmente en todos los dominios, descubre la superficie del *texto*.

Conviene recordar aquí que la concepción del libro como totalidad del significante es una modalidad de aquella consideración del texto como *discurso cerrado*, a la que nos hemos referido más arriba. Por otro lado, estas concepciones fundan las conocidas actitudes del lector que se esfuerza por abarcar la totalidad del significante del libro o el escrito o trata por todos los medios de captar el "sentido" o "lo que quiso decir" el escritor: este "sentido" está, en esa concepción, encerrado en los márgenes del libro o del escrito, y, una vez abarcado en la lectura, deberá ser sometido a la "medida" del "logos" como presencia plena o significado independiente. Ahí arraiga el concepto de ver "lógica", a aplicar a toda proposición oral o escrita.

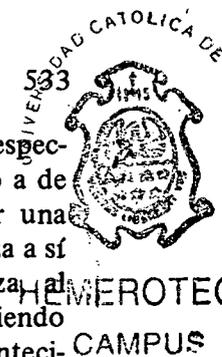
La escritura, como exteriorización y corporeidad, es también un *olvido de sí*. El análisis de este aspecto se debe en toda su finura a Hegel, sin duda. Al denunciar el ser—fuera—de—sí del logos en la abstracción sensible o intelectual, la escritura queda relegada, según Hegel, a la condición del olvido de sí, la exteriorización, todo lo contrario de la memoria interiorizada, de la *Erinnerung* que abre la historia del espíritu. Esto vale mucho más aún de la escritura alfabética: por expresar sonidos, que son ya en sí mismos signos, la escritura alfabética es signo de signos; por eso, es la más servil, la más despreciable, más secundaria. Lo único que podría rescatarla de esta baja condición sería su relación a la interioridad ideal de los significantes fónicos. Con esto, se está valorando, dentro de las escrituras, la fonética como el "telos" de toda escritura: solamente la voz, como veremos, puede representar la intuición y la presencia plena del "presente trascendental". La cima de la depreciación de la escritura, solamente rescatable por el logos y su "voz", está marcada por los calificativos con que de Saussure señala a la escritura: "tiranía", o "catástrofe", o "monstruosidad", La verdad de la

¹³ G 23.

naturaleza es, según de Saussure, la independencia del habla respecto de la escritura. "Y no obstante —anota Derrida siguiendo a de Saussure— la naturaleza está afectada —desde afuera— por una perturbación que la modifica en su adentro, que la desnaturaliza a sí misma, y la obliga a separarse de sí misma. La naturaleza, al desnaturalizarse a sí misma, al separarse *de sí misma*, recibiendo naturalmente su afuera en su adentro, es la *catástrofe*, acontecimiento natural que trastrueca la naturaleza, o la *monstruosidad*, separación natural dentro de la naturaleza"¹⁴

Todo esto, que hemos querido recoger de las más actuales reflexiones sobre la "escritura" dentro de una consideración general del lenguaje en nuestra era, podrá sin duda ayudarnos a situar, en el clima de nuestro tiempo, el texto sinodal. No sería poca ayuda la de obligarnos a sospechar la depreciación a que podemos exponer un texto eclesial, si lo enmarcamos a él mismo y lo afrontamos nosotros con las pautas con que nuestra era "logocéntrica", "fonocéntrica", mira toda escritura. En el escaso eco, con que ha sido recibido el documento sinodal en nuestro ambiente, aún por parte de la conciencia cristiana de nuestro país, en el desmesurado interés con que se esperaba, poco antes de esta fecha en que escribimos estas líneas, una "declaración" de nuestro episcopado sobre la "situación argentina", descubrimos otros tantos síntomas del bajo precio que se asigna a la "escritura" y, a la postre, al mismo lenguaje en general, aunque sea oral. Un texto más, una letra muerta más, pensarán algunos o muchos. Se impone urgentemente el rescate del lenguaje, de la "escritura" ante todo, pasando por encima del talante "logocéntrico" de nuestro tiempo. Por la especial delicadeza de la des—construcción del "logocentrismo" grecooccidental por las implicaciones que ésta supone para el lenguaje cristiano que llegó a llamar "Logos" al Hijo de Dios, vamos a dedicar especial atención a la crítica moderna de dicho "logocentrismo". El fuego de esa crítica, noblemente soportado por nuestra teología, podría beneficiar elementos preciosos para un nuevo estatuto del lenguaje del anuncio del Evangelio y la fe. Con esta intención positiva abordamos este punto.

¹⁴ G 54.



HEMEROTECA
CAMPUS

Metafísica “logocéntrica” y lenguaje

La escritura fonética era, como hemos visto, dentro de la fundamental violencia que toda escritura supone para el habla, la menos lejana respecto del habla plena como situación ideal. Por su parte, el habla, en cuanto lenguaje original, recibe su valor de su vinculación con el “logos”, en la concepción de Occidente. Estudiemos con mayor detalle este aspecto.

“Tal como se la ha determinado más o menos implícitamente, la esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el “pensamiento” como logos tiene relación con el “sentido”, lo produce, lo recibe, lo dice, lo “recoge”. Por otra parte, “todas las significaciones tienen su fuente en este logos. En particular la significación de *verdad*. Todas las determinaciones metafísicas de la verdad e incluso aquella que nos recuerda Heidegger, por sobre la onto-teología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del logos, en cualquier sentido que se lo entienda: en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido post-hegeliano. Ahora bien, en este logos el vínculo originario y esencial con la *phoné* nunca fue roto”¹⁵.

El “logocentrismo”, destacado por Derrida, es también un “fonocentrismo”: proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido. El sonido tiene un extraño privilegio según Hegel, en la idealización, la producción del concepto y la presencia consigo del sujeto. Además, este fonocentrismo está relacionado con un *sentido del ser como presencia*, y como presencia absoluta, presencia consigo, subjetividad, que en el medievo era una subjetividad creadora infinita (“en la teología medieval ese logos absoluto era una subjetividad creadora infinita: la cara inteligible del signo permanece dada vuelta hacia el lado del verbo y la cara de Dios”¹⁶). El concepto mismo de *significado* queda formalizado como presencia y el privilegio de su proximi-

dad al logos como *phoné* es el privilegio de la presencia, y por eso mismo el significado es siempre *transcendental*, de modo que toda distinción ulterior entre significado y significante adquiere los caracteres de lo absoluto e irreductible. El pensamiento del ser es el pensamiento del significado trascendental.

El concepto onto-teológico del ser como presencia implica las dos dimensiones, *arqueológica* y *escatológica*. Una presencia plena ha sido dada desde el origen, antes de todo origen, en el tiempo sin tiempo habría que decir, y un presencia igualmente plena nos espera en la *parusía*, “como vida sin diferencia —dice Derrida—: otro nombre de la muerte, metonimia historial donde el nombre de Dios mantiene la muerte a distancia”¹⁷. Esta caracterización del ser—presencia como “vida sin diferencia” debe ser subrayada, pues empalma con la similar caracterización, y crítica, que el pensamiento de E. Levinas ha hecho, de la ontología como ontología de una conciencia plenamente presente a sí misma que borra “la trace de l'autre” en expresión del mismo Levinas.

La *historia* sería, en esta concepción metafísica “logocéntrica”, la línea que subtendería el desenvolvimiento de la presencia entre el momento “originario” y el momento “*parusíaco*”. Linealidad estricta de la historia, que se relaciona con la linealidad del lenguaje, linealidad, más en concreto, del signo en contraste con la pluridimensionalidad del *símbolo*, linealidad por tanto de la escritura y del “libro”. “La (palabra) de historia siempre estuvo asociada, sin lugar a dudas, con un esquema lineal del desenvolvimiento de la presencia, ya sea que su línea relacione la presencia final con la presencia originaria según la recta o según el círculo. Por igual razón la estructura simbólica pluridimensional no se ofrece en la categoría de lo simultáneo. La simultaneidad coordena dos presentes absolutos, dos puntos o instantes de presencia, y sigue siendo un concepto linealista”¹⁸. Al fin de esa línea del tiempo y la historia, ya lo hemos dicho, se daría, según la concepción logocéntrica, la *parusía* absoluta del sentido propio, como presencia consigo mismo del logos en la voz, en el oírse—hablar absoluto.

¹⁵ G 17.
¹⁶ G 20.

¹⁷ G 92.
¹⁸ G 113.

Escritura, "inscripción" originaria

La des-construcción de la era logo-céntrica, cuya concepción del lenguaje hemos resumido hasta aquí, se emplea a fondo en el punto preciso de la concepción de la *escritura* y es en ese nivel donde quiere subvertirse la metafísica del logos que sostiene todo el edificio.

La mutación, substancial, podría caracterizarse en una primera aproximación como "mutación en la historia como escritura", que implica la muerte del habla en el sentido de su subordinación dentro de una estructura de la que ya no será arconte¹⁹. Puede decirse que ya en nuestros días el concepto de escritura comprende lo que antes comprendía el concepto de "lenguaje" y algo más: los gestos físicos de la inscripción literal, la totalidad de lo que la hace posible, tanto la faz, significativa como la faz significada, en una palabra todo aquello que pueda dar lugar a una *inscripción en general*, literal o no, aún cuando lo que ella distribuya en el espacio sea extraño al orden de la voz.

Tal vez haya sido Nietzsche quien más decididamente ha contribuido a liberar el significante de su dependencia del logos, propia de la historia de Occidente, y del concepto conexo de verdad o significado primero, marcando al mismo tiempo a la *lectura* y la *escritura* como "*operaciones originarias*" "respecto de un sentido al que en principio no tendrían que transcribir o descubrir, que no sería por tanto una verdad significada en el elemento original y la presencia del logos como *topos noetós*, *entendimiento* divino o estructura de necesidad apriorística"²⁰.

¹⁹ G 14.

²⁰ G 26. A propósito de la "originariedad" de la operación de la escritura, J. Derrida hace unas finas observaciones en nota que transcribimos por entero: "Lo cual no quiere decir, por una simple inversión, que el significante sea fundamental o primero. La "primacía" o la "prioridad" del significante sería una expresión insostenible y absurda de formularse ilógicamente dentro de la lógica que pretende, sin duda legítimamente, destruir. Nunca el significante procederá de derecho al significado, sin lo cual dejaría de ser significante y el significante "significante" ya no tendría ningún significado posible. El pensamiento que se anuncia en esta imposible fórmula sin lograr instalarse en ella debe por lo tanto enunciarse de otra manera: no podrá hacerlo sino haciendo sospechosa la idea misma de signo, de "signo-de", que siempre permanecerá ligada a lo que aquí cuestionamos. Por tanto, en el límite, destruyendo toda la conceptualidad ordenada alrededor del concepto de signo (significante y significado, expresión y contenido, etc.)."

¿En qué consiste esencialmente esta operación originaria de la escritura? Es la inscripción y ante todo la institución durable de un signo; en este sentido la "escritura" cubriría todo el campo de los signos lingüísticos, en el que luego aparecería una cierta especie de significantes instituidos, "gráficos" en el sentido limitado del término y regulados por una relación determinada con otros significantes también instituidos y por tanto igualmente "escritos" aunque sean fónicos. Habría de pensarse, entonces, que la escritura es al mismo tiempo más externa al habla, no siendo su imagen ni su símbolo, y más interna, ya que el habla sería ya una escritura. El concepto genérico de escritura o de "*grafía*" implicaría, según eso, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la *huella instituída*. Esta es siempre *inmotivada* (en el sentido de "arbitraria" tal como dice de Saussure del signo en general), pero no caprichosa, es decir, no debe dar a entender que el significante depende de la libre elección del hablante. Esta "inmotivación" de la huella y del signo, de la escritura como "huella instituída" es el anuncio de *lo otro como tal* dentro de lo que no es él. "Cuando lo otro se anuncia como tal —dice agudamente Derrida—, se presenta en la disimulación de sí (...). El campo del ente, antes de ser determinado como campo de presencia, se estructura según las diversas posibilidades —genéticas y estructurales— de la huella. La presentación de lo otro como tal, es decir, la disimulación de su "como tal", ha comenzado desde un principio y ninguna estructura del ente le escapa"²¹. Y un poco más adelante advierte: "la huella de que hablamos no es más *natural* (no es la marca, el signo natural o el índice en un sentido husserliano) que *cultural*, ni más física que psíquica, ni más biológica que espiritual. Es aquéllo a partir de lo cual es posible un devenir—inmotivado del signo, y con él todas las oposiciones ulteriores entre la *physis* y su otro"²².

La escritura es, asimismo, el *juego en el lenguaje*, entendiéndolo como la ausencia de significado trascendental como ilimitación del juego, vale decir, como conmoción de la onto-teología y de la metafísica de la presencia. Es Peirce quien más lejos ha llegado en la

²¹ G 61.

²² G 62.

des—construcción del significado trascendental, que marcaría, tranquilamente el comienzo y el fin del juego del lenguaje. Para Peirce, la *manifestación* en sí misma no revela una presencia, sino que constituye un signo. Lo que suele llamarse “cosa misma” es desde el comienzo un *repraesentamen* que no tiene nada que ver con la evidencia intuitiva. El *repraesentamen* funciona suscitando un *interpretante* que se convierte a su vez en un signo y así hasta el infinito. La identidad consigo mismo del significado se oculta y desplaza sin cesar. Lo propio del *repraesentamen* es ser él y otro, producirse como una estructura de referencia, distraerse de sí. Lo propio del *repraesentamen* es no ser *propio*, vale decir, absolutamente *próximo* de sí (prope, proprius). Y lo *representado* es desde un principio un *repraesentamen*²³.

Según eso, la lengua cuyo juego está constituido por la escritura, es, no sólo una especie de escritura, sino una especie de la escritura o, mejor aún, una posibilidad fundada en la posibilidad general de la escritura, y el signo lingüístico, antes de ser o no “anotado”, “representado”, “figurado” en una “grafía”, implica una escritura originaria, que puede llamarse *archi—escritura*. “Esta actuaría no sólo en la forma y la sustancia de la expresión gráfica, sino también en las de la expresión no gráfica. Constituiría no sólo el esquema que une la forma con toda sustancia, gráfica o de otro tipo, sino el movimiento de la *signo—función*, que vincula un contenido con una expresión, sea gráfica o no”²⁴.

Si quisiera justificarse el concepto de escritura como operación originaria o *archi—escritura*, no podría apelarse al sistema lingüístico mismo, como si estuviera colocada en su campo como un objeto entre otros. Solamente podrá apelarse a la *experiencia*, despojando a este concepto del lastre con que está marcado por su referencia a la presencia, en la forma de la conciencia o no. Experiencia significa aquí experiencia trascendental, no fáctica o regional. “(El campo de experiencia trascendental) sólo es accesible en la medida en que,

²³ G 64. Nota: A propósito de la concepción del signo de Peirce y temas afines puede verse con fruto U. Eco, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Lumen, Barcelona, 1972, pp. 84 ss.

²⁴ G 78.

tras haber extraído la especificidad del sistema lingüístico y puesto fuera de juego todas las ciencias extrínsecas y las especulaciones metafísicas, se plantea la pregunta por el origen trascendental del sistema en sí mismo, como sistema de los objetos de una ciencia y, correlativamente, del sistema teórico que la estudia”²⁵.

La escritura como inscripción de la diferencia

La íntima relación existente entre el concepto de “escritura” y “diferencia” ya ha sido sugerida cuando se definió a aquélla como la “institución de la huella”. Instituir la huella y producir la diferencia valen lo mismo.

El llamado a la *diferencia* ha surgido de la famosa tesis saussuriana de la diferencia como fuente de valor lingüístico. Esta tesis implica la afirmación de que el movimiento diferenciador es originariamente anterior, con prioridad de naturaleza más bien que de tiempo diríamos nosotros, al signo lingüístico y a la misma escritura fonética. El juego de la diferencia, que es el mismo juego de la escritura como juego del lenguaje originario, es, por ello mismo, “silencioso”: “El juego de la diferencia, del que Saussure no ha hecho más que recordar que es la condición de posibilidad y del funcionamiento de todo signo, este juego es en sí mismo silencioso”.

J. Derrida, en un estudio agudísimo en el que hace gala de su capacidad de análisis y reflexión, ha querido establecer la distinción pertinente entre el *movimiento mismo de diferenciación* (que coincidiría con el concepto de la escritura como operación originaria y originante de las diferencias) y las *diferencias* en plural o la diferencia en singular. Para ello, introduce un neologismo en el uso de la lengua francesa (“différance”), que no tiene correlativo en el Castellano. Aunque bien observa él que la “différance” no coincide exactamente con la “diferenciación”, nosotros, por la dificultad que

²⁵ G 79. Nota: Sin duda, “trascendental” está tomado aquí en un sentido kantiano, no en el que el mismo Derrida le daba cuando hablaba más arriba de “significado trascendental” en la era logo—céntrica.

acabamos de notar, usaremos este último término para traducir el concepto derridiano de "différance". Valga esta salvedad para evitar equívocos en todo cuanto vamos a decir a continuación, siguiendo a Derrida²⁶. Este concepto de la diferenciación marca, a nuestro entender, el punto más alto de todos cuantos haya intentado la reflexión filosófico-lingüística de nuestro tiempo para desconstruir los fundamentos metafísicos "logocéntricos" en que se asentaba o se viene asentando todavía. Del éxito del esfuerzo des-Constructor en su conjunto no queremos juzgar aquí, no es éste el lugar adecuado. Solamente queremos resumir del modo más fielmente el pensamiento crítico de J. Derrida, sobre todo en el último estudio citado, dejando al lector inteligente la labor de filtro o decantación de los elementos válidos para el último objetivo de estas reflexiones: fundamentar, sobre nuevas bases críticas o post-críticas, la lectura de un texto eclesial o, más en general, la "lectura" de los escritos que forman la cadena del lenguaje de la predicación de la fe.

La diferencia propiamente tal no pertenece ni al orden sensible ni al inteligible. Hay que dejarse remitir, por tanto, a un orden que se resiste a la oposición, fundadora de la filosofía, entre lo sensible y lo inteligible. Este orden, que implica más bien aquella oposición sensible-inteligible, es el de la *diferenciación* y se anuncia en un movimiento de diferenciación entre dos diferencias o entre dos letras (la "e" de "différence" y la "a" de "différance"). La diferenciación no puede ser un presente, sino es aquello que hace posible la presentación del ser-presente. ¿Qué es, entonces, la diferenciación?

Etimológicamente, puesto que diferenciación se deriva en última instancia de "diferir" (en francés, téngase en cuenta), hay dos sentidos en el verbo "diferir": primero, la acción de *remitir para más tarde*, de llevar la cuenta del tiempo y de las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, un retraso, una representación, conceptos todos que se resumen en una palabra que podría empezar a inscribirse en esta cadena: *temporización*; luego, diferir significa también no ser idéntico, ser otro, discernible,

²⁶ J. Derrida, *La différance*, en *Théorie d'ensemble*, cit., pp. 41-66. Nota: Citaremos en adelante este estudio con la sigla única "D" y el número de la página.

etc. Tratándose de diferendos, bien que sea cuestión de alteridad de semejanza o alteridad de alergia y de polémica, es necesario que entre los elementos que son "otros" se produzca, activamente, dinámicamente, y con una cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, *espaciamiento*²⁷.

La diferenciación es una acción, un movimiento, antes de que haya producido un efecto constituido como "diferente" o en "diferencia"; se diría, en términos conceptuales y según las exigencias clásicas, que la diferenciación designa la *causalidad constituyente*, productora u originaria, el proceso de escisión y división del que los diferendos o diferencias serían productos o efectos constituidos.

Es importante considerar la refundición que sufre el concepto de signo al entrar en el campo de la diferenciación como temporización y espaciamiento. Suele decirse que el signo se coloca en lugar de la cosa misma, de la cosa presente, valiendo aquí "cosa" tanto sentido como referente. El signo representa al presente en su ausencia, ocupa su lugar. Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, decimos el presente, el ser-presente, cuando el presente no se presenta, significamos, pasamos por el desvío del signo, hacemos un signo, tomamos o damos un signo. El signo sería, por tanto, *la presencia diferida*. Y el proceso de significación no sería sino la diferenciación de temporización. Según eso, la estructura clásica del signo es la siguiente: presupone que el signo, al diferir la presencia, solamente es pensable *a partir* de la presencia que difiere y *en vistas* a la presencia diferida que se quiere reapropiar²⁸. Por eso mismo, la sustitución del signo a la cosa es siempre *segunda* y *provisional*: segunda, después de una presencia original y perdida; provisional, respecto de la presencia final ante la cual el signo sería un movimiento de mediación. Son estos conceptos de secundariedad y provisionalidad del signo, contraponiéndoles una diferenciación originaria, los que hay que cuestionar.

El *principio de la diferencia* afecta a la totalidad del signo, en su doble faz de significante y significado: así lo reclama el mismo Saussure. La primera consecuencia que se deriva de este principio es

²⁷ D 46.

²⁸ D 48.

que el *concepto significado* nunca está presente en sí mismo, en una presencia autosuficiente que remitiría solamente a sí misma. Podemos preguntarnos, al fin: ¿cuándo hemos tenido la intuición de esa presencia plena? Esa línea platónica de la filosofía debería haber quedado ya muy lejos de nosotros.

Como no hay presencia anterior a la diferencia semiológica y fuera de ella, podría extenderse al signo en general lo que Saussure dice de las relaciones entre habla y lengua: “La lengua es necesaria para que el habla sea inteligible y produzca todos sus efectos; pero ésta, el habla, es necesaria para que la lengua se establezca; históricamente el hecho habla precede siempre al hecho de lengua”²⁹. Según eso, la diferenciación es aquel movimiento por el cual la lengua, o cualquier código, todo sistema de referencia en general, se constituye “históricamente” como tejido de diferencias.

El *sujeto* mismo, esto es muy digno de notarse en la reflexión de Derrida, está inscrito o “es” inscrito en la lengua, es una función de la lengua: “el sujeto no se convierte en *sujeto hablante* más que conformando su palabra, aún la dicha “creación”, la “transgresión”, al sistema de prescripciones de la lengua”³⁰.

Esto que antecede es verdad y así lo reconoce el mismo Derrida. Pero añade a continuación esta objeción, que resume en sí el haz de dificultades que laten en esta concepción de la diferenciación: “El sujeto no se convierte en *significante* (en general, por el habla u otro signo cualquiera) si no es inscribiéndose en el sistema de diferencias. En este sentido, es cierto, el sujeto hablante o *significante* no estaría presente a sí, en tanto que hablante o *significante*, sin el juego de la diferenciación lingüística o semiológica. Pero ¿no podría concebirse una presencia y una presencia a sí del sujeto antes de su habla o de su signo, una presencia a sí del sujeto en una conciencia silenciosa e intuitiva?”³¹. Para Derrida, esto es impensable. La presencia, incluso como conciencia subjetiva plenamente presente a sí misma, no es la forma matricial absoluta del ser, sino una “determinación” y un “efecto”, determinación y efecto que vive dentro de un sistema, no

el de la presencia, sino el de la diferenciación y que no tolera la distinción u oposición de la actividad y la pasividad, la de causa y efecto o la de determinación e indeterminación. Al designar a la conciencia como un efecto o una determinación, este nuevo sistema sigue, por razones estratégicas, operando según el léxico de aquello mismo que de—limita.

Los pares de oposición muy en uso en nuestro lenguaje se resuelven de esta manera: cada término aparece como la diferenciación del otro, como el otro diferido en la economía de lo mismo (no lo idéntico). Lo inteligible, como “*différant*” de lo sensible, como sensible diferido; el concepto como intuición diferida—diferenciadora; la cultura como naturaleza diferida—“*différente*”; todos los demás de la “*physis*” — “*techné*”, “*nomos*”, sociedad, libertad, historia, espíritu, etc.— como “*physis*” diferida como “*physis*” diferenciadora.

Todavía, dos observaciones sobre puntos tan importantes como la *verdad* y el surgimiento de *lo propio* en la parusía. Respecto de la concepción de la verdad, dentro del pensamiento crítico de Derrida que sigue a Nietzsche y Heidegger, hay que afirmar que más que un desvelamiento se da un *desciframiento* de la verdad. En esto coinciden Nietzsche y Freud. No hay desvelamiento de una presencia o de la cosa misma en su presencia. “Cifra sin verdad o, al menos, sistema de cifras no dominado por el valor de verdad, la cual se convierte entonces solamente en una función comprendida, inscrita, circunscrita”³². Para Derrida, el pensamiento del *sentido* o de la *verdad* del ser, la determinación de la diferenciación en diferencia óntico—ontológica, la diferencia pensada en el horizonte de la cuestión *del ser*, es aún un efecto intra—metafísico de la diferenciación. El pensamiento del ser (pensamiento del logos greco—occidental) es una época del “*diapherein*”: “No habiendo tenido nunca el ser “*sentido*”, no habiendo sido jamás pensado o dicho como tal más que disimulándose en el “ente”, la diferenciación, de una cierta y muy extraña manera, (es) más antigua que la diferencia ontológica o que la verdad del ser”³³.

En el horizonte no podemos asegurar que haya de salirnos al paso

²⁹ Citado por D 50 s.

³⁰ D 54.

³¹ D 55.

³² D 57.

³³ D 61.

el *nombre único*, aunque fuera el nombre del ser: "Hay que pensarlo —dice Derrida— sin *nostalgia*, es decir, fuera del mito de la lengua puramente materna o paterna, de la patria perdida del pensamiento. Hay, por el contrario, que afirmarlo, en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, con una cierta sonrisa y con un paso de danza"³⁴. Con ello, Derrida cuestiona la que él llama "esperanza heideggeriana", la esperanza de que "la lengua, para nombrar lo que se despliega en el ser, deba encontrar una sola palabra, la palabra única"³⁵. Es aquí donde medimos cuán arriesgada es toda palabra del pensamiento (toda palabra pensante) que se dirija al ser. Con todo, lo que es arriesgado aquí no es algo imposible; porque el ser habla por todas partes y siempre a través de toda lengua"³⁶. Esta es la cuestión, termina diciendo Derrida: la alianza del habla y el ser en la palabra única, en el nombre finalmente propio".

La "lectura"

Todavía queremos insistir en un punto, que ha estado implícito en todo cuanto hemos venido recogiendo del pensamiento desconstructor de la metafísica "logocéntrica" de Occidente: el concepto de *lectura* por relación al de escritura y al de "inscripción de la diferencia" equivalente al de escritura originaria.

Está claro que la lectura forma parte del proceso de "producción de sentido" o de "significación" del que hablábamos al principio. Relacionada con el concepto de escritura, la *lectura* es siempre "lectura de una escritura, pero también escritura de una lectura; ella liga a toda escritura una lectura y a toda lectura una escritura"³⁷.

Dentro de la diferenciación como movimiento productor de diferencias, que se confunde originariamente con el proceso mismo de significación o la práctica significativa, la lectura es un momento diferenciador o creador de diferencias dentro de aquel movimiento

³⁴ D 66.

³⁵ Nota: recuérdese a este propósito el planteamiento del problema de la "palabra única", tal como lo hicimos al comienzo de este trabajo.

³⁶ M. Heidegger, citado por D 66.

³⁷ J. L. Baudry, *Escriture, fiction, idéologie*, en *Théorie d'ensemble*, cit., p. 130.

hontanar de la diferenciación. Deberá, por tanto, disiparse como una ilusión, siempre dentro de esta concepción que exponemos, la idea de una lectura que se reduzca a captar del mejor modo posible el "sentido" cerrado de un texto de un escrito. Eso significaría que el texto mismo y su sentido en él encerrado son tomados como significante—significado trascendental respecto del lector y su lectura. Por ahí desembocaríamos en una falseada "sacralidad" de la escritura y los escritos.

Permítasenos, en este punto, una alusión siquiera al documento sinodal, punto de partida de todo este rodeo reflexivo. Leer ese documento implicará insertarse activamente en la práctica significativa que él mismo es o supone. Será reconstruir las diferencias borradas tal vez bajo la voluntad de una "unidad", de una "palabra única" símbolo de la unidad en la fe y en la caridad, sin duda estimable, pero tal vez buscada por un camino difícil, sino imposible. Será, al fin, hacer la experiencia de lo que el documento expresa, para hacerlos así "texto vivo", arrancándolo de su triste destino de letra muerta.

"Des—construcción" del logocentrismo y Logos cristiano

De todo cuanto hemos expuesto en torno al esfuerzo que la reflexión filosófica y lingüística moderna viene haciendo para construir el lenguaje humano sobre nuevos fundamentos, no—metafísicos, no "logo—céntricos" al menos, tal vez el punto más vital para nuestra situación cristiana y, concretamente, de lectores de un texto eclesial que pertenece al "Logos" que debemos predicar y hacer presente en el mundo, sea aquél del rechazo de la existencia de un "logos" que haya recogido en sí la plenitud de la presencia allá en el origen y antes de todo origen. Así como la negativa a caminar de cara al encuentro con esa misma presencia plena al fin de la historia, y todos los conceptos o afirmaciones con ello relacionados: el de "verdad" por ejemplo. Parecería que la predicación de la Iglesia, mirada incluso como una práctica significativa de significado teo—lógico, pierde su punto originario de referencia y estaría lanzada, por otro lado, a un proceso indefinido, sin norte, sin fin. Tampoco

parece que podríamos contar con la normatividad de la “verdad” del “testigo” de Dios, del que “ha visto” a Dios, como de Sí mismo decía Jesús, porque ha venido del seno del Padre, y, después de El, de los “testigos” que convivieron con El.

Con todo, creemos que no está cerrado el camino, aún a partir de una aceptación de todas las des—construcciones de la metafísica moderna, para una nueva concepción, segura y profunda, del mensaje de Jesús, su “inscripción” en el lenguaje humano, la mensurabilidad de su “verdad”, etc. Son otros tantos puntos, a los que deberá abocarse, como a su mejor tarea, la reflexión teológica.

Así, al paso, sin que carguemos el acento de seguridad en esto que vamos a decir, tendríamos que recordar que, si bien Jesús nos ha asegurado que su Espíritu “nos conducirá a la plenitud de la Verdad”, más aún, que “él mismo es la Verdad”, la proposición primera con que fue formulada esa seguridad, por pertenecer ya al campo del lenguaje humano del mismo Jesús, y por supuesto de aquellos que lo escucharon, estaba limitada por el sistema de diferencias en que se funda el lenguaje como sistema de signos. Esto que acabamos de referir al mismo Jesús debe afirmarse con mucha mayor razón todavía de los primeros testigos. No deja de ser curioso y sobrecogedor a un tiempo el que Juan, en su primera carta, cuando anuncia su fe para establecer una comunión, solamente se atreva a decir que anuncia “*lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y palpamos nuestras manos tocante a la Palabra de Vida*”, de la que, por otro lado, al comienzo, aseguró que “era desde el principio” (Ia. Juan, 1, 1). Viene bien recordar aquí lo que el Concilio Vaticano II dice de la misma Iglesia, cuando la mira a la luz del “Reino de Dios” (el reino futuro y pleno de la Verdad, aspecto que nos interesa a nosotros ahora): “La Iglesia (...) recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el *germen* y el principio de ese reino. Y, mientras ella crece paulatinamente, anhela simultáneamente el reino consumado y con todas sus fuerzas espera y ansía unirse con su Rey en la Gloria” (Lumen Gentium, 5). Así como la Iglesia no *es*, sino que se hace el Reino de Dios, análogamente tampoco *es* la Verdad ni la abarca o posee o comprende (en el sentido radical de este término como

“abarcar”). Sabe con certeza y seguridad que la Verdad es Cristo y lo anuncia al mundo. Pero también sabe que de la Verdad, que es Cristo, vale con mucho mayor razón lo que Heidegger, citado por J. Derrida, decía del ser: “el ser habla por todas partes y siempre a través de toda lengua”.

El texto sinodal, al fin

Esperamos haber ofrecido pautas más que suficientes para emprender una lectura consciente y responsable del texto sinodal sobre la justicia en el mundo. Enfrentada una voluntad de “lectura”, tal como la entendemos nosotros, con el texto, a la luz de las cuestiones de las ciencias del lenguaje nos plantean, tendrá que dilucidar, ante todo, si este texto, por proceder de un órgano de la Iglesia, “que es representación de todo el episcopado católico” (“Christus Dominus”, 5), está construido en base a las *diferencias*, no sólo legítimas, sino necesarias para que haya lenguaje y para que haya institución del lenguaje anunciador de la fe.