

# CONTACTO

ROMA 1, MEXICO 6, D.F. - MEXICO

## POR UNA NUEVA SOCIEDAD LATINOAMERICANA

CONTACTO quiere servir como medio de expresión, comunicación, concientización, para una sociedad centrada en el hombre autor de la historia.

CONTACTO quiere participar, en diálogo permanente y reflexión constante, con el gran movimiento actual por la construcción, en los ambientes eclesiales y extraeclesiales, de una nueva sociedad latinoamericana.

### *Algunos estudios publicados en CONTACTO:*

FREIRE Paulo, Desmitificación de la Concientización.

DAVIS Angela, Una voz desde la cárcel.

ILLICH Iván, Reorientar a las Instituciones Políticas.

GIRARDI Giulio, Los Cristianos y el Socialismo.

ASSMAN Hugo, Los Cristianos Revolucionarios: aliados estratégicos en la construcción del Socialismo.

FREIRE Paulo, La Misión Educativa de las Iglesias en América Latina.

Suscripción anual: 50.00 pesos - Extranjero: Dlls. 6.00

Correo Aéreo: Norte y Sudamérica: Dlls. 8.00 - Otros países: Dlls. 10.00

CONTACTO Roma Nº 1 México 6, D.F. MEXICO

## ¿ES LA LITURGIA UNA RE-PRESENTACION?

Para una antropología religiosa latinoamericana<sup>1</sup>

Por M. I. SANTOS (Salta, Argentina)

No cabe duda de que la concepción teológica de la liturgia está basada en las categorías de la "presencia"<sup>2</sup>. No hace falta acudir, para demostrarlo, a la definición dogmática tridentina de la "presencia real" eucarística. Basta releer los principales pasajes de la Constitución "Sacrosanctum Concilium" del Vaticano II. Según ella, en la Eucaristía "se hacen de nuevo presentes la victoria y el triunfo de su muerte" (núm. 6; estas palabras son, por otro lado, una cita del Concilio de Trento); para realizar la obra de la salvación, "Cristo está *presente* a su Iglesia sobre todo en la ac-

<sup>1</sup> Presentamos aquí unas primeras reflexiones sobre la Liturgia, a que nos ha obligado el contacto mantenido, durante estos últimos años, con diversas corrientes de la filosofía actual. Concretamente, venimos trabajando desde hace tiempo en estudios de *antropología a partir del lenguaje*. Sobre la incidencia, trascendental, de las modernas investigaciones de las ciencias del lenguaje sobre la antropología preparamos una obra que llevará por título *El lenguaje del Otro. El nuevo espacio de la emergencia del hombre*. Como avance de la línea que seguiremos en esa obra está en prensa un estudio titulado *Búsqueda de un nuevo espacio para la emergencia del hombre*.

No podemos menos de dedicar las reflexiones que se recogen en estas líneas a nuestro venerado maestro, el R.P. Dr. Hermann Schmidt, S.J., quien años atrás nos iniciara en las más profundas y documentadas cuestiones del lenguaje religioso y litúrgico, en los cursos del Instituto Anselmiano y de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

<sup>2</sup> El mejor tratado de *Teología Litúrgica de la Misa* que hayamos podido conocer es el de Dom S. Marsili, O.S.B., editado mimeográficamente en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y que recoge los cursos que el autor dictara en dicha Universidad Gregoriana así como en el Instituto Anselmiano. Allí se afirma de toda la tradición patrística sobre la Misa concretamente, pero en una forma que podría extenderse a toda la Liturgia: "Patribus Missa est continuata et permanens *praesentia* Paschatis, quod *non semel* in anno celebratur, sed *semper* quando Missa exercetur" (*Missa Mysteriorum Paschale. Introd. ad Theologiam Liturgicam Missae*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma, anno academico 1966-1967, p. 8).

En el mismo tratado puede verse muy bien expuesta toda la larga controversia sobre la "presencia de los Misterios" en la Liturgia, en torno a la particular teoría de Dom O. Casel. A ese propósito se dice allí: "Mysterium est ergo quid activum, quia *praesentia* efficax eius, quod in eo continetur, iam revelatur in eius signo exteriori" (op. cit., p. 25).

ción litúrgica" (núm. 7; se enumeran a continuación los diversos modos de "presencia" de Cristo); la liturgia, y la predicación como parte de ella, "es una proclamación de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación o misterio de Cristo, que está siempre *presente* y obra en nosotros particularmente en la celebración de la liturgia" (núm. 35, 2).

La misma Constitución ha subrayado, con una fuerza hasta entonces desconocida tal vez, "la íntima conexión entre la *palabra* y el *rito* en la liturgia" (núm. 35). Palabra y rito forman la trama de los "signos visibles" que usa la sagrada liturgia y han sido escogidos por Cristo o por la Iglesia "para significar realidades divinas invisibles" (núm. 34). Sobre todo por el lado de la palabra, la liturgia comunica con la "revelación" divina, de la que otra Constitución, la "Dei Verbum", dice que "por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre" (núm. 2) o que "en esta revelación, Dios invisible, movido de amor, *habla* a los hombres como amigos, *trata con ellos* para invitarlos y recibirlos en su compañía" (ibid.). Más aún, añade la misma Constitución, "la revelación se realiza por *obras y palabras* intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio" (núm. 2). Hay, como puede verse, un perfecto paralelismo entre la "íntima conexión" palabra-rito de la liturgia y la "intrínseca" conexión palabra-obra de la revelación divina. El mismo paralelismo puede apreciarse entre la transmisión de la revelación mediante la tradición de palabra, de obra o por escrito y la realización de la salvación, anunciada por la palabra, en la liturgia.

Lo que interesa recalcar es que *palabra, obra o rito* son otros tantos *signos visibles* de la *presencia* de Dios entre los hombres, de la "verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre" que resplandeció *plenamente* en Cristo (cfr. "Dei Verbum", 2). Palabra, obra, rito, escritura, forman una constelación de signos en torno a una realidad que se define como "presencia". Una presencia, naturalmente, que es siempre *personal* y *activa*, nunca la presencia de una "cosa" o al modo de una "cosa". Con esto, el

viejo problema de la explicabilidad de la "presencia real" avanzaría bastante sobre las exageraciones de un cierto substancialismo cosificante, subyacente, a pesar del dogma de la "Trinidad", en las concepciones del modo de relacionarse Dios con los hombres. Pero, salido del terreno de la substancialidad de la presencia a que lo había reducido una filosofía todavía de corte aristotélico-tomista, el problema reaparece en el más amplio campo de la *presencia* misma como categoría válida para pensar la realidad, más concretamente la *realidad humana*. Ahora, es una filosofía que ha transitado la vía larga de los análisis del lenguaje, que ha tratado de fundamentar no sólo una fenomenología, sino muy especialmente una semiótica de la conexión palabra-gesto como trama de la constitución del mismo hombre, la que se plantea la cuestión de la presencia como *significante básico* en la cadena de significantes formada por la palabra, la obra o el gesto, el rito, la escritura.

#### Crítica filosófica: movimiento "de-structor"

Queremos subrayar que nuestras reflexiones van a desarrollarse en el limitado campo de la filosofía. Suponemos, es verdad, que una consideración teológica, que pretenda repensar profundamente la esencia de la acción litúrgica, deberá criticar previamente las categorías filosóficas, o incluso científicas, sobre las que ella misma se asienta. Pero nosotros no nos adentramos por el momento en una consideración teológica propiamente tal. Tan sólo pretendemos servir del mejor modo posible a la teología litúrgica, enfrentándola con algunas corrientes filosóficas actuales, que, si bien no permanecerán en la totalidad de sus afirmaciones, merecen ser tomadas en cuenta seriamente, al menos por el *impetu "de-structor"* que las caracteriza.

Hemos de confesar que muy raras veces hemos visto aceptadas por la teología en general, al menos como un desafío, corrientes científicas como por ejemplo los modelos de análisis estructurales o estructuralistas. Un oportuno decantamiento de estos movimientos beneficiaría, sin duda, a la teología con elementos que están más allá de la "moda". Tampoco abundan, en el campo de los estudios litúrgicos, los análisis del tipo de los

aplicados, por ejemplo por Claude Lévi-Strauss, a los ritos mágicos o las curas shamanísticas.

Con todo, la crítica filosófica, a la que prestamos aquí atención, se mueve en un plano mucho más radical que los últimos análisis citados. Ha sido caracterizada globalmente como un esfuerzo “de-structor” de los fundamentos mismos en los que, según Heidegger, se asienta toda la *metafísica occidental*. Conviene precisar, lo más exactamente posible, el concepto de “de-strucción”. Lo haremos siguiendo muy de cerca, conforme al estilo que nos hemos señalado en estas reflexiones, a uno de los principales representantes de la filosofía de-structora de la metafísica occidental. Nos referimos a Jacques Derrida.

La “de-strucción” es una tentativa de desbordamiento del discurso filosófico (discurso de Dios, del ser y del Logos) por su Otro<sup>3</sup>. Es el gesto continuador del gesto nietzscheano, como voluntad de conmoción o subversión de los conceptos o categorías de toda la filosofía. No sólo un cuestionamiento histórico de un concepto tras otro, sino más bien del sistema mismo dentro del que se mueven y funcionan todos los conceptos. Un cuestionamiento, por otro lado, que sabe sus propios límites: porque el lenguaje de-structor necesariamente pertenece al sistema de conceptos que pretende destruir. “La calidad y fecundidad de un discurso se miden tal vez por el rigor crítico con que es pensado este vínculo con la historia de la metafísica y con los conceptos heredados”<sup>4</sup>. Se trata de un discurso que toma de una herencia los recursos necesarios para la “de-strucción” de esa misma herencia. Es la necesidad, como insinúa Lévi-Strauss, de utilizar unos conceptos y la imposibilidad de darles crédito<sup>5</sup>.

Así “de-finido”, este movimiento destructor se centra en una crítica del sistema de la filosofía y metafísica occidental, a la que considera basada o entramada por estas líneas de fuerza

<sup>3</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Ed. du Seuil, París, 1967. En adelante citaremos esta obra con la sigla ED. Ver sobre este punto pp. 414 y ss.

<sup>5</sup> Citado por Derrida en ED, 415.

<sup>3</sup> F. Wahl, *La filosofía entre el antes y el después del estructuralismo*, en O. Ducrot y otros, *¿Qué es el estructuralismo?*, trad. cast., Losada, Buenos Aires, 1971, p. 429.

principales: el *logocentrismo* o primacía del “Logos” como origen de la racionalidad, el *fonocentrismo* como primacía del lenguaje oral o la “phoné” por su vecindad al “Logos” (“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 concepto de *verdad* como unidad del “Logos” y la “phoné”, la *relación entre “phoné” y conciencia*, en fin, el *sentido del ser en general como presencia* “con todas las subdeterminaciones que dependen de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidos*, presencia como substancia/esencia/existencia (*ousía*), presencia temporal como punta (*stigma*) del ahora o del instante (*nûn*), presencia en sí del “cogito”, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, inter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.)”. Y concluye Derrida: “El logocentrismo sería, por tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia”<sup>6</sup>.

Todas estas líneas de fuerza se anudan en el concepto de *signo*. Por eso mismo, el esfuerzo de-structor recaerá, al fin, en ese nudo gordiano y en él deberá probar, también, los límites o la imposibilidad de liberarlo de la concepción fundamental del ser como presencia. Vale la pena transcribir las palabras textuales de Derrida, en las que se revelan las últimas intenciones de la voluntad de-structora de la filosofía actual y sus mismos límites. Refiriéndose al gesto destructor de Nietzsche y Heidegger, que el mismo Derrida se esfuerza por continuar y alargar más allá de sí mismo, éste afirma: “Habría que citar, sin duda, la crítica nietzscheana de la metafísica, de los conceptos de ser y de verdad a los que substituyen los conceptos de juego, de interpretación y de signo (de signo sin verdad presente); la crítica freudiana de la presencia ante sí, es decir, de la conciencia, del sujeto, de la identidad consigo, de la proximidad o la propiedad para sí; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia. Ahora bien, estos discursos destructores y todos sus análogos están apresados en una suerte de círculo. Este círculo es único y describe

<sup>6</sup> J. Derrida. *De la Gramatología*, trad. cast., Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1971, p. 18. Citaremos esta obra con la sigla DG.

la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* el prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer tambalear la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —ninguna sintaxis y ningún léxico— que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructora que no haya debido ya deslizarse hacia la forma, la lógica y las postulaciones implícitas de aquello mismo que quisiera poner en duda. Para tomar un ejemplo entre otros: con la ayuda del concepto de *signo* se conmueve la metafísica de la presencia. Pero a partir del momento en que se quiere mostrar así, como lo he sugerido hace poco, que no había significado trascendental o privilegiado y que el campo o el juego de la significación no tenía, desde entonces, ningún límite, se debería —pero es esto lo que no se puede hacer— rehusar hasta el concepto y el término de signo. Porque la significación “signo” ha sido siempre comprendida y determinada, en su sentido, como signo-de, significante que remite a un significado, significante diferente de su significado. Si se borra la diferencia radical entre significante y significado, habría que abandonar el término de significante como concepto metafísico. Cuando Lévi-Strauss dice en el prefacio de *Le Cru et le Cuit* que “ha buscado trascender la oposición de lo sensible y lo inteligible colocándose desde el comienzo en el nivel de los signos”, la necesidad, la fuerza y la legitimidad de su gesto no pueden hacernos olvidar que el concepto de signo no puede en sí mismo prescindir de esta oposición de lo sensible y de lo inteligible. Está determinado por esa oposición: de parte a parte y a través de la totalidad de su historia: No ha vivido sino de ella y de su sistema”<sup>7</sup>.

Dentro de los estrechos límites que le marca la imperiosa necesidad de destruir un sistema de conceptos, considerados inadecuados para pensar y explicar la realidad, precisamente con esos mismos conceptos usados como instrumentos, esta filosofía crítica de la metafísica del ser como presencia y del signo basado en la oposición sensible-inteligible (o sensible-no sensible) implica una profunda conmoción de todo nuestro sistema lingüístico. No cabe duda de que esto deberá redundar, a la larga o a la corta, en

<sup>7</sup> ED, 412.

la necesidad de un replanteamiento radical de la liturgia, que en su concepción teológica está asentada, como vimos, en los conceptos o categorías de la “palabra”, de la “presencia” y, sobre todo, del “signo” como “signo visible para significar realidades divinas invisibles”. Todas estas cuestiones, a que se ve sometida la acción litúrgica por ciertas direcciones de la filosofía actual, acaban resumiéndose en el interrogante que hemos planteado como título de este trabajo: ¿Es la liturgia una re-presentación?

Consideramos que la teología de la liturgia debe aceptar el desafío de esta cuestión radical<sup>8</sup>. Tanto más cuanto que en los datos mismos del problema la filosofía actual nos ofrece, como no podía ser menos, suficientes puntos de apoyo para su solución y, en nuestro caso, para una *nueva concepción de la acción litúrgica*. Entrevemos, por de pronto, que solamente así, por un repensamiento de la liturgia, ésta alcanzará aquella trascendencia que quiso atribuirle el Concilio Vaticano II y que no han sabido o no han podido darle todas las reformas realizadas hasta hoy. Tal vez nos espera a nosotros ahora la tarea de cumplir aquel impulso y movimiento del Espíritu, que animó al Concilio en todos sus momentos, pero especialmente, por lo que nos toca en este trabajo, en el punto de la redefinición de la acción litúrgica y sacramental. Nos apresuramos a añadir, tomándolo de nuestra propia experiencia<sup>9</sup>, que uno de los problemas, que serían enca-

<sup>8</sup> La Liturgia fue desafiada, años atrás, por las corrientes de la “secularización”. Nos atrevemos a afirmar que la actitud adoptada entonces por los teólogos de la Liturgia, así como por los responsables de la reforma litúrgica conciliar, pecó de defensiva. Con ello, tal vez se haya privado la misma teología litúrgica de preciosos aportes para una mayor profundización de su objeto específico. Mejor hubiera sido forzar a la misma “teología de la secularización” a profundizar y criticar sus fundamentos: se hubieran encontrado entonces, tal vez, que esa teología y su filosofía subyacente estaban ayunas de una radical consideración del lenguaje, entre otras cosas. Consideramos, en cambio, que la filosofía que representa, por ejemplo, J. Derrida, pensador al que tomamos principalmente en cuenta en estas páginas, está avalada precisamente por su paso forzoso por las ciencias del lenguaje mejor fundamentadas.

<sup>9</sup> Llevamos casi cuatro años trabajando en el Continente Latinoamericano, y podemos afirmar que el histórico movimiento de liberación que sacude hoy a todos los pueblos del Continente, si a nuestro entender tiene suma trascendencia es porque representa la necesidad y la voluntad de estos pueblos de “inscribir su propia *diferencia*” en la Historia y en la Cultura. Podrá barruntarse, por eso mismo, la urgencia para la Iglesia de repensar el *modo de presencia* que le corresponde en este Continente, para que sus

rados adecuadamente a partir de un cuestionamiento radical de la concepción misma de la liturgia, sería el de su adaptación a las diversas condiciones anropológicas, culturales e históricas en las que la Iglesia tiene que hacer presente el misterio de Cristo. En este punto, como en todos los demás, la filosofía actual, a la que venimos refiriéndonos, nos presta como instrumento importantísimo, por ejemplo, su esfuerzo por rebasar la tradicional distinción u oposición entre lenguaje hablado y lenguaje escrito o, si se prefiere, entre *habla y escritura*. Más allá de esta oposición, y fundándola a ella y a cualquiera otra, se establece la *escritura originaria como inscripción de la diferencia*. Sin duda, esta visión de las cosas implica, para el caso de la liturgia y los ritos sagrados o religiosos, una nueva concepción del nexo palabra-gesto que forma la trama de todo rito, y una profundización más esmerada de la “re-presentación” en general.

#### “De-STRUCCIÓN” del fonocentrismo

El afirmar que la acción litúrgica se basa en el entramado de la *palabra y el rito* debe llevarnos a la pregunta sobre el valor concedido a cada uno de esos elementos en su relación con el otro. ¿No concedemos, conceptual o realmente, el primado a la palabra

signos representen y asuman la *diferencia* del mismo Continente y de cada uno de sus pueblos.

A la luz de estos cuatro años hemos podido contrastar y profundizar lo que decíamos a propósito de la adaptación de la Liturgia a las diversas culturas en nuestro artículo *Quaedam quaestiones hodiernae de theologia et de pastoralí liturgica*, aparecido en *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, Revista de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, vol. 58 (1969), pp. 199-217. Allí advertíamos: “Ad Liturgiam quod attinet, urget studium profundum et amplum, ad scientias sic dictas hominis etiam attentum, de illis fundamentis anthropologicis Liturgiae, quae quendam solummodo indicationem, timidam diceremus, obtinent in numeris 5, 6 et 7 Constitutionis de Liturgia Concilii Vaticani II. Aliqua studia huius generis, speculatione potius confecta, edita sunt, sed longum iter adhuc nobis est arandum” (p. 204). Y citábamos un pequeño estudio de M.-D. Chénu, titulado *Anthropologie de la Liturgie*, en *La Liturgie après Vatican II*, Ed. du Cerf, París, 1967, pp. 159-177.

Esa atención a las “ciencias humanas”, a las que nos referíamos entonces, es la que viene ocupando nuestras fuerzas en estos últimos años. Más a propósito de las culturas latinoamericanas y en general de los países del Tercer Mundo, decíamos entonces: “Duplicem aspectum distinguere licet in accommodatione liturgica, aptationis nempe sic dictae obiectivae ipsius Liturgiae ad necessitates et condiciones religiosas culturae uniuscuiusque

sobre el gesto? Aunque teóricamente equiparemos ambos elementos, la realización de la acción litúrgica adolece normalmente de “fonocentrismo”, de “verbalismo” (sit venia verbo!). Recuerdo aún el impacto que nos produjo aquella cortante pregunta de nuestro profesor de lenguaje litúrgico en una de sus clases: ¿qué sucedería en una asamblea litúrgica, si se sustituyese, por ejemplo, la predicación oral por la lectura directa de la Palabra de Dios por parte de los participantes en la asamblea? Esa incisiva cuestión nos obligó, en el momento, a un enorme esfuerzo de imaginación para concebir el cambio, que nos sospechábamos revolucionario, que habría de efectuarse en la trama de la acción litúrgica.

Retomamos ahora todo el alcance cuestionador de aquella pregunta, pero dirigiéndola, no precisamente a una revalorización del silencio dentro de la acción sagrada (silencio, que los inadaptados a la nueva liturgia enfatizan y añoran con nostalgia), sino más bien al replanteamiento del desequilibrio, más cualitativo que cuantitativo, que se da realmente en la tensión palabra-rito, en perjuicio de este último por supuesto. Detrás de ese desequilibrio hay que descubrir toda la *tendencia “fonocéntrica”* de la metafísica occidental, a la que pertenecemos y con cuyos conceptos pensamos la realidad, también la trascendencia y el cumplimiento del misterio de esa trascendencia en nosotros.

La conexión íntima entre palabra y rito, de la que habla la Constitución Litúrgica, deja apenas traslucir la condición de derivado o secundario en que se encuentra el gesto litúrgico. Este ha ido quedando reducido a la función de *subrayado* de la palabra. Bastaría con leer atentamente el núm. 35 de la citada Constitución, a la luz del conciso número 34: en éste se insiste en que los ritos deben resplandecer con una “noble sencillez”, deben ser breves, claros, “evitando las *repeticiones inútiles*”, adaptados a

loci seu nationis, et assumptionis illorum elementorum tam culturalium quam religiosorum uniuscuiusque loci, quae saepe continuitatem habent cum liturgia seu cultu christiano” (p. 204 s.). Creemos ahora que sólo una aceptación de la *diferencia*, como punto fundamental de toda consideración de la Palabra y del hombre mismo, podrá abrir el paso a esa “asunción” de las culturas, que va más allá de la simple adaptación objetiva, por parte de la Liturgia y de la Iglesia.

la capacidad de los fieles. Consecuentemente con esta línea de pensamiento, las normas dictadas en el número siguiente enfatizan, hasta casi la inflación, la importancia de la palabra: las lecturas deben ser “más abundantes”, “más variadas”; el sermón deberá servir con la mayor fidelidad y exactitud al ministerio de la predicación, entendiéndolo como una “proclamación” (oral, por supuesto) de las maravillas de Dios en la historia de la salvación; deberán preverse incluso moniciones, por más que hayan de ser “breves”, en los ritos mismos.

Esta situación no ha sido superada tampoco, aunque aparentemente haya sufrido un atenuamiento, en la concepción de la revelación divina mediante *palabras-obras*, propia de la Constitución “Dei Verbum” a la que ya nos hemos referido también al comienzo de este trabajo. Repárese en que allí, a pesar de que se enumeran en primer lugar las obras como “reveladoras” de Dios, a éstas se les asigna la función de “manifestar” y “confirmar” la “doctrina” y las realidades que las palabras significan. A su vez, las palabras “proclaman” (de nuevo, la “phoné” en primer término) y “explican” (predominio del “logos” racional, al que tendremos que referirnos más adelante) las obras y su misterio. Lo menos que puede decirse de toda esta concepción es que fluctúa y se mantiene en una ambivalencia y penduleo, que trasluce la imposibilidad de superar decididamente la concepción “fonocéntrica” de la palabra, propia de nuestra metafísica occidental, como hemos dicho.

Donde aparece claramente este fonocentrismo es en la definición de la transmisión de la revelación divina. Dicha transmisión es considerada como una “predicación” del Evangelio “prometido por los profetas, que El mismo (Cristo) cumplió y *promulgó con su boca*”. La transmisión se hizo “de palabra” por parte de los Apóstoles. Sólo como añadidura se indica: “*además*, los mismos Apóstoles y otros de su generación pusieron *por escrito* el mensaje de salvación inspirados por el Espíritu Santo” (“Dei Verbum”, 7). Ni siquiera la concepción de la Tradición como unida y compenetrada estrechamente con la Escritura y la negativa de la Iglesia a considerar la misma Escritura por encima de la Tradición o a considerar a ésta únicamente como tradición oral,

cambian mucho la situación descrita en la “Dei Verbum”. Porque ambas, Tradición y Escritura, son vistas en definitiva como “el depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia”, es decir, están subordinadas a esa palabra que en sí misma y en su transmisión es preponderantemente concebida como “anuncio oral”, como “habla”. De otro modo, aparece acá y allá la palabra en su proximidad originaria a la “revelación divina”, que luego fue puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo (ver por ejemplo el núm. 11). Este mismo esquema conceptual, conviene notarlo una vez más, se mantiene en la Constitución Litúrgica, cuando se nos presenta a la Liturgia en la perspectiva de la misión de Cristo y de la Iglesia: “Así como Cristo fue enviado por el Padre, El a su vez envió a los Apóstoles, llenos del Espíritu Sano. *No sólo* los envió a predicar el Evangelio a toda criatura y a anunciar que el Hijo de Dios, con su muerte y resurrección, nos libró del poder de Satanás y de la muerte y nos condujo al reino del Padre, *sino también* a realizar la obra de salvación que *proclamaban* mediante el sacrificio y los sacramentos” (n. 6). Puede verse que la acción litúrgica, si bien se inserta dentro de la realización de la obra de salvación, es posterior o derivada respecto del anuncio del mensaje de salvación mismo. Al menos, debe afirmarse que la relación entre palabra y rito o gesto, entre palabra y obra, no está bien determinada, existiendo, por otro lado, claros indicios de una atribución de *prioridad* a la palabra frente al gesto o a las obras.

¿Por qué ese privilegio del lenguaje oral, del “habla” por encima de la “escritura” por ejemplo o del gesto?: se pregunta la filosofía actual, una cierta filosofía al menos. Por de pronto, esta filosofía se caracteriza por una toma de conciencia de la condición de instrumento que se le viene asignando a la escritura respecto del lenguaje oral. Así lo expresaba el mismo Ferdinand de Saussure; después de definir la semiología como una “ciencia general” que “nos enseñaría en qué consisten los signos, qué leyes los rigen” y de precisar que “la lingüística no es más que una *parte* de esta ciencia general”, agrega desconcertantemente: “Lengua y escritura son dos sistemas distintos de signos; la única razón de ser de la segunda consiste en *representar* a la primera; el

objeto lingüístico no está definido por la combinación de la palabra escrita y de la palabra hablada; esta última constituye *por sí sola* ese objeto”<sup>10</sup>. No cabe duda de que Saussure concibe todo el sistema lingüístico sólo en base a un *cuadro fonético* y la única escritura que toma en cuenta, dentro de ese cuadro, es naturalmente la *escritura fonética*, “representación de la lengua”. ¿Podrá extrañarnos de que, dentro de este conjunto de categorías, sea concebida la liturgia como “representación” de la palabra de salvación, algo así como la “escritura” de una palabra que salva con sólo pronunciarla, con solo su sonido?

J. Derrida señala agudamente que “no hay escritura fonética, no hay escritura pura y rigurosamente fonética. La escritura llamada fonética no puede, en principio y de derecho, y no sólo por una insuficiencia empírica o técnica, funcionar si no es admitiendo en ella misma “signos” no-fonéticos (puntuación, espaciado, etc.), a propósito de los cuales se percibiría enseguida, con sólo examinar su estructura y su necesidad, que toleran muy malamente el concepto de signo. Mejor aún, el juego de la diferencia del que Saussure no ha hecho más que recordar que es la condición de posibilidad y de funcionamiento de todo signo, este juego es en sí mismo silencioso. Es inaudible la diferencia entre dos fonemas, la única que permite a éstos ser y operar como tales. Lo inaudible abre los dos fonemas a la relación de inteligibilidad entre sí, tales cuales ellos se presentan. Si no hay, pues, escritura puramente fonética, es que no hay “*phoné*” puramente fonética”<sup>11</sup>.

Podríamos preguntarnos de nuevo: ¿por qué, entonces, ese privilegio concedido al sonido, mejor, a la “voz”<sup>12</sup>, hasta el punto de que es ésta la que acapara todo el sistema lingüístico y la definición misma de “signo”, relegando a la “escritura” y cualquier otro signo a la mera condición de “instrumento” o “representación” de la voz?

<sup>10</sup> F. de Saussure, *Curso de Lingüística General*, trad. cast., Losada, Buenos Aires, 6ª ed., 1967, pp. 59-62. Ver además F. Wahl, op. cit., p. 431.

<sup>11</sup> J. Derrida, *La différance*, en *Théorie d'ensemble*, Ed. du Seuil, París, 1968, p. 43. (Hay traducción castellana en Siglo XXI Editores). Citaremos este estudio de Derrida con la sigla LD.

<sup>12</sup> Sobre la distinción entre “voz” y “sonido” ver J. Derrida, *La voix et le phénomène*, P.U.F., París, 1967, sobre todo el cap. VI, “La voix qui garde silence”, pp. 78-97. En adelante citaremos esta obra con la sigla VPh.

Para aclarar esa situación de privilegio de la “voz” o el “habla”, hay que tomar como punto de referencia la preeminencia que tiene en nuestra filosofía occidental el “logos”, de tal modo que nuestra metafísica es igualmente “fonocéntrica” y “logocéntrica”, mejor aún, es fonocéntrica justamente por ser logocéntrica.

### El “logocentrismo” de la metafísica occidental

Jacques Derrida recoge apretadamente toda la trayectoria de la filosofía que podría considerarse inaugurada por una consideración del “logos” como momento originario en la constitución de la razón humana. Con esto está íntimamente relacionada la significación de la *verdad*. Todas las determinaciones metafísicas de la verdad son inseparables de la instancia del logos, o de una razón pensada en la descendencia 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”.

Lo que interesa de este “logos”, así entendido, es que en él “el vínculo originario y esencial con la «*phoné*» nunca fue roto”. Derrida recuerda en este pasaje la concepción aristotélica de los sonidos emitidos por la voz y la escritura: “Si por ejemplo para Aristóteles los sonidos emitidos por la voz (*ta en te phoné*) son los símbolos de los estados del alma (*tes psijés pathémata*), y las palabras escritas son símbolos de las palabras emitidas por la voz» (*De la interpretación*, 1, 16 a 3), es porque la voz, productora de los *primeros símbolos*, tiene una relación de proximidad esencial e inmediata con el alma (...) Entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o de significación natural; entre el alma y el logos una relación de simbolización convencional. Y la convención *primera*, la que se vincularía inmediatamente con el orden de la significación natural y universal, se produciría como lenguaje hablado”<sup>13</sup>.

En la concepción aristotélica llega a suprimirse las afecciones del alma, por constituir una especie de lenguaje universal que por consiguiente puede borrarse a sí mismo. “Es, como dice Derrida

<sup>13</sup> DG, 17.

da, la etapa de la transparencia". Sucede, entonces, que *es la voz la más próxima del significado*, "ya sea que se lo determine rigurosamente como sentido (pensado o vivido) o menos precisamente como cosa. Frente a lo que ligaría indisolublemente la voz al alma o al pensamiento del sentido significado, vale decir, a la cosa misma (ya sea que se lo realice según el gesto aristotélico que acabamos de señalar o según el gesto de la teología medieval que determina la *res* como cosa creada a partir de su *eidós*, de su sentido pensado en el logos o entendimiento infinito de Dios), todo significante, y en primer lugar el significante escrito, sería derivado. Siempre sería técnico y representativo. No tendría ningún sentido constituyente. Tal derivación es el origen de la noción de "significante". La noción de signo implica siempre en sí misma la distinción del significado y del significante, aun cuando de acuerdo con Saussure sea, en última instancia, como las dos caras de una única y misma hoja. Dicha noción permanece por lo tanto en la descendencia de ese logocentrismo que 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"<sup>14</sup>.

Esto implica, como lo ha mostrado el mismo Derrida a propósito de la concepción husserliana del signo (podríamos asegurar que no resultaría difícil descubrir rastros de esta concepción husserliana, en general la concepción fenomenológica del lenguaje, del signo y del "logos", en los documentos conciliares sobre la liturgia y la revelación, entre otros), la determinación del modelo del lenguaje a partir del "theorein". Por mucho que se pretenda respetar la capa práctica del sentido y la expresión, no se desiste de afirmar la *reductibilidad de lo axiológico a su núcleo lógico-teórico*. Más aún, la expresión pura, la expresión lógica debe considerarse, entonces, un "medium" improductivo, que viene a reflejar la capa de sentido pre-expresivo. Su única productividad consiste en hacer pasar el sentido a la idealidad de la forma conceptual y universal. Por eso, entre la idealización y la voz hay una complicidad confesada o no. "Un objeto ideal —observa finalmente Derrida— es un objeto cuya mostración puede ser indefi-

nidamente repetida, cuya presencia al «Zeigen» es indefinidamente reiterable precisamente porque, liberado de toda espacialidad mundana, es un puro noema que puedo expresar sin tener, al menos en apariencia, que pasar por el mundo. En este sentido la voz fenomenológica, que parece cumplir esta operación «en el tiempo», no rompe con el orden del «Zeigen», pertenece al mismo sistema y completa su función. El paso al infinito en la idealización del objeto no hace sino una misma cosa con el advenimiento «historial» de la «phoné». Esto no quiere decir que podamos, finalmente, comprender lo que es el movimiento de la idealización a partir de una «función» o «facultad» determinada, de la que sabríamos, gracias a la familiaridad de la experiencia, la «fenomenología del cuerpo propio» o una ciencia objetiva (fonética, fonología o fisiología de la fonación), qué cosa es. Al contrario. Que la historia de la idealización, es decir, la «historia del espíritu» o la historia sin más, no sea separable de la historia de la «phoné», restituye a esta última todo su poder de enigma"<sup>15</sup>.

Por otro lado, toda la finalidad de la expresión y la voz es "la restitución, en la forma de la presencia, de la totalidad de un sentido actualmente dado a la intuición. Siendo determinado este sentido a partir de una relación al objeto, el medium de la expresión debe proteger, respetar, restituir la *presencia* del sentido a la vez como un ser-delante del objeto, disponible para una mirada, y como proximidad para sí en la interioridad"<sup>16</sup>. Pero esto lleva consigo la *proximidad absoluta del significante y del significado*, de modo que aquél resulta completamente diáfano justamente en razón de esa proximidad al significado. Proximidad que se quiebra cuando, en vez de escucharme hablar a mí mismo, escribo o pretendo significar mediante gestos. En consecuencia, la totalidad del lenguaje se reducirá a la recaptación de la originalidad del sentido, tal cual se daba en la diafanidad de una presencia plena.

Con esto, hemos entrado ya en otro aspecto de la concepción del lenguaje, propia de la metafísica occidental: el concepto subyacente del ser como *presencia*. Sigamos, aunque sea brevemente,

<sup>14</sup> DG, 18.

<sup>15</sup> VPh, 84.

<sup>16</sup> VPh, 83.

el curso de la “de-strucción” de este concepto del ser, pues con ello daremos un paso decisivo para el replanteamiento de la liturgia como re-presentación.

### El ser como presencia: ¿plenitud originaria del sentido y el significado?

Para J. Derrida, ya lo hemos visto, “el logocentrismo sería solidario de la determinación del ser del ente como presencia”. Esta determinación marca, por otro lado, el comienzo de la historia de la *diferencia entre significante y significado*, así como la *distinción entre lo sensible y lo inteligible*.

Toda la ciencia semiológica, concretamente la lingüística, vive y se desarrolla sobre esas distinciones, especialmente sobre el mantenimiento de la *referencia a un significado* que “pudo tener lugar”, en su inteligibilidad, antes de toda expulsión hacia la exterioridad del aquí abajo sensible. Ese significado, en cuanto cara de inteligibilidad pura, remite a un logos absoluto al cual está inmediatamente unido. Un logos absoluto, señala Derrida, que era en la teología medieval una subjetividad creadora infinita: la cara inteligible del signo permanece vuelta hacia el lado del verbo y de la cara de Dios. Derrida se apresura a observar que no se trata de rechazar esas nociones: son necesarias y, al menos en la actualidad y para nosotros, nada es pensable sin ellas. Pero debe ponerse en evidencia la solidaridad sistemática e histórica de conceptos y gestos de pensamiento que muchas veces se cree poder separar inocentemente. “El signo y la divinidad —dice él— tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Tal vez nunca *termine*. Sin embargo, su *clausura* histórica está esbozada”<sup>17</sup>.

El signo pertenece, pues, a la metafísica de la presencia. La temática del signo, por otro lado, es como el trabajo agónico de una tradición que pretendía sustraer el sentido, la verdad, la presencia, el ser, etc., al movimiento de la significación. Algo así como restituir, es éste el esfuerzo desesperado de toda la historia metafísica de Occidente, el sentido pleno, por encima de

<sup>17</sup> DG, 19, 20.

todo signo y de toda significación, en la conciencia auto-presente. De ahí, también, la preeminencia concedida, como hemos visto, a la “voz”, por estar esencialmente relacionada con la auto-afeción primera del alma o de la conciencia. Todo lo demás, la “palabra” misma, la escritura sobre todo, es relegado a la secundariedad, la instrumentalidad: a ellas, como a toda interpretación de los signos, como al texto en general en cuanto tejido de signos, las precede una verdad o un sentido ya constituidos por y en el elemento del logos. “Incluso cuando la cosa, el «referente», no está inmediatamente en relación con el logos de un dios creador donde ha comenzado por ser un sentido hablado-pensado, el significado tiene en todo caso una relación inmediata con el logos en general (finito o infinito), mediata con el significante, es decir, con la exterioridad de la escritura”<sup>18</sup>.

Pero la necesidad del signo y la significación hace presentir, en esta filosofía de la presencia, una “*no-presencia originaria*” fundada en la *diferencia*: la diferencia, al menos, debida a la exterioridad del significante, pero que supone una “*diferencia pura*” que divide la presencia-ante-sí. Esta diferencia pura es la raíz de la posibilidad de todo cuanto pudiera creerse poder eliminar de la “*auto-afeción*”: el espacio, el “*afuera*”, el mundo, el cuerpo, etc. “La auto-afeción, dice Derrida, no es una modalidad de experiencia caracterizadora de un ente que sería ya él mismo (*autós*). Ella produce lo mismo como relación consigo en la diferencia consigo, lo mismo como lo no-idéntico”<sup>19</sup>.

Hay otra diferencia, distinta del “*espaciamiento*”, que consiste en la *temporalidad* de la palabra y del sentido, originariamente. Entiéndase bien que esta temporalidad no representa solamente el desarrollo posterior de un sentido que, en sí mismo, sería intemporal: el sentido, aun antes de ser expresado, es temporal<sup>20</sup>. Hay, pues, una omnitemporalidad de los objetos, aun de los objetos ideales. Hay un movimiento de temporalización universal

<sup>18</sup> DG, 20.

<sup>19</sup> VPh, 92.

<sup>20</sup> VPh, 93. Sobre la temporalidad de la conciencia y del sentido ver E. Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Edit. Nova, Buenos Aires, 1959, y el magnífico prólogo de Picard sobre *El tiempo en Husserl y en Heidegger*.

en la conciencia originaria, hasta el punto de que puede hablarse de la temporalización como de una “auto-afección pura”, como quiere Heidegger: “una producción pura, puesto que la temporalidad nunca es el predicado real de un ente. La intuición del tiempo mismo no puede ser empírica, es una recepción que no recibe nada. La novedad absoluta de cada «ahora» no es, pues, engendrada por nada. Consiste en una impresión originaria que se engendra a sí misma”.

Habría, por tanto, una “*suplementariedad originaria*”: tanto la expresión como la “indicación” no son simples “añadidos” al sentido, sino que vienen a *suplir una falta, una no-presencia ante sí originaria*. Este es el punto de comienzo del signo: éste no es el medio de restauración de un sentido originariamente pleno, sino el modo en que el sentido se constituye precisamente sobre la *diferencia*, entendida como *espaciamiento* y como *temporalización*. Concluye Derrida: “Si la indicación, por ejemplo la escritura en el sentido corriente, debe necesariamente «añadirse» a la palabra para completar la constitución del objeto ideal, si la palabra debía «añadirse» a la identidad pensada del objeto, es que la «presencia» del sentido y de la palabra había comenzado ya a faltarle a sí misma”<sup>21</sup>.

Tenemos ya introducida la *diferencia como constitutiva del sentido mismo*. Debe entenderse que la diferencia, como condición de la significación, afecta a la *totalidad del signo*, es decir, a la vez la faz del significado y la faz del significante. La faz del significado es el concepto, el sentido ideal; y el significante es lo que Saussure llama “imagen” material, física, por ejemplo acústica. Debe citarse a este propósito al mismo Saussure: “Si la parte conceptual del valor está constituido únicamente por relaciones y diferencias con los otros términos de la lengua, otro tanto se puede decir de la parte material... Todo lo que precede se reduce a decir que en la lengua no hay más que diferencias. Más aún, una diferencia en general supone unos términos positivos entre los que ella se establece; pero en la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos. Sea que se tome el significado

<sup>21</sup> VPh, 93, 94.

o el significante, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistirían al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas salidas de este sistema. Lo que hay de idea o de materia fónica en un signo importa menos que lo que hay alrededor de él en los otros signos”<sup>22</sup>.

Hay que afirmar, pues, que no hay sentido anterior a la diferencia, no hay presencia antes de la diferencia semiológica o fuera de ella, de tal modo que podría extenderse al signo en general lo que Saussure escribe en la lengua: “La lengua es necesaria para que la palabra sea inteligible y produzca todos sus efectos; pero ésta es necesaria para que la lengua se establezca; históricamente, el hecho de palabra precede siempre”<sup>23</sup>. Es decir, toda palabra debe ser inscrita en un sistema de diferencias para que tenga sentido o lo produzca y es, al mismo tiempo, la condición de constitución histórica del sistema de diferencias, en que consiste todo sistema de signos, lingüísticos o no.

Acerca de un sentido originario basado en una presencia-ante-sí o conciencia plena habría que decir que no existe, para esta perspectiva de la filosofía de-structora actual, un *origen simple*, sino que vivimos desde el comienzo en el “segundo tiempo de la Creación”, como quería A. Artaud. “El origen es siempre originado (instituido)”, anota Derrida completando a Artaud. “La presencia, para ser presencia y presencia para sí, siempre ha comenzado ya a representarse, siempre ha sido originada (instituida)”<sup>24</sup>. Por eso, observa finamente Derrida que no puede introducirse una “pureza” en el concepto mismo de diferencia; de lo contrario, se la haría caer en la no-diferencia y en la presencia plena. Para escapar a este escollo, añade él, debe pensarse la diferencia fuera de la determinación del ser como presencia, fuera de la alternativa de la presencia y de la ausencia y de todo lo que éstas implican, hay que pensar la diferencia como la impureza de origen, es decir, como diferenciación en la economía de lo mismo.

Estas últimas indicaciones han podido darnos a entender que

<sup>22</sup> Citado por LD, 49.

<sup>23</sup> Citado por LD, 50 s.

<sup>24</sup> ED, 365 y s.

la necesidad de la diferencia en el origen del signo mismo, de la significación y del sentido, supone, al menos en este “segundo tiempo de la Creación” en que vivimos, la imposibilidad de una presencia plena. Asoma así el punto crucial del problema que nos hemos planteado en este trabajo: la posibilidad, condiciones y naturaleza de una “re-presentación”, no sólo en general, sino específicamente referida a la liturgia o acción sagrada. Pero para poder encaminarnos, del mejor modo posible, hacia la solución de ese problema, debemos profundizar o perfilar aún más el concepto de diferencia, tal como lo entiende la filosofía actual. Lo haremos estableciendo lo más exactamente posible el concepto de “*escritura*”, que vendría a superar y fundar al mismo tiempo tanto el lenguaje oral como la escritura estricta o vulgarmente tal. Con ello, se iluminará con nueva luz el punto, ya aludido más arriba, de la tensión palabra-rito o palabra-gesto y aquel desequilibrio que notábamos en esa misma tensión bipolar en beneficio de la palabra o lenguaje oral.

#### La “*escritura*” como inscripción de la diferencia

Afirmar la diferencia en el origen del sentido y del movimiento de significación supone negar la secundariedad, la instrumentalidad y la “*exterioridad*” de la escritura, por ejemplo, respecto del lenguaje y del pensamiento-sonido o de la “*voz*”. Para Nietzsche, como observa Derrida, una vez liberado el significante de su dependencia o su derivación en relación con el logos y el concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido que se lo entienda, la *escritura*, y por tanto, el texto, sería una *operación originaria* 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.

El equiparamiento del lenguaje oral y la escritura no significa que el primero se rebaje al nivel de la segunda, sino que ambos se repiensen a partir de la diferencia originaria constitutiva del sentido y la significación. Respecto de esa diferencia, tanto el lenguaje como la escritura deberían considerarse o igual-

mente derivados o igualmente originarios. Mejor será decir con Nietzsche que son operaciones originarias o, mejor aún, que tanto el lenguaje como la “*escritura*” están asumidos en una *escritura originaria*, que Derrida llama “*archi-escritura*”<sup>25</sup>.

En el origen habría, pues, un *movimiento diferenciador* o inscriptor de la diferencia. Derrida prefiere llamarlo “*différance*” y no “*différenciation*”, para que pueda abarcar los dos sentidos del verbo “*diferir*”: el sentido de no ser idéntico, de ser otro, discernible (sentido de “*espaciamiento*”); el sentido de un cálculo económico, un rodeo, retraso, reserva, una representación (sentido que podría resumirse en el de “*temporización*”). La “*diferencia*” (“*différance*”, con el término de Derrida) es aquello que hace que el movimiento de significación no sea posible más que si cada elemento considerado “*presente*”, al aparecer en la escena de la “*presencia*”, se relaciona con otra cosa distinta de él mismo, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose marcar por la marca de su relación con el elemento futuro, relacionándose la “*traza*” (huella) no menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta relación misma con lo que no es él: absolutamente él, es decir, no un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que un intervalo lo separe de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe al mismo tiempo dividir el presente en sí mismo, participando así, con el presente, todo lo que puede pensarse a partir de él, es decir, todo ente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la substancia o el sujeto. Este intervalo que se constituye, se divide dinámicamente, es lo que puede llamarse *espaciamiento*, hacerse-espacio del tiempo o hacerse-tiempo del espacio (*temporización*). Es esta constitución del presente, como síntesis “*originaria*” e irreductiblemente no-simple, por tanto, *stricto sensu*, no-originaria, de trazas, de retenciones y de “*protenciones*” (para reproducir aquí, analógica y provisionalmente, un lenguaje fenomenológico y trascendental que se revelará inmediatamente inadecuado) lo que yo propongo llamar *archi-escritura*, *archi-traza* o “*différance*”.

<sup>25</sup> DG, 26.

La introducción del concepto de “traza” o huella para definir la diferencia como movimiento originario quiere marcar el sentido de que no puede hablarse nunca de un presente que se hace pasado mediante una retención propiamente dicha. “El concepto de traza es inconmensurable con el de retención, el de hacerse-pasado aquello que ha estado presente”. Derrida hace uso de la fórmula de E. Levinas: “Un pasado que jamás ha estado presente”, para calificar la traza y el enigma de la alteridad absoluta: otro<sup>26</sup>.

“Escritura” significará, pues, *inscripción*, institución durable de un signo. Así entendida, la escritura cubre todo el campo de los signos lingüísticos. “En este campo pueden aparecer luego una cierta especie de significantes instituidos, «gráficos» en el sentido limitado y derivado de la palabra, regulados por una cierta relación con otros significantes instituidos, por lo tanto «escritos» aun cuando sean fónicos. La idea de institución —vale decir, de lo arbitrario del signo— es impensable antes de la posibilidad de la escritura y fuera de su horizonte. Es decir, simplemente, fuera del horizonte mismo, fuera del mundo como espacio de inscripción, apertura a la emisión y a la *distribución* espacial de los signos, al *juego regulado* de sus diferencias, inclusive si éstas son «fónicas»<sup>27</sup>.

La “escritura” es, según Derrida, al mismo tiempo más externa al habla, no siendo su “imagen” o su “símbolo”, y más interna al habla, que en sí misma es ya una escritura. Antes de estar ligada a la incisión, al grabado, al dibujo o a la letra, a un significante que en general remitiría a un significante significado por él, el concepto de *grafía* implica, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la *huella instituida*.

Siguiendo el hilo del concepto de “institución” de la huella podría llegarse a determinar cómo opera un sistema de signos en cuanto están basados en la *institución* de la huella o de la diferencia y, al final, cómo funciona toda “institución” en general, entendiéndola ya como “institución de la diferencia” o institución del signo sin más. Salta a la vista que el replanteamiento de ese concepto de “institución” arrojaría también mucha luz sobre los

<sup>26</sup> LD, 59, 60.

<sup>27</sup> DG, 58.

signos sacramentales que forman, como “instituciones” o red institucional, la trama de la vida cristiana y de la Iglesia. Pero no podemos alargarnos en este análisis. Con lo dicho creemos que basta para comprender y ver a una nueva luz el problema de la liturgia como “re-presentación”, a partir de la afirmación de la *diferencia originaria*, entendida como acabamos de exponerla siguiendo de cerca a Derrida<sup>28</sup>.

### ¿Es pensable la “representación”?

Plantearse esta cuestión, la más aguda, la suprema, implica una infinidad de otras cuestiones referentes, directamente, a la naturaleza misma de la acción litúrgica. Indiquemos solamente las

<sup>28</sup> Habría que tocar y matizar aún otros puntos como, por ejemplo, el concepto de “*juego*”, que tiene importancia, para el caso de la Liturgia, en orden a definir el *momento escatológico y parusiaco* de la celebración litúrgica. El juego lo entiende Derrida como “ausencia de significado trascendental como ilimitación del juego, vale decir como conmoción de la onto-teología y de la metafísica de la presencia (...) Será necesario pensar aquí que la escritura es el juego del lenguaje” (DG, 64 s.). En otra parte, vuelve sobre lo mismo y contrapone la totalización al juego: “Se puede determinar de otro modo la no-totalización: no ya sobre el concepto de finitud como asignación a la empiricidad, sino sobre el concepto de *juego*. Si la totalización entonces no tiene ya sentido, no es porque la infinidad de un campo no pueda ser cubierta por una mirada o un discurso finito, sino porque la naturaleza del campo —a saber, el lenguaje y un lenguaje finito— excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un *juego*, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito” (ED, 423).

Acerca de la relación entre *juego y presencia* dice: “Tensión del juego con la historia, tensión también del juego con la presencia. El juego es la “disruption” de la presencia. La presencia de un elemento es siempre una referencia significativa y sustitutiva inscrita en un sistema de diferencias y el movimiento de una cadena. El juego es siempre juego de ausencia y de presencia, pero si se lo quiere pensar radicalmente, es preciso pensarlo antes de la alternativa de la presencia y la ausencia; hay que pensar el ser como presencia o ausencia a partir de la posibilidad del juego y no a la inversa” (ED, 426).

Hay, finalmente, para Derrida dos interpretaciones de la “interpretación”: “Hay, pues, dos interpretaciones de la interpretación, de la estructura, del signo y del juego. Una busca descifrar, sueña con descifrar una verdad o un origen que escapa al juego y al orden del signo, y vive como un exilio la necesidad de la interpretación. Otra, que no está ya vuelta hacia el origen, afirma el juego y se esfuerza por pasar más allá del hombre y del humanismo, al ser el nombre del hombre el nombre de este ser que, a través de la historia de la metafísica o de la onto-teología, es decir, del todo de su historia, ha soñado la presencia plena, el fundamento asegurador, el origen y el fin del juego”. Y un poco antes dice Derrida acerca del origen de la presencia plena: “Vuelta hacia la presencia, perdida o imposible, del

principales. Está implicado, por ejemplo, el *valor normativo y arquetípico* para la liturgia eclesial de la Cena del Señor, de la que aquélla sería la re-presentación. Esto lleva a repensar, igualmente, el *valor trascendental de la verdad* por relación al momento de la plenitud de la presencia y de la conciencia, sucedido en el pasado temporal e histórico o transhistórico. Asimismo, entrará en cuestión el valor trascendental de cara al futuro, es decir, el *sentido escatológico* de la verdad y de la acción sagrada, que anuncia una plenitud de presencia para el fin de la historia “en el Reino de los Cielos” (“Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer, porque os digo que ya no la comeré más *hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios*”, Lc. 22, 15-16). Es decir, son todas las dimensiones y niveles de la acción sagrada los que hay que redimensionar profundamente, si de veras queremos que la liturgia cristiana represente para nuestro mundo el punto cumbre al que apunta no sólo el dinamismo de la existencia cristiana misma, sino toda la vida humana.

Trataremos de señalar las líneas por las que podría redefinirse la liturgia como “representación”. Pero lo haremos, no a partir de una consideración inicialmente filosófica, sino basándonos en las reflexiones que se hace el mismo J. Derrida sobre el *teatro*, siguiendo el pensamiento radical de A. Artaud sobre el tema. Elegimos esa vía, no tanto por fidelidad al curso de la reflexión de Derrida (ya que éste analiza también el valor de la representación en sí misma, en muchos puntos de su ya vasta obra), sino por el parentesco que pensadores y críticos, como el citado A. Artaud, han establecido entre la *representación teatral* y los *Misterios* de las religiones no cristianas. Estos podrían servir de punto de empalme y de relación entre la representación teatral y la representación propia de la liturgia cristiana, al significar aquella capa profunda de religiosidad que subyace, indudablemente, en toda

---

origen ausente, esta temática estructuralista de la inmediatez rota es, por tanto, la cara triste, *negativa*, nostálgica, culpable, “rousseauiste”, del pensamiento del juego, del que la *afirmación* nietzscheana, la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir, la afirmación de un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen, ofrecido a una interpretación activa, sería la otra cara (...) Porque hay un juego *seguro*: el que se limita a la *sustitución* de piezas *dadas y existentes, presentes*” (ED, 427).

ritualidad, antes incluso de la ritualidad característica de las religiones reveladas, por ejemplo del judaísmo que empalma directamente con la liturgia cristiana, concretamente con la Eucaristía <sup>29</sup>.

No vamos a detenernos en las connotaciones “teológicas” que tiene la crítica de Artaud al teatro tradicional: la creación, por parte del que él llama “*théâtre de la cruauté*”, de un “espacio no-teológico”. Pero creemos conveniente notar que esa crítica surge precisamente de una consideración del dominio de la “palabra” en la escena; una palabra, además, gobernada por un “logos primero” desde la distancia. Esta referencia al sentido “logocéntrico” de la palabra teatral limita a la misma crítica del llamado “espacio teológico”, pero al mismo tiempo nos sugiere cómo debería profundizarse decididamente el sentido de la “Palabra” para la constitución del *espacio litúrgico y sacramental*, en la liturgia cristiana. “La escena es teológica —dice Derrida comentando a Artaud— en tanto está dominada por la palabra, por una voluntad de palabra, por el designio de un logos primero que, sin pertenecer al lugar teatral, lo gobierna a distancia. La escena es teológica en tanto su estructura comporta, siguiendo la tradición, los elementos siguientes: un autor-creador que, ausente y de lejos, armado de un texto, vigila, reúne y dirige el tiempo o el sentido de la representación, dejando a ésta *representarlo* en lo que se llama el contenido de sus pensamientos, de sus intenciones, de sus ideas. Representar por unos representantes, escenificadores o actores, intérpretes serviles que representan unos personajes que, ante todo por lo que dicen, representan más o menos directamente el pensamiento del «creador». Esclavos interpretando, ejecutando fielmente los designios providenciales del «señor» (...) Finalmente, un público pasivo, sentado, un público de espectadores, de consumidores, de «gozadores» —como dicen Nietzsche y Artaud— que asiste a un espectáculo sin verdadero volumen ni profundidad, desplegado, ofrecido a su mirada de espectador (...) Esta estructura general en la que cada instancia está ligada por representación a todas las

<sup>29</sup> No escasean los estudios sobre los Misterios paganos y sus relaciones con los sacramentos cristianos. Debe recordarse de nuevo toda la obra de Odo Casel. También L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, Ed. du Cerf, París, y sobre todo H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*.

otras, en la que lo irrepresentable del presente viviente está disimulado o disuelto, elidido o deportado en la cadena infinita de las representaciones, esta estructura nunca ha sido modificada. Todas las revoluciones la han mantenido intacta, incluso han tendido la mayoría de las veces a protegerla o restaurarla. Y es el texto fonético, la palabra, el discurso transmitido, el que asegura el movimiento de la representación. Cualquiera que sea su importancia, todas las formas pictóricas, musicales y aun gestuales introducidas en el teatro occidental no hacen, en el mejor de los casos, que ilustrar, acompañar, servir, adornar un texto, un tejido verbal, un logos que *se dice* al comienzo”.

Es la *escena* misma la que se encuentra amenazada, según Derrida, todo a lo largo de la tradición occidental. “El Occidente —y tal sería la energía de su esencia— no habría trabajado nunca si no es en la borradura de la escena. Porque una escena que no hace más que ilustrar un discurso no es ya completamente una escena. Su relación con la palabra es su enfermedad y repetimos que la época está enferma. Reconstituir la escena, poner finalmente en escena y derribar la tiranía del texto es, por tanto, un único y mismo gesto. Triunfo de la puesta en escena pura”<sup>30</sup>.

No cabe duda de que la mayor parte de estas críticas y del programa de revolución de la escena teatral podrían ser aplicadas a nuestra liturgia, aun después de las reformas provocadas por el Vaticano II. Pero lo que interesa hacer resaltar aquí es la necesidad de un replanteamiento profundo de la esencia misma de la *representación*, implicado y urgido por aquellas críticas, la necesidad de afrontar un *nuevo concepto de representación*, que entraña buenas dificultades, es preciso confesarlo.

No puede seguir considerándose la *representación* como una ilustración sensible de un texto ya escrito, pensado o vivido fuera de ella y que ésta no haría sino repetir sin constituir su trama. La representación no podrá repetir un *presente*, re-presentar un presente que se encontraría en otra parte y antes de ella, “cuya plenitud sería más antigua que ella, ausente de la escena y de la que se podría prescindir: presencia-ante-sí del Logos absoluto, presente viviente de Dios. No será ya más una representación

<sup>30</sup> ED, 345 ss.

si representación quiere decir superficie desplegada de un espectáculo ofrecido a unos «miradores». Ella no nos ofrecerá siquiera la presentación de un presente, si presente significa lo que está *delante de mí*. La representación cruel<sup>31</sup> debe investirme. Y la no-representación es, por tanto, representación originaria, si representación significa también despliegue de un volumen, de un medio de múltiples dimensiones, experiencia productora de un espacio que ninguna palabra podría resumir o comprender”<sup>32</sup>.

La *representación* así entendida debe originar, ante todo, un *nuevo espacio y un nuevo tiempo* (se ve, con sólo esto, que la representación es el otro nombre de la “escritura” como institución de la diferencia, entendiéndola a ésta como espaciamiento y temporización, como hemos dicho más arriba). Un espacio *cerrado*, es decir, producido desde dentro de sí mismo y no organizado a partir de un lugar ausente, una “ilocalidad”, un alibi o una utopía invisible.

La representación será, también, *visible*, en contra de la palabra que hurta a la vista, pero con una visibilidad que no es ya un espectáculo levantado por la palabra de un señor. “Representación como auto-presentación de lo visible y aun de lo sensible puros”<sup>33</sup>.

No se crea que en esta concepción de la representación se haya producido un vaciamiento de la palabra en beneficio de cualquier otro elemento. Se habría alterado así la oposición, pero no se habría superado. La palabra y la escritura deberán convertirse en *gestos*. Lo que deberá subordinarse, en todo caso, es la intención *lógica* y discursiva por la cual la palabra ordinariamente asegura su transparencia racional y sutaliza su propio cuerpo en

<sup>31</sup> Repárese en el significado que el mismo Artaud da a su “teatro de la *crueldad*”. Crueldad en el sentido de “espectáculo que opera no sólo como reflejo, sino como una *fuertza*”, crueldad en el sentido de *necesidad y rigor*, no en el de “sadismo”, “horror”, “sangre derramada”, etc. Téngase en cuenta esto para comprender lo que se dirá enseguida sobre la “*necesidad* de la palabra” en relación con la “palabra ya formada”. Todo ello indica el esfuerzo de definir a la palabra y a la escena como una fuerza *originaria*, plenamente “presentadora”, no repetidora o re-presentativa. Un esfuerzo, que se confiesa impotente porque siempre el origen es una repetición, porque nunca ha habido un origen pleno en la presencia.

<sup>32</sup> ED, 348.

<sup>33</sup> ED, 349.

dirección del sentido, dejándolo extrañamente recubrir por aquello mismo que lo constituye en la diafanidad.

Hay que buscar, según la expresión del mismo A. Artaud citada por Derrida, “la Palabra anterior a los vocablos”: “En este teatro, dice Artaud, toda creación viene de la escena, encuentra su traducción y sus orígenes mismos en un impulso psíquico secreto que es la Palabra anterior a los vocablos”. Y en otra parte: “Este nuevo lenguaje parte de la *necesidad* de la palabra mucho más que de la palabra ya formada”. Comenta Derrida: “En este sentido, el vocablo es el signo, el síntoma de una fatiga de la palabra viviente, de una enfermedad de la vida. El vocablo, como palabra clara, sometida a la transmisión y a la repetición, es la muerte en el lenguaje”.

Hay que recuperar el gesto y la palabra en aquel momento en que todavía no han sido separadas por la lógica de la representación. “Yo añado al lenguaje hablado otro lenguaje y ensayo devolver su antigua eficacia mágica, su eficacia hechicera, integral, al lenguaje de la palabra, cuyas misteriosas posibilidades han sido olvidadas. Cuando digo que no ensayaré ya ninguna pieza escrita, quiero decir que no ensayaré ninguna pieza basada en la escritura y la palabra, que habrá en los espectáculos que levantaré una parte física preponderante, que no podría fijarse y escribirse en el lenguaje habitual de los vocablos; y que aun la parte hablada y escrita lo será en un sentido nuevo”. Este sentido nuevo vendrá dado por una escritura no fonética, una escritura que se parecería más a la *jeroglífica*, en la que los elementos fonéticos se coordinan con elementos visuales, pictóricos, plásticos.

Hay que redescubrir, por tanto, la *escritura* en el sentido en que la hemos definido más arriba, en definitiva como “institución de la diferencia”. Una escritura que trata de superar o prescindir de la *repetición*. Habría que esforzarse por borrar la repetición, porque en realidad ¿hasta qué punto es posible la auténtica repetición? ¿No habría que afirmar que la repetición separa de sí misma la fuerza, la presencia, la vida? Entramos, por aquí, en lo más paradójico y misterioso de toda representación. La verdadera representación supone, en el fondo, una no plena presencia anterior: porque no hemos estado en la perfecta y consumada

presencia, por eso necesitamos re-presentar el pasado. Al mismo tiempo, la representación exige la repetición, la posibilidad de la repetición como un gesto económico y calculador de lo que se difiere para conservarse, lo que no se entrega plenamente.

Hay una página de Derrida, que evoca al mismo tiempo otras páginas de A. Artaud, en la que se expresa esta terrible paradoja de la lucha contra la repetición y la fatídica necesidad de la repetición y su consiguiente representación. “Este poder de repetición, dice Derrida, ha determinado todo cuanto Artaud ha querido destruir y tiene varios nombres: Dios, el Ser, la Dialéctica. Dios es la eternidad, cuya muerte prosigue indefinidamente, cuya muerte, como diferencia y repetición en la vida, jamás ha terminado de amenazar la vida. No es el Dios viviente, sino el Dios-Muerte el que debemos temer (...) Desde el momento en que hay repetición, Dios está allí, el presente se guarda, se reserva, es decir, se hurta a sí mismo”<sup>34</sup>.

No querer guardar el presente significa querer preservar lo que constituye su irremplazable y mortal presencia, lo que en él no se repite. Gozar de la diferencia pura.

Se apunta así al límite, deseable, inaccesible, de una *re-presentación* que no sea repetición, de una *re-presentación* que sea presencia plena, “que no lleve en sí a su doble como su muerte, de un presente que no repite, es decir, de un presente fuera del tiempo, de un no-presente. El presente no se da como tal, no aparece, no se presenta, no abre la escena del tiempo o el tiempo de la escena, si no es en el pliegue de su *repetición originaria*, en la representación. En la dialéctica”. Ello implica que nos movemos dentro del movimiento indefinido de la *finitud*, de la unidad de la vida y la muerte, de la diferencia, de la repetición originaria, es decir, de la tragedia como *ausencia de origen simple*. No hay, pues, origen puro, no puede aceptarse “el espíritu del comienzo”<sup>35</sup>.

Resumamos. En el tiempo humano, dentro del que vivimos y en el que se realiza nuestra misma temporalidad, no ha habido en el principio, que es necesariamente un “tiempo segundo”, ninguna presencia plena, sino una presencia marcada por la *distancia de sí*,

<sup>34</sup> ED, 352 s.

<sup>35</sup> ED, 364.

es decir, por la diferencia. Cada presentación lleva en sí la diferencia, la implica, por eso mismo tiende a realizarse fuera de la posibilidad de la repetición, ya que ninguna diferencia puede ser "repetida" propiamente. Pero esa misma diferencia, entera en cada presentación o acción presentativa, lleva a su propia borradura y, por tanto, a la repetición y a la re-presentación.

### Limitación y movimiento parusíaco de la liturgia

Para la liturgia cristiana, al menos en su dimensión antropológica, todo cuanto hemos ido recogiendo en estas páginas tiene una importancia decisiva y debe provocar una reflexión en profundidad.

Repitamos la necesidad de repensar el *valor normativo* de la liturgia celebrada por Cristo mismo en la Cena y en la Cruz. Ese valor normativo no podría ser derivado del postulado de una *presentación plena* acaecida en Cristo, en sus acciones, en su vida y en su muerte, porque debería pensarse que la vida misma de Cristo transcurrió en el "tiempo segundo", es decir, en la diferencia instituida, en la presencia basada en la diferencia y en la distancia de sí. A este respecto, habría que repensar también el significado de la Cena de Cristo al ser situada en la línea de la Cena Pascual judía: ¿no habría que decir que la Cena marca la diferencia dentro de la representación de la Pascua judía? La Cena sería, entonces, ya una *repetición* en el sentido en que ha quedado definida ésta un poco más arriba.

El valor normativo de la acción de Cristo habría de derivarse, pues, de la necesidad de asumir la diferencia del Otro para realizar en nosotros la presencia propia. Significar nuestra propia presencia, o, si se prefiere, la presencia de la salvación en nosotros, vale lo mismo que marcar o instituir nuestra propia diferencia en relación con la diferencia instituida por Cristo. Ello llevaría a aceptar, de entrada, el valor único, irrepetible, de cada liturgia, que no puede ser reducida a la función de representación pura del momento pasado de la plenitud, como si éste hubiera acaecido fuera de la diferencia.

Sobradamente se ve, por eso mismo, que habrá de valorarse

radicalmente la especificidad de cada liturgia en cada latitud humana, social y cultural. A partir de aquí habría que redimensionar lo que se ha venido llamando "adaptación de la liturgia a las diversas culturas". Una adecuada asunción de las diferencias debería prohibirnos hablar en adelante de "adaptación" propiamente tal. Habrían de invertirse los términos de la tensión diversidad-unidad: en lugar de una unidad, inicialmente afirmada fuera de la diferencia y que luego acepta la diferencia (la diversidad), habría que afirmar la diferencia en cuyo movimiento dialéctico se apunta a una unidad-límite, nunca plenamente conquistada y siempre buscada por necesidad.

Por último, habría que subrayar y ahondar la limitación y finitud de la liturgia, que participa de aquello que afirma el mismo Vaticano II de la Iglesia toda: es germen del Reino, participa de las imperfecciones del mundo y la historia, anuncia el Misterio "entre penumbras", etc. (ver *Lumen Gentium*, nn. 1-8). La Liturgia significa la presencia que asume y se funda en la diferencia, anuncia la Presencia Plena que se "difiere" en el doble sentido del término: se "distancia" de sí y se "retarda" en el tiempo. Una Presencia Plena que no se establecerá sobre la borradura de la diferencia, sino al contrario sobre la diferencia. ¿No es, acaso, la Liturgia el gran signo de la Trinidad, cuya unidad se funda en la diferencia afirmada y asumida?