

...Diafórica...

Hermenéutica y advenimiento

José M. Cuesta Abad

Hay que prescindir de *una vez*, por esta vez siquiera, de guiones, barras oblicuas y paréntesis insinuantes que fracturan o encapsulan algo prefijado, infijado, sufijado. Nada pues en lo posible de separaciones marcadamente ambiguas, ni de nombres visiblemente escindidos, ni de sintagmas bajo sospecha inequívoca de división, sedición, alteridad... Puntos suspensivos... ¿Qué significado dar a esos puntos? ¿Qué significa eso que permanece *suspendido* de y en su escaso significante ternario, formado por un breve ritmo de incisiones y vacíos? No se limitan a ser meros vectores dirigidos hacia un sentido cuya omisión o preterición mantenga en vilo las palabras eludidas trayéndolas tácitamente a la expresión en el modo de un significante cero, de una implicación tensada en la superficie o de una presuposición inferible y estratégica. En ausencia de un contexto determinado, no constituyen señales, no pueden señalar sino la suspensión de toda señal que apunta hacia la continuidad de lo que precede y sucede; e inscritos como coda ínfima de un enunciado, no señalan otra cosa que no sea la interrupción de un decurso de señales, el signo de una dilación quizá insignificante, de una espera interminable, el *suspense* demorado en la línea de puntos del discurso. ¿Qué puntúa entonces esa puntuación? Formalmente, los puntos suspensivos designan un «grafismo ágrafo» que pretende corresponder a un «fonetismo áfono». En este sentido, quieren ser la ortografía del silencio, la puntuación silenciosa, la presencia puntual, intermitente y persistente de todo eso silente. Lo que define a esos puntos con respecto a la palabra es la *impuntualidad* de la propia palabra *en sí*: los puntos suspensivos significan lo impuntual del lenguaje, eso que suspenden es la llegada de lo otro de la palabra y a ella, la venida de eso, aplazada ya siempre por la puntualidad suspensiva, la asistencia de algo pretendidamente verbal concitado por la presencia de lo verbal mismo, el advenimiento postergado de un verbo siempre por venir. Es el silencio instado a venir por la palabra eso que indican los puntos suspensivos: el silencio puntual, instante, presente es *la palabra que no llega, impuntual, inestante, ausente...* «Ausente», de momento, como se dice de alguien que, por estar así, se

abandona a sí, no se persona en sí. La «no...llegada» interpreta simbólicamente la extraña suspensión coincidente con los puntos suspensivos, pero esta interpretación no sólo reconoce en la presencia suspendida de la puntualidad el carácter eventual de un retraso, un escamoteo, un aplazamiento o una morosidad del lenguaje, sino también la *suspensión de todo símbolo*, el «no...llegar» de y a lo simbólico como impuntualidad absoluta que no cesa de anunciarse en la puntualidad suspensiva que acompaña a la palabra. Si el símbolo trae consigo lo impuntual del lenguaje que está presente en el «no...llegar», si puede quedar suspendido de y en la puntualidad que transforma la presencia en espera, en instancia proléptica, prorrogada a venir, instada por su «no...llegar», entonces una *...Simbólica...* trata de la suspensión del símbolo, de eso simbólico del lenguaje que, suspendido y suspensivo, *está...no llegando*.

Pero tal puntualidad no sólo significa *aquello* remoto y *propiamente otro* de lo simbólico; los puntos suspensivos también hacen algo que puede consignarse como un «hacer suspender» la acción visible o audible del lenguaje. Dar la llamada por respuesta: esto es lo que, según una fórmula coloquial y proverbial, hacen suspender esos puntos. Resulta así que suspenden la respuesta, que la aplazan y la desplazan, confiándola a la actividad puntual y durativa, prometedora o amenazadora, de un tópicos silencio elocuencia cuya conformación expresiva, sin embargo, no tiene lugar en la expresión, cuyo sentido solamente se figura en tanto elocución ilocutiva, *ausencia...de expresión... persuasiva*, performativa *lexis aléxica*. La elocuencia del silencio es la reticencia, la palabra acallada, la expresión enmudecida y reticente, el discurso interrumpido en calidad de *aposiopesis*. La suspensión se vuelve ahora hacia eso otro no dicho del y al otro, apunta hacia el «tú» convertido en «él» o «ello» por el silenciamiento impersonal e impuntual del lenguaje: el discurso se niega...*nolo dicere...*, suspendiendo su poder hacer para dejar que el silencio haga lo suyo, de las suyas; niega decir al otro lo otro, excusa hacerlo e intimida por no...hacerlo. El diálogo no responde, o sólo responde de su irresponsabilidad misma al quedar suspendido de y en la interrupción puntual que revela la reticencia, propia y esencial, que lo hace posible: la reticente condición de posibilidad del diálogo. Esta condición del diálogo, la suspensión puntual, es lo que hace del lenguaje y en él «un sentido adversativo»...*sed...*, el sentido adversarial, dilatorio y disuasorio que promueve y tensa todo diálogo. De este modo la puntualidad suspensiva que hace posible el diálogo reconduce nuevamente a la impuntualidad de algo, al «no...llegar» de la respuesta, al emplazamiento heterotópico que aplaza el decir al otro y lo otro. El diálogo se fundamenta, por así decir, en la suspensión puntual que trae consigo la impuntualidad de la respuesta, el «no...llegar» de lo otro y el «no...allegar» al otro *del lenguaje*. Corresponde pues a una *...Dialógica...* contemplar la suspensión que al límite genera el diálogo, la génesis interruptora de la interlocución, la puntualidad suspensiva del discurso que posibilita lo dialógico del lenguaje como aplazamiento y desplazamiento impuntuales *desde* cuya «inestancia» el decir lo otro y al otro también *está...no llegando*.

Tenemos así, mínimamente esbozadas, dos formas del sentido, del espacio de «Atención y Espera» que, aun cuando en apariencia diverjan en las apariciones de lo simbólico y lo dialógico del lenguaje, convergen desde la perspectiva todavía inde-

terminada de una ...*Diafòrica*...¹: discurso de la suspensión e impuntualidad del símbolo y el diálogo, del «no...llegar» algo al emplazamiento espacial y a la instancia temporal de lo simbólico y lo dialógico. Una ...*Diafòrica*... es también una hermenéutica radicada, como cualquier otra, en la atención y la espera de lo simbólico y lo dialógico del lenguaje; pero como tal discurso hermenéutico se propone comprender por qué el lenguaje, en cuanto simbólico y dialógico, entraña la incomprendibilidad, recíproca o reciprocable, que «comunica entre sí» los modos contrapuestos de comprender ontológicamente el simbolismo y el dialogismo del lenguaje. Es decir, por qué toda hermenéutica, en lo que tiene de ontológica, termina siempre por legitimar a su modo, afirmativa o negativamente, los espacios de atención y espera de eso que no está comprendiendo, que «está...no» llegando al lenguaje simbólico y dialógico que la funda. *Legitimar* designa aquí cierta normalización y asunción hermenéutica de lo incomprendible, esto es, la subsunción tópica de lo que no tiene lugar, la legalización o la declaración legal en rebeldía de un sentido que se dice, contradictoriamente, anómico: la acogida comprensiva y aprensiva del «no...llegar». Nomología anómala del discurso.

La denominación de una ...*Diafòrica*... remite casi de inmediato a una posible Metafòrica, entendida ésta como *topodinámica* del significado y del sentido: en síntesis, teoría de la *dynamis* desplazante y deslizante que despliega o repliega lo lingüístico de significante «en» significante; y en efecto, algo tiene de ella, en la medida en que también se ocupa del carácter traslativo o transitivo que parece determinar tanto el emplazamiento espacial como la instancia temporal de lo simbólico y lo dialógico del lenguaje. Sin embargo, ese discurso sobre la suspensión e impuntualidad del símbolo y el diálogo se plantea un asunto que desborda los límites interpretativos de una Metafòrica; se plantea qué sentido podría tener eso que «está no...llegando» al lenguaje *qua* símbolo y diálogo: ¿Qué significa eso *ad...versativo* y *ad...versarial*, esa *ad...versidad* del lenguaje? Es ahora cuando una ...*Diafòrica*... suena a algo más o menos familiar, cuando comienza a resonar en ella su posible parentesco con algo ya dicho, ya pensado, tal vez ya comprendido. En efecto, una ...*Diafòrica*... suena aquí a *diferencia*, podría asemejarse al «Pensamiento de la Diferencia» o decir lo mismo de un modo consecuentemente diferente. Provisionalmente, ...*Diafòrica*... y Pensamiento de la Diferencia son lo mismo, o bien aquélla cae bajo el dominio omnicomprendivo de éste. Es el caso pues de considerar *grosso modo* las relaciones aún virtuales entre una hermenéutica de la diferencia simbólica y dialógica y una hermenéutica de la suspensión e impuntualidad del símbolo y el diálogo. Para ello partiré de una lectura episódica, y deliberadamente

¹ *Diaphorà de kai heterotés allo*. «Pero una cosa es la diferencia y otra la alteridad», trad. de V. García Yebra: Aristóteles, *Metafísica*, 1054b, 23 y ss., Madrid, Gredos, 1982 (2ª ed.). El pasaje aristotélico establece la «diferencia» entre Diferencia y Otredad según el criterio por el cual en la primera algo difiere de algo por algo (género o especie) idéntico, mientras que en la segunda algo es otro (*héteron*) no necesariamente por algo. Más allá de la posible «incomensurabilidad» de lo otro que tal vez esté suponiendo el fragmento aristotélico, la *diaphorà* que retoma la denominación de una ...*Diafòrica*... se limita al sentido topológico y tropológico, más o menos evidente o *diáfano*, que prefijo y tema determinan: «a través de», «línea y espacio divisorios», transición y transformación dinámicas, etc. La *dynamis* topológica y tropológica que trata de considerar una ...*Diafòrica*... se despliega, según veremos, como el movimiento de algo simultáneamente desdoblado *hacia* y *contra* un punto del espacio en el que habría de tener lugar algo diferente u otro.

limitada, que pretende interpretar un fragmento del pensamiento de Heidegger sobre la Diferencia en relación con el discurso tentativo de una ...Diafórica...

Es sabido que Heidegger interpreta la Diferencia, ese núcleo de toda elisión que «es» la esencia del lenguaje y el lenguaje de la esencia, en términos de advenimiento y acontecimiento: *Sobrevenida (Überkommnis)* y *Llegada (Ankunft)*. El ser es lo que sobreviene en la forma diferente de la llegada óptica, de lo ente que llega a ser y del ser que sobreviene a lo ente, que deviene en ello. La Diferencia se deja entrever entonces como el advenir puro o como el acontecer absoluto de todo advenimiento y acontecimiento. ¿En qué consiste o cómo insiste esa «instancia extática», la *kinêsis* que es *stásis*, de la Diferencia? ¿Y cómo es que el ser de lo ente adviene en el modo de la Diferencia que está determinando la copertenencia entre ambos (*Zusammengehören*)? En un fragmento de *Identität und Differenz*² Heidegger afirma que «el ser de lo ente significa el ser que *es* lo ente». Ese «es», lo que es (*das "ist"*) el ser de lo ente, dice aquí algo transitivo, «habla aquí transitivo» (*spricht hier transitiv*), dice lo pasajero, lo que «sobrepasa» (*übergehend*): el ser se expresa aquí en el modo de una transición hacia lo ente (*in der Weise eines Überganges zum Seienden*). No se trata, dice Heidegger, de que el ser abandone su lugar (*Ort*) o instancia puntual para ir hacia lo ente, que por eso mismo estaría sin el ser, como a la espera de recibirlo. El ser sobrepasa (*Sein geht über*), viene descubriendo por sobre lo que llega, sobrepasa como lo que adviene de suyo descubierto a través de esa Sobrevenida descubridora. La Llegada significa «encubrirse en el descubrimiento» (*sich bergen in Unverborgenheit*), ser ente: *Seiendes sein*. Para Heidegger el ser «se significa» (*Sein zeigt sich*), se diría que se hace signo (*Zeichen*) y tiempo (*Zeit*), como la Sobrevenida descubridora; y lo ente aparece en el modo de la Llegada que se encubre en el descubrimiento. El ser, en el sentido de Sobrevenida descubridora, y lo ente, en el sentido de Llegada encubridora, se presentan como *intercidos (Unterschiedenen)* desde y por lo mismo: la *Inter-Cisión (Unter-Schied)*. La separación de los términos es heideggeriana, corresponde al vocabulario de la Diferencia cuyo enclave de aparición se localiza en el «Entre» (*Zwischen*) donde la Sobrevenida y la Llegada contraen el vínculo que las desune y reúne. Porque en el pensamiento heideggeriano la diferencia de ser y ente es, como Inter-Cisión de la Sobrevenida y la Llegada, la resolución descubridora y encubridora de ambas. Y en esa resolución reina la iluminación (*Lichtung*) de lo que se recluye velándose y se da en la desunión y la reunión de la Sobrevenida (*Aus- und Zueinander von Überkommnis*). Hasta aquí la exposición esquemática de lo que podría llamarse la hermenéutica del *significarse* la Diferencia. Los términos interpretativos que constituyen esta hermenéutica también «se significan» en cierto sentido, sobre todo si se los considera desde el punto de vista de una ...Diafórica...:

En primer lugar, es preciso reparar en la topodinámica de la Diferencia heideggeriana, en esa instancia extática del ser de lo ente. Según tal inquietud, el ser, determinado como «es» de lo ente, transita hacia lo ente sobrepasándolo en el modo

² M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 54-57 (existe una versión española de H. Cortés y A. Leyte: *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988).

de la Diferencia. Esto quiere decir que lo ente «es» la transitividad del ser³, que el ser «es» y no puede ser sino eso transitivo que aparece como la llegada de lo ente: el Verbo Transitivo que hace transitar toda transitividad. En el sentido formal de una ...Diafórica..., eso transitivo que dice ser el «es» de lo ente no puede determinarse más que como *puntualidad de la predicación*, instancia de la cópula como *symploké* que insta algo a venir desde la esencia o la presencia a lo ente y lo presente, ciertamente, en forma de lo diferente de la Diferencia. Pero si la transitividad del «es» coincide con la puntualidad nuclear de la predicación, y si la estructura de esa puntualidad es la Diferencia, resulta que lo puntual de la predicación, leído diafóricamente, «es» la *impuntualidad*, la suspensión del «es» en el espacio de atención y espera fundado por él mismo, donde tiene lugar su «estar...no viniendo». Las implicaciones de esta inasistencia no equivalen por completo a la idea heideggeriana de Diferencia, porque ahora lo que descubre la Sobrevvenida del ser «es» que la transitividad de éste hacia lo ente se cumple en la puntualidad suspensiva y suspendida de la predicación. *Y la predicación sólo puede ser ontológica siendo tropológica*. El «es» que vertebrata y da lugar al ser de lo ente puntúa la suspensión transitiva, traslaticia y transfiguradora del «ser» por la que el ser queda suspendido en y de todo eso otro que «está...no siendo».

En segundo lugar, parece sintomático que el fragmento de Heidegger abunde en el prefijo *über-*, cuya evocación léxica más insistente aquí, y acaso consabida, es la palabra alemana *übersetzen*, el poner sobre, a través o en lugar de algo que traduce el *metapherein* y el *traducir*, la metafóricidad del «es» en este caso. La transición metafórica o trópica es lo que se «sobrepone» a la impuntualidad del ser que determina la puntualidad suspensiva de la predicación. Podría pensarse de nuevo que el discurso sobre la Diferencia presupone una Metafórica, la transformación, traslación y dislocación del «ser» como sentido advenido en lo ente. Esta interpretación metafórica quedaría reforzada por el hecho de que, como ya se ha señalado, la predicación es ontológica por ser tropológica. Sin embargo, el ser, en cuanto puntualidad de la predicación, no tiene contenido alguno, no «es» concepto ni se concibe sino como la posibilidad en sí puntual y suspensiva de todo contenido, de todo concepto, de todo ente. «Es» no metafórico ni metaforizable por no ser en sí nada «trans...ido», transformado o desplazado; «es» eso que, transitándose y desplazándose sobre el ser de lo ente, se erige en el «estar...no viniendo», en eso a lo que ya siempre sobreviene el «estar...no sobreviniendo». Interesa destacar que la terminología heideggeriana de la Diferencia se afirma en lo topológico y lo tropológico: de una parte, habla una y otra vez del «venir» y el «llegar», formas verbales que implican

³ Casi inevitablemente, hay que remitir a la «gramática» y a la «etimología» del «ser» de M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1966, cap. II. Según destacara E. Benveniste, sin ser él mismo un predicado, el «ser» es la condición de todos los predicados, de manera que todas las variedades del «ser tal», del «estado», todos los aspectos posibles del tiempo dependen de la noción de «ser». El «ser», como subrayó Aristóteles, no significa propiamente nada, sino que opera una *synthesis*, «es» la unidad metasintáctica y sintética que, sin embargo, no puede sintetizarse. Vid. E. Benveniste, «Catégories de pensée et catégories de langue», en *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 70-71. En su exégesis heideggeriana de la palabra «ser», J. Derrida señala el carácter omnicompreensivo de tal palabra: «Le mot 'être', ou en tous cas les mots désignant dans des langues différentes le sens de l'être, serait, avec quelques autres, un 'mot originaire' (*Urwort*), le mot transcendantal assurant la possibilité de l'être mot à tous les autres mots», en J. Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 34.

un esquema espacial cuya instancia centrípeta estriba en el *Aquí* que sólo puede coincidir con el espacio y «tempo» del discurso, con la estricta y pura topología del Logos; y de otra parte, matiza el movimiento de la Diferencia mediante elementos como *über-, unter-, ent- o un-*, que designan *lo trópico*, diferencial y negativo de ese esquema, por llamarlo así, «ontopológico».

Para una ...Diafórica... el espacio donde tendría que perfilarse el «venir» o el «llegar» que supuestamente anuncia el «es», la puntualidad suspensiva de la predicación, sólo se constituye en una *instancia centrífuga*. Por «instancia centrífuga» cabe entender ahora la impuntualidad que está fundando y suspendiendo, simultáneamente, lo simbólico y lo dialógico del lenguaje. Es precisamente por ser tropológico por lo que el esquema topológico desplegado por la puntualidad suspensiva de la predicación niega, desconoce de raíz toda venida o Sobrevenida del ser que no tenga lugar en el modo del «estar...no sobreviniendo». *Estar...no sobreviniendo* ya no señala un desencubrirse infinitivo que resulta encubierto por una llegada participada, por cualquier participio perfectivo, definitivo y cumplido *de pasado o de presente*, sino la puntualidad suspensiva del ser, el ser suspensión simbólica del lenguaje. La suspensión simbólica de que habría de ocuparse una ...Diafórica... no supone tanto la diferencia o la ausencia del ser, cuanto su impuntualidad respecto de la puntualidad suspensiva que, diciendo «llegar a ser» ópticamente todo eso otro que no «es», está fundando una instancia de atención y espera simbólica o dialógica cuyo espacio se colma de «inestancia», y su tiempo se llena de la incoación infinita del «estar...no llegando». Tal vez sirva de ejemplo de esta diferencia tenue la interpretación que propone Derrida del *suplemento de la cópula* que se manifiesta también como *frase nominal*. De acuerdo con su ensayo de revisión gramatical de la ontología, la omisión léxica del «ser» en la frase nominal indicaría que esa ausencia puede no ser suplida o suplementada más que por la propia ausencia, de manera que la función gramatical de «ser» estaría garantizada «por el blanco de un espacio, por una puntuación de algún modo borrada, por una pausa: interrupción oral, es decir, parada de la voz (¿es entonces un fenómeno oral?) que ningún signo gráfico, en el sentido ordinario de la palabra, que ninguna escritura plena viene a señalar. La ausencia de 'ser', la ausencia de este lexema singular, es la ausencia misma»⁴. La lectura casi

⁴ J. Derrida, «El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística», en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 241. Derrida interpreta detenidamente las implicaciones ontológicas de algunos textos dedicados por E. Benveniste a las funciones de la cópula en la frase verbal y a su ausencia en el caso de la frase nominal. Sin embargo, no hace referencia a unas cuantas consideraciones finales que introduce Benveniste a propósito de la ausencia léxica de «ser» en la frase nominal. Vid. E. Benveniste, «La phrase nominale», en *Problèmes de linguistique générale, op. cit.*, vol. I, p. 165 y ss. Benveniste indica que en védico la frase nominal es la expresión por excelencia de la *definición intemporal*, así como en antiguo iranio se emplea sobre todo en textos que tratan de afirmar una verdad, un principio inapelable o la autoridad. Es aquí significativo que el lingüista sostenga, haciéndose eco del postulado de Saussure, que «une étude de ce phénomène syntaxique, comme de tout fait linguistique, doit commencer par une définition de sa *différence*». Se da, pues, una diferencia entre la sintaxis «verbal en esencia» (p. e., «El hombre es un lobo para el hombre») y la «sintaxis nominal» («El hombre un lobo para el hombre»). En una intensa nota a pie de página (p. 166), Benveniste descarta la tesis de L. Hjelmslev que interpreta el enunciado nominal como una variación enfática del enunciado verbal, y llega a afirmar que «il n'y a pas de commutation possible de l'un à l'autre, et il dévient illégitime de chercher une expression implicite de temps, de mode et d'aspect dans un énoncé nominal que par nature est non-temporel, non-modal, non-aspectuel». Resulta que la frase nominal *es incommutable por la frase verbal*. Incommutable *tout court*, aun cuando parezca cumplir una función análoga. ¿Cuál es ese extraño rasgo distintivo que tiene la frase nominal y no puede tener la verbal? En los términos de Benveniste,

cabalística que hace Derrida de la ausencia verbal que define la frase nominal es iluminadora, porque reconoce en la economía léxica absoluta, en la *lexis aléxica* de «ser», una puntuación borrada y una suspensión de la letra o la voz. Sin embargo, también aquí el «ser» sigue sobreviniendo a la Diferencia: la ausencia no sólo presupone la presencia *Aquí* evacuada o desahuciada del «ser», sino también su «estar sobreviniendo» a ella y en ella, de manera que prepara su propio espacio de atención y espera, reponiendo y posponiendo en él la venida o la llegada de algo que no puede ser sino puntualidad suspensiva del «estar...no viniendo o llegando» a lo simbólico y dialógico del lenguaje. De algún extraño modo la Diferencia como Ausencia presente continúa prendada y suspendida de la identidad lógica, de la estructura ontológica y de la negatividad teológica de aquello a lo que se atiende y de lo que se espera en calidad de eso por venir. Pero una ...Diafórica... sugiere que eso que «está...no viniendo...ni llegando» no ha venido ni ha llegado, ni vendrá ni llegará, precisamente por ser la puntualidad suspensiva de lo simbólico y dialógico que señala eso que tiene el lenguaje de suspensión e impuntualidad. El «estar...no llegando» se desentiende de la diferencia y ausencia, en el sentido de que las da por supuestas, inmediatas o evidentes en el «no...llegar», y ya sólo atiende al sentido acechante de su instancia en el espacio de atención y espera.

En cierto modo, la hermenéutica de la Diferencia constituye el discurso en el que la Diferencia se legitima legalizándose: condesciende a ser Ley absoluta del Logos, se convierte en la Nomología suprema o en la Metalingüística pura, retrayéndose, desde el instante mismo en que se ha significado, a una especie de inmanencia ilocalizable donde se oculta su potencia soberana y legisladora, que impone nuestra vigilancia constante y sombría del espacio de atención y espera. Aún no sabemos en qué consiste ese legitimarse de la Diferencia; por ahora sólo cabe sugerir que ese gesto autorreflexivo, intransitivo en sí pero transitivo desde sí, tiene algo que ver con una condición, a lo que parece fuerte, por la que el carácter ontológico del discurso hermenéutico tiende a inhibirse o a evadirse de la impuntualidad que reverbera en la puntualidad suspensiva de lo simbólico y lo dialógico. Naturalmente, no se trata de negar la Diferencia como si fuera un *déjà vu*, ni de suplantarlo por las poderosas formas del discurso hermenéutico que ha intentado pensarla, dando paso ahora al falso amigo de una ...Diafórica... que se arrogaría el poder de comprender todo eso acaso incomprensible. Una ...Diafórica... solamente pretende comprender qué significa eso que el discurso o decurso ontológico de toda hermenéutica *dice llevar hacia sí contra sí*. En otras palabras, ¿qué sentido tendría, de tener alguno, decir que la Diferencia es también o más bien la *ad...versación* de lo simbólico y lo dialógico del lenguaje? En definitiva, ¿cómo podría entenderse la *ad...versidad* simbólica y dialógica del lenguaje?

la diferencia radica en la «*non-variabilité* du rapport impliqué entre l'énoncé linguistique et l'ordre des choses»: si la frase nominal puede definir una «verdad general», es porque excluye toda forma verbal que particularizaría la expresión, que la matizaría de temporalidad, modalidad y aspectualidad. Por tanto, la «diferencia» propia de la ausencia de «ser» en la frase nominal consiste en la manifestación sintética o sintáctica, absolutamente nominativa, de lo que no es temporal ni modal ni aspectual. Ausentado el «ser» que se determina como mero «estar», se desvanece toda temporalidad óptica y toda modalidad ontológica. La perversión de lo ontoteológico podría radicar pues en el hecho de que, en lugar de fundarse sobre la sintaxis y la síntesis nominal, sustantiva, a su modo indeclinable, se ha desplegado a través de la frase verbal, de la transitividad, de lo tropológico...

La idea aún indecisa de «ad...versación» se ha servido de fórmulas como «estar...no viniendo» o «estar...no llegando», etc. Estas expresiones no quieren ser signos de lo meramente contradictorio o de lo paradójico y paralógico que pueda suponer la Diferencia, aun cuando impliquen sin duda un sentido negativo y «diferente» inerradicable. Tales fórmulas incluyen sobre todo las marcas del sentido como puntualidad suspensiva que indica la impuntualidad de lo simbólico y lo dialógico. Esta impuntualidad es lo más extrañamente adventicio por «ad...verso». En el sintagma dilatorio *ad...versus, versus...* señala *hacia y contra* la puntualidad suspensiva como impuntualidad del «estar...no llegando» algo a lo simbólico y lo dialógico del lenguaje. Y en su expresión depurada, la «ad...versidad» simbólica y dialógica concita todo eso otro que «está...no viniendo» hacia y contra el lenguaje. «Ad...versus» parece referirse ambiguamente al *Adversario*, a un carácter demoníco e incluso satánico que sobrevive a lo simbólico y dialógico, en ello y de ello; pero en este caso sólo se refiere diafóricamente a *él* en la medida en que la «ad...versidad», y su posible desdoblamiento en la «per...versidad», tenga su lugar de origen en el lenguaje, en esto mismo del lenguaje, en nuestro lenguaje mismo. Desde esta perspectiva, la hipótesis central de una ...Diafórica... reza así: *Hay algo otro del lenguaje "p e r o" en él que está... no viniendo hacia...contra el espacio de atención y espera fundado por lo simbólico y lo dialógico.* Puesto que la tarea de una ...Diafórica... se agota en la tentativa hermenéutica de mostrar si dicha hipótesis tiene alguna probabilidad de afirmarse, debe reconsiderar la autolegitimación del discurso hermenéutico como la máxima expresión de la autocomprensión ontológica del lenguaje que evita enfrentarse a la radical impuntualidad de eso otro de lo suyo simbólico y dialógico. Y habida cuenta de que «símbolo» y «diálogo» son las coordenadas categoriales dentro de las que todo discurso hermenéutico puede tener lugar, la posible comprobación de la hipótesis de una ...Diafórica... requiere revisar genéricamente el sentido de lo simbólico y lo dialógico. Esta revisión se centrará en los aspectos más generales y característicos de dos formas omnicomprensivas, por «diferentes» que sean, de la autocomprensión ontológica del lenguaje: la ontología hermenéutica de H. G. Gadamer y la hermenéutica deconstructiva de J. Derrida. La cuestión no estriba en determinar la comunicación o incomunicación entre las concepciones de dos modalidades de discurso hermenéutico que desarrollan, cada una a su manera, una autocomprensión ontológica del lenguaje, sino en indicar en qué medida diversa ambas podrían estar de improviso comunicadas por su incomunicación con la suspensión e impuntualidad de lo simbólico y lo dialógico.

...DIAFÓRICA...SIMBÓLICA...

La historia de la Hermenéutica, designada aquí como la forma mayúscula e inicial de la historicidad, sigue el curso del ocaso del símbolo. Esta afirmación parece heideggeriana, occidental; pero no se limita a parecerlo: se trata, en efecto, de un enunciado solamente comprensible en el interior de la historia (*Geschichte*) que relata la «predestinación» occidental (*Geschick*) de la autocomprensión ontológica, metafísica o hermenéutica del lenguaje. En el interior de dicho relato el símbolo se erige en la forma plena de esta autocomprensión ontológica fundacional e historial,

es la plenitud a la que atiende, en y de la que espera «ya...siempre...todo» la Hermenéutica: Todo y Uno, Identidad y Diferencia. El símbolo simboliza, pues, la forma pura y plena de la *puntualidad* en y del lenguaje: insta a venir y a llegar algo «no...estante», todo eso inestante en tanto no llegue aviniéndose a ser simbólico, adviniendo en ello. El símbolo es la instancia de advenimiento, la metafigura adventicia del lenguaje. El ocaso del símbolo, concebido como proceso originario dentro de la propia historia donde acontece su caída, se agrava con la plétora de autorreflexión simbólica que impulsan las modalidades del pensamiento idealista de la «Época de Goethe», y se precipita con las múltiples versiones del «giro lingüístico» que caracteriza buena parte del pensamiento contemporáneo. En una de las últimas configuraciones de éste, la filosofía hermenéutica de Gadamer, sistematizada en *Wahrheit und Methode*, sintetiza el relato tradicional de la autocomprensión ontológica del lenguaje, al tiempo que augura o testimonia, conscientemente o no, la fase final del ocaso del símbolo⁵.

Uno de los momentos más característicos de la «autorreflexión simbólica» del pensamiento de Gadamer tiene lugar en el contexto de una fenomenología hermenéutica de la obra de arte como proceso óntico. Gadamer caracteriza genéricamente el modo de ser del arte (*die Seinsweise der Kunst*) a través del concepto envolvente de «representación formal» (*Darstellung*), que comprende tanto el «Juego» como la «Imagen» (*das Spiel wie Bild*), tanto la «Comunión» como la «Representación» (*Kommunion wie Repräsentation*, *VyM*, p. 202 y ss.). La hermenéutica gadameriana recupera la carga tradicional de sentido ontológico, cuando no ortodoxamente teológico, que traspasa la semántica histórica de la propia terminología semántica: la Representación, la Imagen, lo simbólico en general tiene que ver con la *Kommunion*, con la posibilidad misma de una comunicación en sí trascendida y trascendente. Es así como Gadamer procede a definir la consistencia óntica de la obra de arte de acuerdo con tres figuras esenciales cuyas diferencias graduales determinan, a su vez, los diferentes caracteres ónticos configurados por la Representación. Esas tres figuras son el Signo (*Zeichen*), la Imagen (*Bild*) y el Símbolo (*Symbol*). Como veremos, la diferencia entre las tres figuras *ontosemióticas* de la hermenéutica gadameriana está predecidida por una autocomprensión representativa del lenguaje que implica una concepción platonizante de la «correspondencia mimética» entre significante y significado o simbolizante y simbolizado. Gadamer advierte que la esencia de la Imagen se encuentra en el medio de dos extremos de la Representación, los instituidos por el Signo y el Símbolo: de una parte, la esencia del Signo es el «puro referir y diferir»; y de otra parte, la esencia del Símbolo es el «puro sustituir o estar por otra cosa». El Signo sería puramente transicional y, en cierto modo, insignificante como tal, puesto que no debe atraer la atención sobre su forma representativa, arbitraria y vacía en sí, sino que debe hacer actual (*gegenwärtig*) aquello que no lo es, y ha de hacerlo de manera que sólo se remita a lo no actual (*das Nichtgegenwärtige allein das Gemeinte ist*). El Signo se presenta como la correspondencia representativa o «mimética» que aparece en el modo de la cancelación de una verdadera correspon-

⁵ Vid. H. G. Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una filosofía hermenéutica*, Salamanca, Sígueme, 1977 (ed. orig. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960). Las citas de Gadamer corresponden a la versión española, indicada en texto principal como *VyM*.

dencia (algo así como un «tercio excluido de la verdadera Representación»: *trítón ti apò tês alêtheías*, en términos de la teoría platónica de la mimesis): es la forma extrema de la desadecuación, de la no *adaequatio* entre expresión y contenido⁶ que permite, como afirmara Hegel, el poder y el libre arbitrio del pensamiento en cuanto no sometido a la relación ancilar con las conexiones estéticas e imaginarias de la exterioridad o la interioridad.

Localizada entre el Signo y el Símbolo, que constituye la plenitud de la Representación, la Imagen ocupa el lugar mediador (*in der Mitte*) que matiza el proceso óntico de la obra de arte como formalidad cuya manifestación participa de la inmanencia profana de lo generalmente significante y de la transcendencia sacral de lo simbólico. A diferencia del Signo, la Imagen sólo cumple su referencia a lo representado a través de su propio contenido (*seinen eigenen Gehalt*). La imagen está remitiendo a otra cosa, pero demorándose en ella al hacerlo, se diría que morando en ella. Porque, según Gadamer, lo que conforma su peculiar «valencia óntica» (*Seinsvalenz*) es el hecho de que no está propiamente escindida de lo que representa, sino que «comparte», participa en y de su ser (*an dessen Sein teilhat*). Casi misteriosamente, Gadamer afirma que en la Imagen lo representado viene a sí mismo (*das Dargestellte kommt im Bilde zu sicht selbst*, *VyM*, p. 204), que experimenta algo así como una «crecida de su ser» por la que se representa la idealidad o el verdadero aspecto de lo representado. Lo que presupone aquí la Imagen gadameriana no es sino el modelo plástico del retrato como remisión a un original respecto del cual la forma representa la máxima *pregnancia mimética*, la correspondencia ideal de la imitación con lo imitado: el original sigue ausente, continúa siendo referido o significado, pero ahora se da una motivación imaginaria e icónica, una connaturalidad mimética, una especie de necesidad emanatista entre la forma de representación y lo representado en ella. Contra Platón, Gadamer reproduce el esquema platónico convirtiendo al *phantasma* en una plasmación de la idealidad y la verdad.

Llegamos así al *otro extremo*, el pleno y absoluto, de la Representación, a la extrema posibilidad representativa del Símbolo. En lugar de reducirse a la referencia de lo que no está presente, de lo inactual, el Símbolo muestra como presente y actual algo que en el fondo (*im Grunde*) está presentado, actualizado. Este «fondo» permanente, estático y extático de presencia radica en el trasfondo originario o

⁶ En relación con la correspondencia «amimética» del Signo, Gadamer expone una consideración de ascendencia hegeliana en la que lo signico (como esa «pirámide» significante que oculta el «alma extraña» del significado, según la conocida alegoría de la *Enzyklopädie* de Hegel), encuentra su pureza formal en la interioridad y la recordación (*Erinnerung, Andenken*): el recuerdo se refiere a lo pasado (*das Vergangene*) y es por ello realmente un signo, nos hace presente lo pasado, actualiza lo inactual, de manera que el recuerdo sólo perdura en la medida en que remite a lo ausente que actualiza como eso ya siempre pasado, ya siempre «resignado» a permanecer inactual, recordado, significado. A propósito de la conexión hegeliana entre «recuerdo» y «signo», Paul de Man destacó el hecho de que la interiorización del signo apunta, no ya al concepto de *Erinnerung* que aún estaría asociado a la textura imaginativa de la experiencia estética, sino a la «memoria» o *Gedächtnis* que suspende la función cuasiperceptiva del recuerdo y lo imaginario y da paso al pensamiento, al eco del *denken* que resuena en *Gedächtnis*. Esta memorización sería *bildlos*, «desimaginaria». Siguiendo la teoría hegeliana del Signo como Memoria, De Man señala que podemos aprender un texto de memoria sólo cuando todo significado queda olvidado y leemos las palabras como si formaran una simple lista de nombres: es decir, sólo cuando las palabras dejan de ser asociadas con un significado se puede saber un texto de memoria: P. de Man, «Sign and Symbol in Hegel's *Aesthetics*», *Critical Inquiry*, 8:4, 1982, pp. 761-775. *Vid.* también J. Derrida, «El Pozo y la Pirámide. Introducción a la semiología de Hegel», *Márgenes de la Filosofía*, *op. cit.*, p. 105 y ss.

etimológico del Símbolo, en la Comunión simbólica que comunica en origen la propia palabra. «Símbolo» era el signo que permitía reconocerse a dos huéspedes separados, a los miembros dispersos de una comunidad religiosa; «Símbolo» era el signo de la copertenencia mutua de algo y entre algo (*Zusammengehörigkeit*), la *tessera hospitalis* que está siendo la reunión virtual y telepática de lo separado, el signo puro de la *Kommunion*. Pero Gadamer indica que el Símbolo resulta ser algo más que un mero signo, lleva consigo una especie de plusvalía, antes que cuantitativa y cualitativa, esencial. El símbolo no sólo remite a algo, sino que lo sustituye: sustituir (*Vertreten*) significa hacer presente algo que está ausente, siendo así que el Símbolo sustituye en tanto representa, hace que algo esté inmediatamente presente. De ahí que, según la conclusión gadameriana, formas simbólicas como la cruz, las enseñas patrióticas, etc., obtengan una veneración especial, pues en ellas hace acto de presencia lo venerado, lo representado del «venero» y el origen. Gadamer prosigue casi *ad pedem litterae* la autocomprensión ontoteológica de lo simbólico, en la que la única posibilidad de definir semiológica o metalingüísticamente el Símbolo estriba en afirmar que es *como el Signo (als Zeichen, como signo que es ante todo un signo*, observa Hegel en la sección pertinente de la *Ästhetik*); mientras que su pretendida diferencia específica, aunque esencial, sólo puede consistir en una atribución de contenidos metafísicos irreductibles a una explicación de su funcionamiento formal⁷. Es sintomático que Gadamer insista en definir el Símbolo como «sustitución», «algo que está por otra cosa», porque es ese carácter ancestral de *aliquid stat pro aliquo* el que determina tanto la presencia signica o simbólica, el sentido de lo presente y la instancia de la temporalidad, cuanto la persistencia tenaz de lo ausente como lo negativo y estructural que históricamente hace posible la Representación. Pero también es ahora evidente que el «sustituir» de lo simbólico no tiene significado constativo alguno, no consta en tal acto cómo habría de advenir a él la presencia de lo que, sin embargo, permanece sustituido, sino que abre en sí y desde sí el propio espacio de atención y espera donde dice hacer llegar, *performativamente*, la presencia de lo ausente. Es decir, la idea de Símbolo como presencia que reexpone Gadamer entraña de manera necesaria la diferencia misma, puesto que la *sustitución* simbólica, esta *transsubstanciación* del signo, es lógica, semiológicamente inseparable de la *destitución* representativa de lo ausente o sustituido...destituido.

La semiología de Gadamer no es sino una fenomenología del tiempo o una hermenéutica de la temporalidad⁸ que legaliza lo presente y ausente, legitimándose simultáneamente en el espacio de atención y espera fundado por la autocomprensión metafísica y *transemiótica* de lo simbólico del lenguaje. La estructura del Signo gadameriano consiste en la pura remisión del significante a la exterioridad o anterior-

⁷ Sobre la *incomprensibilidad semiológica* de lo que podría llamarse la hipóstasis metafísica del Símbolo *vid.* U. Eco, «El modo simbólico», *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984, p. 199 y ss. Una reconstrucción general de la «hermenéutica simbólica» se encuentra en Tz. Todorov, *Théories du Symbole*, Paris, Seuil, 1977.

⁸ Por cuanto tiene de interpretación tropológica del significante temporal, el pensamiento de Gadamer supone también una «Retórica de la Temporalidad» enraizada en la tradición idealista y romántica reinterpretada por Paul de Man, «The Rhetoric of Temporality», en *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1983 (2ª ed.), pp. 187-228. *Vid.* la reconstrucción histórico-crítica de P. Szondi, *Poética y filosofía de la historia I*, Madrid, Visor, 1992.

ridad de lo ausente, de manera que lo *signico* está ya siempre siendo preterido por lo pasado, por lo pretérito, por lo preterido mismo en lo que él mismo se hunde, en cuyo acto de remisión el signo sacrifica su propia instancia, insistencia o presencia. En este sentido, el signo se ausenta en la referencia a lo ausente: se efectúa como la preterición que señala lo preterido, de modo que se eleva al rango de forma pura e interiorizada del dislocarse y desplazarse del presente: es el signo de la impresencia. Por su parte, la Imagen gadameriana es la presencia resignada, la transmisión parental de identidad, la «semejanza de familia»: un presente imperfecto de indicativo en el que espeja fielmente lo ausente, una copresencia dislocante o una contemporaneidad extemporánea que impone la fundición anómala o incompleta entre la presencia y la ausencia de lo representado. Por último, el Símbolo cifra la instancia plena de lo presente, sustituye la ausencia por la presencia inmediata, pero no sin destituir «antes» eso ausente que formaba parte de lo que ahora está ya presente, y queda despojado por ello de su ausencia esencial, privado de lo que lo hacía representable, desposeído de lo que propiamente lo constituía en algo simbolizable. De algún modo evasivo la tríada gadameriana implica un relato, ideológico o escatológico, cuya temporalidad inmanente se desarrolla desde la pureza del origen simbólico hasta la caída y degradación de lo *signico*. En cualquier caso, de acuerdo con las fórmulas de una ...*Diafórica*..., la distinción de grado entre las figuras de Gadamer se correspondería con el «estar...no viniendo» del Signo, con el «estar viniendo...no llegando» de la Imagen y con el «estar...llegando» del Símbolo. Si lo *signico* es la impuntualidad pura de lo presente, lo simbólico será la pura puntualidad de ello en y del lenguaje. Pero, ¿qué sucedería si lo simbólico fuera en sí, como parece ser, reducible a lo *signico*? ¿Se significaría entonces la «ad...versidad» propia de lo simbólico del lenguaje? Aún no: eso que se significa entonces es la Diferencia que destruye la autocomprensión pura y esencialmente «presencial» de lo simbólico. Es decir, con la reconducción de lo simbólico a su naturaleza *signica* lo único que adviene y sobreviene al Símbolo es su deconstrucción, que no es otra que la *del* Signo: la Diferencia como *différance*.

Status...pro aliquo..., für etwas..., por algo... He aquí el estado que funda lo simbólico del lenguaje: estar por, en lugar, en atención y a la espera de *Algo*. El estado de vigilia y vigilancia. Este fundamento se funda en el propio espacio de atención y espera que implanta y propone el fundamento, donde ha tenido su lugar el sentido, ya sea en la forma del presentimiento metafísico de la presencia y el ser, o ya en el modo del disentimiento *ultrametafísico* de la diferencia ontológica. Ya sabemos por *qué* o en lugar de *qué* está lo simbólico del lenguaje: emplaza y reemplaza la presencia de lo presente, la esencia del ente, su ser ente..., pero no hace eso sino en el modo inmodificable de la Diferencia. Sin embargo, hay algo que sigue adviniendo al *status* de una diferente autocomprensión ontológica de lo simbólico, eso que está por un *quid* acaso insustituible o indespejable, la presencia diferente que ocupa el espacio de atención y espera de la Diferencia. El Pensamiento de la Diferencia insiste en un responder suspensivo a esta pregunta: ¿Qué significa la presencia o lo presente...de lo simbólico? Es así como la hermenéutica de la *différance* de Derrida supone un minucioso desenvolvimiento de la autocomprensión ontológica de la *Differenz* heideggeriana. Desde la interpretación que aquí se propone, el pensamiento de la *différance* se sitúa al borde del discurso sobre la puntualidad

supensiva de lo simbólico del lenguaje; esto es, bordea con una ...Diafórica..., limita con ella y se delimita respecto de ella. La *différance* deconstructiva nos llevará de regreso a Heidegger, lo que significa ya literalmente que su función resultará aquí regresiva, tal vez en más de un sentido.

La *différance* no reside sino en lo simbólico del lenguaje, no se hace «invisible» sino en cuanto esa estructura que «es» el lenguaje⁹. Es preciso recurrir a esta afirmación negativa o adversarial del «no ser...sino» a fin de no traicionar demasiado el discurso derridiano. En principio, la «diferencia» es eso que, como señalara Saussure, hace que el lenguaje sea posible, cifra su condición de posibilidad, la lingüisticidad del lenguaje. Según Derrida, la *différance* es lo que permite que la significación no sea posible más que si cada elemento «presente», cada presencia significante, se relaciona con otra cosa reservándose la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro: lo presente del significante no es en absoluto, ni siquiera es un pasado o un futuro que arrastren la carga de un presente modificado. Reducida a su mínima expresión, la *différance* difiere la presencia de lo presente, determina la Diferencia entre el ser y el ente, siendo *al tiempo* lo que hace diferir, borrar u olvidar la Diferencia Misma entre ellos. Derrida advierte que esa *différance* es «más vieja que el ser mismo» y no tiene nombre alguno: es innombrable, no por ninguna indigencia reparable de esta o aquella lengua, sino porque no hay nombre para eso, ni aun el de *différance*, que supone una «denominación» privativa cuya forma se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren. Con todo, el discurso deconstructivo no cesa en el empeño de nombrar lo innombrable, de ir más atrás que la Diferencia heideggeriana, allí donde «estaría...no siendo» la *différance*. Porque las determinaciones que han pretendido nombrar la Diferencia no dejan de ser metafísicas, bien sea esa que la determina como el diferir entre la presencia y lo presente, o bien esa que lo hace como diferencia entre el ser y lo ente: «Si el ser, según este olvido que habría sido la forma misma de su venida, no ha querido decir nunca más que lo que es, entonces la diferencia quizá es más vieja que el ser mismo. Habría una diferencia más impensada todavía que la diferencia entre el ser y lo que es. Sin duda no se puede nombrarla más que como tal en nuestra lengua. Más allá del ser y de lo que es, esta diferencia difiriendo(se) sin cesar, (se) marcaría (a sí misma), esta diferencia sería la primera o la última marca si se pudiera todavía hablar aquí de origen o de fin»¹⁰.

La *différance*, la huella desleída, la marca de la marca borrada, la archiescritura y suplementación del olvido de que habla el discurso deconstructivo de Derrida sigue siendo una autocomprensión ontológica de lo simbólico del lenguaje. Lo que busca también esta autocomprensión es eso totalmente otro de la presencia y lo presente, la instancia inestante de la temporalidad; y lo que encuentra o cree hallar es lo Innombrable, lo impronunciable e inaudible de la *différance* que precede a la

⁹ Vid. J. Derrida, «La Différance», *Márgenes de la Filosofía*, op. cit., p. 39 y ss. Una eficaz y sintética introducción general al pensamiento deconstructivo es la de R. Gasché, «Deconstruction as Criticism», en *Glyph*, 6, 1979, pp. 177-215. Sobre la posible imposibilidad de una «hermenéutica deconstructiva» vid. J. Greisch, *Herméneutique et Grammatologie*, Paris, CNRS, 1977.

¹⁰ J. Derrida, «Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*», *Márgenes de la Filosofía*, op. cit., pp. 101-102.

Diferencia o la excede. En este sentido, la deconstrucción derridiana se muestra ya «regresiva» respecto de la destrucción heideggeriana, en la medida en que salta por sobre la Diferencia para vislumbrar eso que la hace diferir también a Ella de Sí. Pero, ¿qué está...no siendo *eso* que permanece olvidado como la presencia obliterada de lo presente, como la instancia inestante del tiempo?¹¹. Para una ...Diafórica... *eso* no es otra cosa que la absoluta puntualidad suspensiva como impuntualidad pura de lo simbólico: *lo presente*, dicho sea en los términos de la autocomprensión ontológica del lenguaje. Como metaconcepto hermenéutico, la *différance* está enraizada en y suspendida del espacio de atención y espera de la pura impuntualidad; la validez del discurso deconstructivo, la legitimidad de su rigor hermenéutico «se da» en ese espacio de atención y espera, por desatento y desesperado que se muestre ahora, de eso que difiere de todo discurso y que todo discurso difiere: la diferencia deconstructiva se constituye en el devenir colapso, enajenación y extrañamiento (*Entfremdung... Verfremdung*) del sentido. Discurriendo hacia...contra sí mismo, el discurso de la *différance* es la Nomología de eso otro totalmente anómico, la legalización de eso ilegalizable que revierte en legitimación de la «ad...versidad» de lo simbólico del lenguaje. ¿Cómo así? La *différance* tiene que ver con la pura impuntualidad de que habla una ...Diafórica..., dado que apunta hacia lo que «está...no viniendo» a lo simbólico del lenguaje. Pero la deconstrucción hace de eso puramente impuntual la condición de puntualidad relativamente suspendida de su propio discurso, esto es, el hecho de que la autocomprensión deconstructiva se legitime hacia...contra toda interpretación metafísica y hacia...contra sí misma. Sin embargo, esta lucidez metacrítica, omnívora y ensimismada, no consigue captar la «ad...versidad» de la pura impuntualidad de lo simbólico, que es también la suya propia.

La *différance*, que se dice más vieja que el ser mismo, habita todavía el espacio de atención y espera de lo simbólico en el modo del *ser desahucio* o del *estar...desahuciado* algo de tal espacio. Pero la impuntualidad pura «está...no habiendo habitado» ese espacio que nunca ha llegado a ocupar, porque la «ad...versidad» de lo simbólico del lenguaje aplaza y desplaza ya siempre la ocupación o la puntualidad de lo presente. La impuntualidad no es más vieja que el ser y el lenguaje: sólo es *tan* impuntual *como* ellos. Pues el lenguaje sólo puede habérselas de un modo con eso que sería más viejo que él: enmudeciendo por completo. La pura impuntualidad, eso que hace «estar...no viniendo» algo, sólo se deja intuir como la «ad...versidad» concomitante con la «per...versidad» del y en el lenguaje. Y lo simbólico ya sólo simboliza ahora lo que «está...no viniendo». ¿Qué puede ser eso? Solamente hay una

¹¹ El pensamiento de Derrida recrea la *ontropología* de la Diferencia, por la que la pura transitividad de lo simbólico del lenguaje emerge en forma de *trace*, espaciamiento y temporización: «Sans une rétention dans l'unité minimale de l'expérience temporelle, sans une trace retenant l'autre comme autre dans le même, aucune différence ne ferait son oeuvre et aucun sens n'apparaîtrait. Il ne s'agit donc pas ici d'une différence constituée mais, avant de toute détermination de contenu, du mouvement *pur* qui produit la différence. La *trace* (pure) est la *différance*. Elle ne dépend d'aucune plénitude sensible, audible ou visible, phonique ou graphique. Elle en est au contraire la condition. Bien qu'elle *n'existe pas*, bien qu'elle ne soit jamais un *étant-présent* hors de toute plénitude, sa possibilité est antérieure en droit à tout ce qu'on appelle signe (signifié/signifiant, contenu/expression, etc.), concept ou opération, motrice ou sensible», J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 92. No se trata entonces del sentido, del ser y la presencia como «topodinámica» o «tropodinámica» de lo simbólico del lenguaje, sino más bien de una suerte de condición *metatropica* que propulsaría la transitividad pura del ser de lo ente, la presencia de lo presente, etc.

respuesta, quizá previsible: el presente es eso que «está...no viniendo». Y algo más: el presente es lo que da lugar a todo «estar...no viniendo» de y a lo simbólico del lenguaje. El presente no significa la puntualidad pura, no está por ella, sino que está fundido con la pura puntualidad suspensiva, «es» la impuntualidad misma. El presente no tiene contenido presencial ni esencial, no «es» la instancia ontológica: se limita, por decirlo de algún modo, a ser inestancia, *auto...ad...versidad* de lo simbólico, *stásis* instantánea o instante absolutamente *estasiológico*: en sí...contra sí¹².

Conviene ahora reformular en parte la hipótesis de una ...Diafórica...: *Hay algo otro del lenguaje "p e r o" en él que está...no viniendo hacia...contra el espacio de atención y espera de lo simbólico*. Creemos saber ya de qué se está tratando: ...*presente...*, esa puntualidad suspensiva y puramente impuntual intuida aquí como instancia de lo inestante. Pero, ¿qué le pasa al presente? Esta frase interrogativa sugiere un sentido simbólico, el hecho de que en ella hay «algo que está por el presente», algo que lo simboliza *antes* que el presente advenga, esa «pro...forma» *le* que, de acuerdo con el uso gramatical, funciona aquí como un «pro...nombre» *catafórico*, proléptico, prefigurador de algo que aún no ha venido: ahí a ese breve signo *le* sobrepasa o traspasa la forma *pro...presente*, la proveniencia desplazada y suspendida que ahí, enclavada en la abstracción de su función sintáctica puntual, suspende en sí la venida del presente. ¿Qué pasa pues en el presente y con el presente? Continúa siendo casi misterioso cómo es que el presente se insta al «estar...no viniendo» hacia...contra el espacio de atención y espera de lo simbólico. Por eso la probabilidad de la hipótesis de una ...Diafórica... tiene que valerse de nuevo de su proximidad al discurso de la Diferencia y la *différance*. A este propósito, no es casual el hecho de que la hermenéutica deconstructiva de Derrida se refiera repetidamente a cierto texto de Heidegger cuando plantea en distintas ocasiones la cuestión de la *différance* temporal, de lo que ahora cabe entender como pura impuntualidad del presente. El texto heideggeriano en cuestión, uno de los más luminosos y entenebrecidos, es «La sentencia de Anaximandro»¹³.

La sentencia de Anaximandro habla de *dikê* y de *adikia*: diremos, por simplificar, que habla de «justicia» e «injusticia». Heidegger propone una elucidación en la que tales términos dicen algo realmente extraño en relación con la presencia o instancia. Según la interpretación heideggeriana, la sentencia dice unívocamente

¹² La impuntualidad del presente podría asemejarse al «devenir loco» del Aión pensado por G. Deleuze. Según éste, el Aión es el instante sin espesor y sin extensión que subdivide cada presente en pasado y futuro, y no un presente vasto o espeso que, poco más o menos coincidente con Cronos, comprende el futuro y el pasado en una especie de relación mutua. En palabras de Deleuze, «toda la línea del Aión está recorrida por el Instante, que no deja de desplazarse sobre ella y falta siempre a su propio sitio. Platón tiene razón al decir que el instante es *atopon*, atópico. Es la instancia paradójica o el punto aleatorio, el sinsentido de superficie y la casi-cause, puro momento de abstracción cuyo papel es, primeramente, dividir y subdividir todo presente en los dos sentidos a la vez, en pasado-futuro, sobre la línea del Aión», G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 173-174. En efecto, la impuntualidad tiene que ver con esta instantaneidad divisora del presente. Sin embargo, lo puramente impuntual, si pudiera definirse «como tal», se decanta en una escansión y escisión única, es lo Instante de lo inestante, lo que insta a eso que deviene invariablemente en el «estar...no viniendo».

¹³ M. Heidegger, «Der Spruch des Anaximander», en *Holzwege, Gesamtausgabe*, Band 5, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1984, sobre todo p. 354 y ss. (Trad. esp. de H. Cortés y A. Leyte: «La sentencia de Anaximandro», *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.) Las citas directas y literales remiten a la versión española mencionada.

(*eindeutig*) que lo presente o instante (*das Anwesende*) está en la *adikia*, está «desajustado» (*aus der Fuge*), permanece disyunto. Esto no significa que lo que está presente o instante ya no lo esté, ni que se encuentre ocasionalmente desajustado, quizás con respecto a alguna de sus propiedades. La sentencia quiere decir que lo presente o instante está, como lo presente o instante que es, desajustado. A la presencia o instancia en cuanto tal ha de pertenecerle el ajuste (*die Fuge*) y «el ser desajuste» (*aus der Fuge zu sein*). Heidegger indica que lo presente es «lo que mora el instante» (*das je Weilige*), y la morada se presenta como la llegada transitoria hacia la partida (*die übergängliche Ankunft in den Weggang*): se presenta entre un provenir (*Hervorkommen*) y algo parecido a un encaminarse (*Hinweggehen*). Una vez más el discurso heideggeriano recurre a la terminología topodinámica y tropológica del «tránsito», la «llegada», la «venida», la «partida», etc., cuyos sentidos persiguen aprehender y apresar lo instante o presente en la *unicidad* de su desdoblamiento falsamente vectorial, «ad...verso». Para Heidegger entre la desdoblada o desplegada ausencia (*zweifältigen Ab-wesen*) del provenir y del encaminarse se presenta la instancia de todo morador, y es en este «entre» donde se ajusta (*gefügt*) la morada. Las múltiples resonancias fónicas y connotativas del discurso heideggeriano matizan sin cesar su pensamiento sobre la «instancia intersticial» donde se ajusta lo presente o instante, de manera que se impone un seguimiento casi literal de una expresión inseparable de lo pensado en ella. Heidegger afirma que la morada se presenta en el ajuste (*Weile west in der Fuge*), lo presente o instante se *re...fugia*, es refugio y morada fugitiva del «entre», insta al «entre» a ajustarse disyunto en la instancia: en este sentido, es *dikè*. Y sin embargo, la sentencia dice lo contrario, sentencia que lo presente o instante es *adikia*, desajuste o disyunción (*Un-Fuge*). Es en este momento cuando Heidegger repara en la contradicción, se detiene en ella e intenta determinar su sentido:

«Lo que mora un tiempo en cada caso se presenta como morador en el ajuste que ajusta la presencia en la doble ausencia. Pero, como tal presente, lo que mora un tiempo en cada caso puede precisamente, y sólo él, demorarse al mismo tiempo en su morada. Lo que ha llegado puede incluso persistir en su morada, únicamente para seguir siendo de ese modo más presente en el sentido de lo permanente. Lo que mora un tiempo en cada caso se empeña en su presencia. Se derrama en la obstinación de la insistencia. Ya no se vuelve hacia lo otro presente. Se ancla, como si en eso consistiera la demora, en la permanencia del seguir existiendo»¹⁴.

Heidegger reconoce que la sentencia nombra el desajuste, la injusticia o *adikia* como el fundamento de lo instante o presente (*die Un-Fuge als den Grundzug des*

¹⁴ M. Heidegger, «La sentencia de Anaximandro», trad. esp. cit., p. 320. A renglón seguido, Heidegger sostiene que lo presente o instante, presentándose en el ajuste de la morada, sale fuera de sí y se encuentra morando en el desajuste (*in der Un-Fuge*). De este modo, a la instancia o presencia de lo instante o presente, al *eón* de los *eónia*, le pertenece el desajuste, la injusticia de *adikia*. Pero, ¿dice la sentencia que la presencia de lo presente sea el desajuste o la injusticia? *Er sagt es und sagt es nicht*, lo dice y no lo dice, según Heidegger. Es interesante la reinterpretación ética y política «hamletiana» del texto heideggeriano que ofrece J. Derrida, *Espéctros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p. 37 y ss. Derrida pone en cuestión el hecho de que la donación de la justicia de la que finalmente habla Heidegger pueda tener lugar preservando la otredad del otro, puesto que para ello tendría que darse también la posibilidad de que ambos pudieran «condonarse» algo que no tienen.

Anwesenden), aunque sólo sea como una concesión interpretativa previa al reconocimiento de la necesaria restitución o donación de ajuste y justicia (*didónai dikên*) que la sentencia menciona a continuación. También reconoce que si la sentencia de Anaximandro significa la injusticia como presencia o instancia de lo presente o instante, supondría la aparición de la pesimista, si no nihilista, experiencia griega del ser (*der griechischen Seinserfahrung*). Hasta aquí la elucidación heideggeriana constituye una interpretación constativa de lo que la sentencia griega podría tener a su vez de constativa: constata o «verifica» la *adikia* de la presencia o instancia temporal. Pero a partir de ahí la comprensión transita hacia la otra instancia que debería ser donada, que tendría que ser restituida justamente: piensa la llegada de *dikê* desde el «estar...no viniendo». El discurso hermenéutico heideggeriano transita entonces desde la interpretación constativa hasta la *interpretación performativa*: dice qué debe ser lo presente o instante, dice que tiene que ajustarse, que ha de instar a la justicia instándose a la verdadera presencia. *Que sea la Justicia...Hágase...Fiat...* Hay que ajustar la justicia desajustada; hay que «ajustar cuentas»: computar ajustadamente la presencia del presente, imputarle justamente su instancia. Ahora el discurso sigue siendo extrañamente constativo, continúa constatando la instancia e insistencia de *adikia* en el modo performativo que prescribe la presencia de *dikê*. Y en tal prescripción sigue alentando la proscripción que determina lo presente o instante como desajuste e injusticia. Pues lo único que determina la performatividad del discurso es, de una parte, el «estar...debiendo venir» del ajuste o la justicia y, de otra parte, el decurso paralelo e implícito de enunciados constativos respecto de los que el «por...venir» debido de *dikê* sólo puede tener lugar en el «estar...no viniendo». La performatividad del discurso forma parte de toda autocomprensión ontológica de lo simbólico del lenguaje, y opone resistencia a su «ad...versidad» inherente encerrándose en el espacio de atención y espera donde el discurso hermenéutico se autolegitima suspendido en y de la realización performativa, desdichada por saberse secretamente ineficaz e inefectiva, de todo eso otro que «está...no viniendo». En la medida en que la potencia performativa del discurso permanezca enraizada en la «ad...versidad» del lenguaje, suspendiendo la posible autocomprensión de la «per...versidad» en él, pertenece también a la presencia o instancia del *...presente...*: es a su modo *adikia*.

Con todo, merece la pena detenerse en el *...presente...* como injusticia de la instancia o presencia. Heidegger señala una especie de síntoma del desajuste o la disyunción de lo que mora lo presente o instante. Este signo de *adikia* consiste en que el morador instante o presente «ya no se vuelve hacia lo otro presente» (*Es kehrt sich nicht mehr an das andere Anwesende*). Quien mora el presente no se fija ni se centra, no centra su mirada en todo eso otro presente consigo; y no lo hace por estar desajustado, «desuncido», fuera de sí: sólo se vuelve atrasado o adelantado, sólo presta atención a lo que «está...ya no llegando», ahora el pasado, y a lo que «está...aún no viniendo», el futuro. ¿Por qué se comporta así quien mora el presente? ¿Por qué insiste en volverse hacia...contra todo eso otro que «está...no siendo» en su espacio de atención y espera? ¿Qué sentido tiene esa «ad...versidad» o «per...versidad» tan suya? Se trata de responder a estas preguntas mediante un discurso en lo posible constativo, esto es, que evite legitimarse legalizando performativamente algo como la venida al espacio de atención y espera de toda esa pura impuntualidad que «está...no viniendo hacia...contra» él. A modo de pretexto recurriré a un fragmento

de las *Pensées* de Pascal (el 172 en la edición de L. Brunschvicg) que siempre será inquietante:

«Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent; et, si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin: le passé et le présent sont nos moyens; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre; et, nous disposant toujours à être hereux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais».

En comparación con el pensamiento heideggeriano, e incluso con la concisa y enigmática sentencia de Anaximandro, la reflexión de Pascal bien podría parecer trivial o elemental, si no una simple expresión precursora de ciertas fórmulas posteriores de existencialismo o nihilismo vulgar *malgré lui*. Sin embargo, la observación pascaliana entraña, más allá de todo gesto teológico o escatológico, un *sentido trágico* de lo presente o instante como «ad...versidad», como...*presente*... A Heidegger no se le escapa este sentido cuando, en su interpretación de la sentencia griega, destaca que en ella la experiencia de lo ente en su ser (*die Erfahrung des Seienden in seinem Sein*) no es pesimista ni nihilista ni optimista: «sigue siendo trágica» (*sie bleibt trágisch*), permanece en lo trágico, se insta a presentarse y perdurar en ello. Al margen de la interpretación heideggeriana, ¿qué es esto trágico del ...*presente*...? Pascal dice que nunca vivimos, que jamás estamos presentes, que no somos entes. ¿Qué absurdo metafísico es éste? Ninguno: es la verdad, la verdad «ad...versiva» de toda comprensión verdaderamente subversiva. Si lo presente o instante evita la presencia o instancia, la suya misma, si se vuelve hacia...contra todo eso que «está...no llegando...ni viniendo» desde el pasado y el futuro, es porque su verdadera instancia tiene lugar en el espacio de atención y espera de todo eso otro que «está...no siendo». Y si quien mora lo presente o instante está instándose a instalarse en ese espacio de lo inestante, es porque su morar reside en el *rehuir...estar...siendo*. Lo presente o instante se insta a rehuirse: evita estar...siendo, ser...ente...: ser. Esta negatividad absoluta, este «estar...no siendo» o este no querer ser no supone sólo la expresión suprema de una autocomprensión ontológica nihilista, vocacional y peligrosa, sino también el carácter de la «ad...versidad hacia...contra la per...versidad» que ella misma determina. Es este rechazo, por así decir, instintivo de lo presente, la presencia o el ser lo que está al mismo tiempo mostrando el estigma espontáneo que incita o induce a *dikê*, que la insta desde la inestancia por el mero hecho de que lo presente o instante está ya siempre desajustándose de lo desajustado, de su propia presencia o instancia, de sí mismo.

En apariencia una ...*Diafórica*... terminaría también por legitimarse en el espacio de atención y espera de esa instancia justa, de la justicia hacia...contra la que al fin se volvería el ...*presente*... Es decir, dado que el «estar...no siendo» apunta desde sí negativamente hacia...contra todo eso otro que «está...no viniendo», al fin y al cabo estaría instando a venir a su verdadera instancia o presencia a la justicia, la presencia o instancia. De este modo el ...*presente*... sería en sí justo, presente, instante: *sería* a secas. Sin embargo, es precisamente esto lo que le niega su propia «ad...versidad», determinada como su movimiento «hacia...contra» todo eso otro que «está...no

siendo». Una ...Diafórica... no puede tener certeza alguna sobre la venida o la llegada de una justicia «hacia...contra» la que apunta lo simbólico del lenguaje. O mejor: tan sólo puede hacer constar, señalar constativamente que la fuerza performativa de los discursos que dicen hacer venir o llegar algo de la justicia se revela *justamente* como eso simbólico del lenguaje que sólo dice poder hacer, cuya acción máxima consiste en autolegitimarse legalizando en cada caso el «estar...no viniendo» algo al espacio de atención y espera autolegitimador. El discurso sobre la pura impuntualidad de lo simbólico del lenguaje se limita a constatar la «ad...versidad», y acaba en esta revelación que de algún modo es también una rebelión última. La «ad...versidad» reside en lo que históricamente hemos estado llamando *lógos*, y el *sýmbolon* no ha cesado de ser *adikía*, el signo que dice significar una *dikè* que siempre «está...no viniendo», por más que lo simbólico diga hacerla venir y llegar «hacia...contra» su espacio de atención y espera. *Lo trágico estriba en el lenguaje*. Por cuanto tiene de ejecución simbólica, de realización o expresión performativa, injustamente prometedora, el lenguaje se afirma en su «ad...versidad» y «per...versidad» aplazando o desplazando todo eso otro que «está...no siendo» en él al espacio vacante o sombrío de una atención inútil y de una espera infinita. Confundido con esta «ad...versidad», el Símbolo se torna ya lo *Adversario*, lo *sim...bólico* deviene en lo *dia...bólico*. Una ...Diafórica... puede así comprender la pura impuntualidad de lo simbólico del lenguaje de una manera que, aunque sólo sea en ella y para ella, nada promete ni espera. Pero todavía le queda por comprender, a partir de esta «ad...versidad» simbólica, qué podría significar para ella la puntualidad absolutamente suspensiva de lo dialógico del lenguaje.

...DIAFÓRICA...DIALÓGICA...

La autocomprensión ontológica de lo simbólico y lo dialógico del lenguaje se determina, siempre reflexivamente, como el decurso del advenimiento en el que tiene lugar la «apertura de mundo» (la heideggeriana *Welterschliessung*) en forma de un acontecer temporal o histórico del sentido, la verdad, el ser... El discurso hermenéutico estatuye la comprensión de ese advenir y acontecer tanto como desvelamiento de *Lo Otro*, de eso neutro al acecho que emerge encarnado en lo simbólico, cuanto como desenvolvimiento de la alteridad subjetiva de *El Otro* desplegada por lo dialógico del lenguaje. En lo que dice tener de comprensión reflexiva de la alteridad en y del lenguaje, la «conciencia hermenéutica» no puede sino autolegitimarse en el espacio de atención y espera donde ha de tener lugar la venida o la llegada del otro como condición y evento máximo de la posible reapropiación del sí mismo en el modo, por ahora hipotético e hipostático, de una conciencia enajenada, de una presencia extrañada o de una instancia identitaria en sí demediada. Para una ...Diafórica... lo dialógico del lenguaje constituye la expresión plena de la «ad...versación» donde se configura y deviene la incomprendibilidad hermenéutica de la alteridad del otro: esto es, el hecho de que la autocomprensión ontológica, metafísica o hermenéutica del lenguaje prescribe la condición dialógica de legitimidad comprensiva del otro sin atender a la reticente condición de posibilidad del diálogo, determinada como puntualidad absolutamente suspensiva, o

impuntualidad por la que el otro «está...no llegando», «está...no allegándose» al espacio de atención y espera de lo dialógico del lenguaje. En este sentido, la «ad...versación» que suspende la comprensibilidad del otro subvierte de raíz lo dialógico transformándolo en la figura indeclinablemente tensa de la «con...versación»: la estructura formal de un desdoblamiento lingüístico inmanente que permite la transacción recíproca del Yo «hacia...contra» el Tú, así como establece la aparente cofundación del espacio de atención y espera al que «está...no llegando» todo eso otro que «está...no siendo» el otro.

El discurso hermenéutico privilegia la alteridad formal del otro, esa instancia *heteromórfica* suya porque, ya sea invocando afirmativamente su presencia advenida, o ya denegando exhortativamente su tangibilidad a través de lo dialógico del lenguaje, delimita así el propio espacio de autolegitimación comprensiva, justifica su propia comprensión del advenimiento positivo o negativo del otro. De ahí que el pensamiento de Gadamer exalte la «Experiencia del Tú» (*die Erfahrung des Du*) como algo que debe ser específico, propiedad y autoapropiación intersubjetiva, ya que el Tú no es un objeto, sino que se relaciona Él mismo con Uno (*sich selbst zu einem verhält*, *VjM*, p. 434): ambos entablan un diálogo en virtud del cual uno y otro habrían de reconocerse como «personas» o subjetividades comprometidas en la misma relación comunicativa e intersubjetiva (*das Ich-Du-Verhältnis*), en la tarea esencial de la comprensión mutua. Gadamer no tarda en vincular esta experiencia del Tú, que se piensa hermenéuticamente inerradicable, con la *conciencia histórica* (*historische Bewusstsein*): la conciencia histórica presenta la otredad del otro (*die Andersheit des Anderen*) y la «preteridad en su otredad» (*die Vergangenheit in ihrer Andersheit*), así como la comprensión del Tú presenta el carácter del otro como persona¹⁵. Tendríamos de este modo demarcado un espacio de atención y espera de

¹⁵ Sobre la tradición de filosofía del lenguaje de la que es deudor el pensamiento de Gadamer *vid.* C. Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993. Lafont centra su estudio en el núcleo sistemático de postulados constituido por lo que Ch. Taylor ha denominado la *teoría Hamann-Herder-Humboldt* (*the triple-H theory*). En el contexto de este modelo teórico se desarrolla progresivamente una «desmitificación» de las relaciones entre pensamiento y lenguaje que corresponde sobre todo a una pretensión de *destranscendentalizar* la razón kantiana identificando sus estructuras con las de una multiplicidad irreductible de lenguajes históricos y *Weltanschauungen* conformadas en ellos. En lo que respecta a la concepción dialógica de Gadamer, tiene interés la reconstrucción que Lafont hace de la filosofía del lenguaje de Humboldt, considerada en dos niveles distintos que, sin embargo, convergen en la hipostatización ontológica y epistemológica de lo lingüístico: a) en la *dimensión cognitivo-semántica*, Humboldt concibe el lenguaje como la condición de posibilidad del pensamiento, erigiéndolo en «magnitud cuasi-transcendental» de la que se deriva cualquier posibilidad de una experiencia objetiva; b) en la *dimensión comunicativo-pragmática*, la aportación de Humboldt estriba en ligar la naturaleza constitutiva del lenguaje a la praxis del habla (*energeia*), siendo así que lo lingüístico, además de hacer posible el entendimiento entre los hablantes, garantiza de por sí la *intersubjetividad* comunicativa, que no sería sino el trasunto simbólicamente mediado de una objetividad perdida o inaccesible fuera de las determinaciones de cada sistema lingüístico. El carácter cognitivo de las lenguas opera como una esfera de «articulación» significativa de la constitución de la experiencia, pues como señala Lafont: «el lenguaje cumple la función de apertura del mundo no porque sea un espejo de la totalidad de los entes sino porque, debido a su estructura *holista* (es decir, a su carácter de totalidad lingüísticamente articulada), permite que dicho mundo aparezca como un *todo ordenado*» (p. 42). Por lo demás, ya en Humboldt el lenguaje es un proceso dialógico que instala al Yo y al Tú en el recinto de una precomprensión lingüística del mundo sobre la cual se funda la posibilidad del vínculo intersubjetivo y del entendimiento. El diálogo se convierte así en el medio esencial de la individualización y de la socialización donde el mundo adviene en forma de un intercambio de actividad semiótica cuyos contenidos han sido prefigurados y precedidos ya siempre por el sistema tradicional del lenguaje.

lo dialógico del lenguaje que se bifurca en el advenimiento diacrónico de la singularidad del otro como llegada de lo pasado, y en el *avvenimento* sincrónico de la otredad singular y personal del Tú como acontecer presente, simultáneo y mutuo en cada caso que genera lo dialógico del lenguaje. Sin embargo, la equiparación entre la figura hermenéutica de un diálogo con la alteridad de lo pasado y la figura de un diálogo con la alteridad del Tú podría ocultar en los dos casos la *preterición del otro*, el hecho de que lo dialógico del lenguaje inscribe suspensivamente la presencia y comprensión del otro en el interior de un espacio de atención y espera donde su alteridad «está...no llegando», está diacrónica y sincrónicamente preterida. Sin embargo, el pensamiento hermenéutico gadameriano se sustenta precisamente en la necesaria posibilidad de lo dialógico del lenguaje como precondition fenomenológica (*Vor-Struktur*) de la comprensión, como condición omnicompreensiva, y por esto mismo «metatrascendental» a su manera, de toda experiencia hermenéutica o epistémica y de toda conciencia histórica¹⁶. Al mismo tiempo, la lógica de pregunta y respuesta que rige la autocomprensión ontológica de Gadamer implica una especie de enclaustramiento de lo dialógico en la esfera interior de la lingüisticidad, donde el «universo noemático», el poder epistemológico y la función práctica en y del lenguaje quedan confinados dentro de una suerte de *inmanencia autológica* que se reproduce dando lugar al acontecer comprensivo, complejo y efectual de la historicidad (*Wirkungsgeschichte*) como esfera totalizadora e inmanente de la textualidad.

¿Cómo se da la comunión o comunicación con el otro que determina la autocomprensión hermenéutica de la alteridad? Para Gadamer hay un aspecto fundamental que comparten la comprensión de un texto y el modelo del diálogo entre dos personas que tratan de ponerse de acuerdo: la comprensión (*Verstehen*) y el acuerdo (*Verständigung*) tienen presente una cosa (*eine Sache*). La comprensión y el acuerdo se efectúan en el «hacer venir o advenir al lenguaje la cosa misma» (*das Zursprache-kommen der Sache selbst*, *VyM*, 457), en el llegar a hablar de lo mismo, en la comunión o comunicación por la que el Uno y el Otro se ensimisman aviniéndose «bien» entre ellos con el advenimiento de la cosa misma al espacio de atención y espera de lo dialógico del lenguaje. Todo diálogo presupone entonces un lenguaje en común (*eine gemeinsame Sprache*), y lo dialógico configura tal comunidad desde sí disponiendo el entendimiento o el acuerdo en torno a la cosa en común (*die gemeinsame Sache*), la cosa comunitaria, la comunidad de sentido que involucra a todo otro en la copresencia lingüística que decide la posibilidad de la comprensión y la comunicación. Pero la «cosa hermenéutica» de que habla Gadamer no es propiamente *una cosa*, es esa Cosa *sine fundamento in re*: no es nada extralingüístico que lleve una existencia reificada y ajena, absorta en su facticidad, sino eso que precede a todo diálogo, a toda comprensión y acuerdo: es «esa Cosa» de la precomprensión histórica como apertura lingüística del mundo que sustenta y fundamenta lo dialógico sobre la tradición y comunidad de prejuicios lingüísticamente

¹⁶ Sobre la conversión hermenéutica y semiótica de la filosofía trascendental *vid.* K. O. Apel, *La transformación de la filosofía. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Madrid, Taurus, 1985, vol. I.

configurados y transmitidos¹⁷. El sentido común de la comprensión o el entendimiento mutuo no constituye, pues, más que el lugar común que reúne al Yo y al Tú en el inabarcable dominio tópico de la lingüisticidad, por más que cada *locus communis* pueda ser críticamente desplazado, sustituido o intercambiado por otro también perteneciente al universo reticular, preexistente e intraspasable del lenguaje. Lo dialógico del lenguaje muestra ahora su carácter *metatópico*, desenvuelto simbólicamente como espacio de atención y espera en el que el advenimiento de la alteridad del otro queda suspendido en y de todo eso otro previo, precomprendido, pretérito y preterido del lenguaje que hace del otro algo que «está...no viniendo». Por el mero hecho de que la posibilidad de comprensión y entendimiento mutuo que dice instaurar lo dialógico está precomprendida en la esfera anterior o precedente, omnimoda y suprapersonal de la lingüisticidad, la alteridad singular y única del otro no puede ser para la comprensión y el entendimiento mutuo sino lo preterido y reticente, eso que silencia o acalla el diálogo, lo silente y silenciado de lo dialógico en y del lenguaje: la pura impuntualidad del otro que «está...no viniendo» al espacio de atención y espera.

La autocomprensión hermenéutica del lenguaje hace de lo dialógico la institución metatópica donde tiene lugar, no sólo la *enérgeia* históricamente relevante y transformadora de la comunicación y el entendimiento, la conciencia, la subjetividad y la alteridad, sino también la posibilidad de cimentar una comunidad o comunión trascendente y ontológica, transcendental y epistemológica, práctica, social e histórica. El diálogo abre el espacio de atención y espera al que adviene el otro como instancia prescrita, proclamada y *pronominal* por la estructura misma del lenguaje: el Tú en tanto extremo direccional del proceso infinito de la reversibilidad y conversión formales del Yo. Este carácter reversible y convertible de la *pronominalización* remite nuevamente al sentido simbólico del Yo y el Tú como elementos *pro...presentes* que destituyen la instancia o presencia del otro como tal, del Nombre supuestamente insustituible, personal e intransferible que no podría nombrar nunca a Cualquiera. Con todo, la autocomprensión hermenéutica eleva el Tú al rango de alteridad esencial o presencial en el espacio de atención y espera de lo dialógico, aun cuando esa alteridad quizá no sea sino un efecto vicario y fantasmagórico prefigurado e inducido por la pronominalización estructural del lenguaje. Por ejemplo, la teoría del lenguaje y la literatura de M. Bajtin se sustenta enteramente en la proposición axiológica del *dialogismo* como potencia de lo lingüístico que atrae hacia sí, que «pronomina» la otredad del otro en forma de *voz* que urde la *trama polifónica* del discurso. Frente al dialogismo que puede conciliar al lenguaje con su alteridad y su heterogeneidad inherentes, el *monologismo* es la «falsa tendencia a reducir todo a una

¹⁷ En un ensayo que trata de la «destrucción» heideggeriana y la «deconstrucción» derridiana, escribe Gadamer: «La dimensión interrogativa en la que nos movemos aquí no tiene nada que ver con un código que se intenta descifrar. Es cierto que ese código descifrado subyace en toda escritura y lectura de textos, pero representa una mera condición previa para la labor hermenéutica en torno a lo que se dice en las palabras. En esto estoy de acuerdo con la crítica al estructuralismo. Pero creo que yo voy más allá de la deconstrucción de Derrida, porque las palabras sólo existen en la conversación, y las palabras en la conversación no se dan como palabra suelta, sino como el conjunto de un proceso de habla y respuesta», H. G. Gadamer, «Destrucción y Deconstrucción», *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 358. La lectura de este texto, ciertamente muy tardío, muestra hasta qué punto la hermenéutica gadameriana es regresiva, por no decir anacrónicamente precursora, respecto de la heideggeriana, y manifiesta cuál es la medida de la casi total incomprensión que exhibe Gadamer ante la deconstrucción derridiana.

sola conciencia, a la disolución en ésta de la conciencia ajena»¹⁸. La hermenéutica bajtiniana del dialogismo se sirve de una terminología que pretende enfatizar el advenimiento de la alteridad al discurso polifónico: *heterología*, *exotopía* o *extraposición* son conceptos que apuntan hacia la exterioridad del otro como pronomiación inscrita en la multiplicidad estilística del discurso, en la dialéctica coral del enunciado novelesco o en la dislocación del Yo travestido de una intersubjetividad diversamente axiológica. En Bajtin el dialogismo lo penetra todo como una suerte de «semiológico imperativo categórico» que se orienta a la captación de una alteridad cuya conformación en el discurso se ve siempre amenazada por el impulso «ad...verso», originario y concomitante de la palabra al monologismo¹⁹. Pero el sentido del otro, en cuanto instancia advenida a lo dialógico del lenguaje, y concebido según la polaridad dualista que opone «monologismo autoritario» a «dialogismo libertario», no conduce sino a una comprensión ilusoria que continúa delimitando un espacio de atención y espera, pronomiador y *pro...presente*, en cuyo interior sólo se hace firme una autolegitimación hermenéutica que también puede manifestarse como discurso coercitivo, monológico, etc.

Por encima de toda determinación histórica, axiológica o crítica que pueda hacer primar el «dialogismo» sobre el «monologismo», el despliegue de lo dialógico del lenguaje sólo puede realizarse en la depurada formalidad de una transitividad metalingüística, o si se prefiere de un vasto proceso «intertextual», que revela la *instancia autológica* del diálogo. De acuerdo con la concepción holística de la hermenéutica, el diálogo en cuanto tal sólo puede dialogar «sobre» el sentido precomprendido, preestructurado y pronominado lingüísticamente: aquí el sincategorema *sobre* da muestras de todo su valor metatópico y metalingüístico, esto es, denuncia la transitividad formal de lo dialógico como urdimbre topodinámica y tropodinámica que moviliza el decurso interactivo del discurso, la ligazón entre enunciados y su perpetuo deslizamiento espacial y temporal. La autocomprensión hermenéutica de lo dialógico del lenguaje revela precisamente su orientación «hacia...contra» esa instancia autológica que efectúa la alteridad como pronomiación

¹⁸ M. M. Bajtin, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982, p. 364. En Bajtin la comprensión pasiva del significado lingüístico no es más que un momento abstracto de la acción receptiva que sólo duplica especularmente las formaciones de sentido intencionales del emisor. En la realidad comunicativa la comprensión es siempre «activa», puesto que «abarca lo que debe ser comprendido en el propio horizonte objetual-expresivo y está indisolublemente ligada a una respuesta, a una objeción o a un consentimiento motivado. En cierto sentido, la supremacía pertenece a la respuesta como principio activo: crea un terreno propicio al entendimiento, lo dispone activo e interesante. La comprensión sólo madura en una respuesta. La comprensión y la respuesta están dialécticamente fundidas en sí, y se condicionan recíprocamente; no pueden existir la una sin la otra»: M. M. Bajtin, *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, p. 99. Sobre la teoría dialógica de Bajtin, *vid.* Tz. Todorov, *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Paris, Seuil, 1981.

¹⁹ A propósito del concepto bajtiniano de dialogismo, Paul de Man ha señalado que resulta en sí interesante observar cómo Bajtin parece a veces suponer que se puede pasar del dialogismo como estructura metalingüística al «otro dialogismo» como reconocimiento extrañamente extralingüístico de la alteridad. En sus propios términos: «Si cabe o no decir que el paso de la otredad al reconocimiento del otro, el paso, en otras palabras, del dialogismo al diálogo, tiene lugar como algo más que un deseo, es cuestión que la interpretación de Bakhtin todavía ha de considerar con el espíritu crítico adecuado. Esto hace prematura cualquier otra consideración específica sobre cómo debe ocurrir este reconocimiento: como un trascendentalismo religioso que nos permitirá leer 'Dios' donde Bakhtin dice 'sociedad', como un desvelamiento heideggeriano de la verdad ontológica en la otredad del lenguaje, o como un ideologismo secular pero mesiánico que guardaría una semejanza superficial y quizás engañosa con la posición atribuida a Walter Benjamin», P. de Man, «Diálogo y dialogismo», *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990, p. 169.

de un otro *pro...presente* que adviene en la forma fundante del «estar...no viniendo» al espacio de atención y espera. La alteridad del otro es un efecto de lo dialógico del lenguaje. Y lo dialógico sólo puede efectuar la alteridad desde su propia esfera autológica o metalingüística, donde el otro «está...no siendo», excluido y violentado por su transfiguración en la otredad pronominal que lo destituye sumiéndolo en el «estar...no viniendo hacia...contra» el espacio de atención y espera²⁰.

En ese espacio de atención y espera que funda lo dialógico del lenguaje *se ejecuta* la alteridad del otro. He aquí la otra «ad...versación» o «ad...versidad» de la que puede dar cuenta una ...Diafórica... como discurso sobre la puntualidad absolutamente suspensiva del otro en y de lo dialógico del lenguaje. La autocomprensión hermenéutica se legitima pues en el espacio de atención y espera donde se ejecuta la alteridad del otro, convertida en la instancia última de *preformación* y *performación* del discurso. De preformación, porque la alteridad del otro permanece siempre precomprendida, en calidad de condición inderogable y en sí meramente formal del sentido directivo del discurso, en el repertorio tópico y trópico que activa la realización enunciativa del lenguaje y predispone las posibilidades de captación dialógica o autológica de la otredad; y de performación, dado que la alteridad del otro sólo *acontece* como imperativo estructural prescrito por el desenvolvimiento de lo dialógico del lenguaje, cuya efectuación requiere disponer de las figuras pronominales que realizan tópica y trópicamente el «sentido Otro». Desde esta perspectiva, la hermenéutica deconstructiva se constituye en una expresión plena de la autocomprensión metafísica del lenguaje, no ya por desmontar las piezas conceptuales y categoriales de ciertos discursos o del Discurso, haciendo las veces de una «metafísica *à l'envers*», sino más bien porque, al igual que todo discurso metafísico, es autoconstativa y metaconstativa, autoperformativa y metaperformativa: una forma de la plenitud metalingüística de la metafísica. De este modo la deconstrucción legitima autoperformativamente su propio espacio de atención y espera legalizando autoconstativamente el «estar...no viniendo» del otro.

La revisión derridiana de lo performativo del lenguaje destaca el hecho, más o menos paradójico, de que la posibilidad de la comunicación, y de la ejecución de los

²⁰ Confundir la «violencia semiótica» con un «monologismo» estricto supone eludir, en aras de un énfasis hermenéutico autoregulatorio, el hecho de que la violencia estructural del lenguaje pertenece a lo dialógico de éste, es decir, a la preterición del otro como tal o a su pronominalización, que lo transfigura en otredad anónima, impersonal, acaso sobrehumana. En breve, lo dialógico «trans...figura» al otro, lo convierte en Figura. En este sentido, F. Jacques afirma que: «Est violente toute action —verbale aussi bien— où j'agis comme si j'étais seul à agir, comme si le reste de l'univers n'était là que pour recevoir l'impact de mon action». F. Jacques, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, P.U.F., 1979, p. 55. En todo caso, esa acción solitaria, autista o egocéntrica sería la «modalidad monológica» de la violencia estructural por la que lo dialógico del lenguaje sustrae de raíz la posibilidad de que el otro como tal advenga al espacio de atención y espera del discurso. El Tú es siempre lo que está por esa oscura lejanía que guarda silencio en tanto interpelamos a sus Figuras. «En tanto» significa aquí «siempre que... siempre». Pero además el ensamblamiento monológico sólo lleva el Yo «hacia...contra» sí mismo, puesto que el índice personal, en lugar de garantizar la autoapropiación de la conciencia, el sujeto, el *cogito...*, sólo garantiza su vacía pronominalización, su «en lugar de» *pro...presente*. En su estudio sobre la «semiótica fenomenológica» de Husserl, Derrida señala algo que indica hasta qué punto quien habla se ancla en la vacancia de su desaparición misma como Yo: «Ma mort est structurellement nécessaire au prononcé du Je. Que je sois aussi 'vivant' et que j'en aie la certitude, cela vient par-dessus le marché du vouloir-dire [...]. La *Bedeutung* 'je suis' ou 'je suis vivant', ou encore 'mon présent vivant est' n'est ce qu'elle est, elle n'a l'identité idéale propre à toute *Bedeutung* que si elle ne se laisse pas entamer par la fausseté, c'est-à-dire si je puis être mort au moment où elle fonctionne», J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967, p. 108.

speech acts que ésta trae consigo, pasa necesariamente por la *iterabilidad*, en ausencia del destinatario virtual, de los esquemas formales de los «actos» lingüísticos: «Esta iterabilidad (*iter*, de nuevo vendría de *itara*, ‘otro’ en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura, cualquiera que sea además el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías). Una escritura que no fuese estructuralmente legible —reiterable— más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura»²¹. Interesa no olvidar que en Derrida *écriture* denomina peculiarmente la lingüisticidad del lenguaje, e importa retener la vinculación explícita que ese fragmento establece entre la «iterabilidad», la «escritura» y el «más allá de la muerte» del destinatario. La interpretación derridiana de la teoría de los actos de habla de Austin destaca el hecho de que el enunciado performativo, a diferencia del constativo, no cumple una función referencial, no tiene referente fuera de sí o ante sí: no describe algo que existe fuera del lenguaje. En este sentido, el enunciado performativo se determinaría como una especie de expresión «autometalingüística», puesto que dice realizar reflexivamente el acto que *menciona* y, dado que su actuación está ligada de raíz a una mención que «concita» un acontecer figural, esa forma lingüística de actuar ha de estar ya siempre preformada como posibilidad de ejecución verbal disponible para su inserción en indefinidas ocurrencias contextuales. Derrida trata de enfatizar el carácter paradójico de la fuerza performativa como forma del acontecimiento lingüístico que niega la estricta singularidad y presencia del acontecimiento revelando la iterabilidad como su condición imprescindible. De este modo *depotencia* performativamente el «performativo» de Austin: «Un enunciado performativo ¿podría tener éxito si su formulación no repitiera un enunciado ‘codificado’ o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, si por tanto no fuera identificable de alguna manera como una ‘cita?’» (p. 368). Aquí el discurso deconstructivo reproduce, iterativa y congruentemente, un esquema performativo con la esperanza de que el lenguaje quizás logre significar de algún modo cierta verdad suya, autorreflexiva. Derrida emplea la vieja figura de la interrogación retórica para conferir autoridad performativa al enunciado autoconstativo por ella enmarcado, en el que se afirma la negación de que pueda tener lugar un acto verbal que no sea repetido y repetible y, por eso mismo, «inactual», forma pura, prorrogada o diferida de todo acto y acontecimiento singular, irrepetible, presente o instante. La *interrogatio* derridiana, desdoblada en la «doble conciencia» de lo constativo y lo performativo que somete a crítica, da muestras de hasta qué punto la hermenéutica deconstructiva potencia la virtualidad autoconstativa y autopformativa del lenguaje, y manifiesta cómo la crisis

²¹ J. Derrida, «Firma, acontecimiento, contexto», *Márgenes de la Filosofía*, op. cit., p. 356. En este texto Derrida desarrolla su idea del «injerto» como marca citacional que supone el desanclaje contextual del enunciado: «Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto», pp. 361-362.

metalingüística del discurso continúa preparando el espacio de atención y espera al que sólo accede el «estar...no viniendo» algo en el modo de un advenimiento autocomprensivo y autolegitimador²².

El discurso deconstructivo «intenta» ejecutarse negando autoconstativa y autopformativamente la intencionalidad, la conciencia o la subjetividad como fuentes que imprimen en el lenguaje la marca o la fuerza de realizar acontecimientos a los que eso intencional, consciente y subjetivo dotaría de unicidad y autenticidad. Lo performativo del lenguaje se confundiría con una fuerza de ejecución que supone la realización del acontecimiento y del advenimiento del sujeto y del otro en cuanto copartícipe de un acontecer lingüísticamente mediado; pero si, como se nos dice, el enunciado performativo no tiene referente, no se enajena en lo otro o el otro del lenguaje, entonces lo único que la performatividad puede ejecutar es el espacio de atención y espera donde eso otro y ese otro sólo «están...no viniendo», prometidos, inaugurados y prefigurados por un acto de futurición que en sí no contiene lo presente ni lo porvenir: sólo la reticente preterición de lo preterido. En cierto modo, no se trata tanto de que el enunciado performativo carezca de referente, sino más bien de que su función referencial se hunde en el sentido fantasmático o espectral de la instancia que implanta lo dialógico: su acto de referencia, absolutamente inostensible, es el «estar...no viniendo el otro» al lugar metatópico donde se preforma y performa la fuerza ejecutiva de lo lingüístico. En la autocomprensión hermenéutica del lenguaje la performatividad es la ejecución del otro en forma de un advenimiento que encubre la «ad...versidad» de eso que «está...no viniendo hacia...contra» el espacio de atención y espera.

El pensamiento deconstructivo se reconoce abnegadoramente a partir del advenimiento hermenéutico, se *ad...hiere* a la autocomprensión «adventiva» e «inventiva» del lenguaje. A este respecto, el texto de Derrida que con mayor nitidez exhibe el modelo de autolegitimación hermenéutica del discurso deconstructivo trata precisamente de la *invención* como esquema metatópico del lenguaje en el que adviene el «estar...no viniendo» del otro²³. El ensayo derridiano explora los sentidos tópicos y atópicos de la *inventio*, de esa operación simbólica que, más allá de su preceptuación y tipificación retóricas, engendra, para decirlo a la nietzscheana, la genealogía, el origen, el valor, la institución, el contrato, la promesa, la legalidad y la legitimidad de todo eso otro dicho y hecho por el lenguaje. Para Derrida la invención dice hacer

²² Como el propio Derrida reconoce, la oposición entre «constativo» y «performativo» no deja de ser, en última instancia, un efecto performativo del discurso que la establece. En una brillante lectura de ciertos textos de Nietzsche sobre el principio de identidad y la verdad, Paul de Man subraya que: «El lenguaje de la identidad y de la lógica se afirma a sí mismo en el modo imperativo y así reconoce su propia actividad como la de afirmar los entes. La lógica consiste en actos de habla posicionales. Como tal, adquiere una dimensión temporal, puesto que afirma como futuro lo que uno es incapaz de hacer en el presente: todo *setzen* es *voraussetzen*; el lenguaje posicional es necesariamente hipotético. Pero este *voraussetzen* hipotético está en un error, porque afirma una afirmación preposicional como si fuera conocimiento presente establecido», P. de Man, «Retórica de la persuasión (Nietzsche)», *Alegorías de la Lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, Barcelona, Lumen, 1990, p. 148. Por lo demás, la iterabilidad no afecta especialmente al enunciado performativo, sino que constituye una condición del lenguaje entero que determina la posibilidad misma de su performatividad constativa o imperativa. Hay que presuponer la oposición entre lo constativo y lo performativo para atribuir a ambos una diferente fuerza ejecutiva sólo deconstruible autoconstativa y autopformativamente.

²³ Vid. J. Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 11-61.

venir algo nuevo, realiza de algún modo la venida de «una nueva»: es la estructura singular de un acontecimiento (*événement*) en forma de un acto de habla; y en la medida de su singularidad y unicidad, debería hacer o dejar venir lo nuevo por vez primera. No hay invención que no se determine en algún acontecimiento inaugural, o en algún advenimiento (*avènement*), entendiendo por tal la instauración para el *porvenir* (*avenir*) de una «posibilidad» o de un «poder» que permanecerá a disposición de todos como elemento de un sistema de *convenciones* cuya invención podrá ser social y legítimamente repetida, explotada y reinscrita. La invención manifiesta su sentido metatópico ya desde la propia inscripción dentro de un tejido conjuntivo de resonancias léxicas: «dans l'énigmatique collusion de l'*inventire* ou de l'*inventio*, de l'*événement* et de l'*avènement*, de l'*avenir*, de l'*aventure* et de la *convention*. Cet essaim lexical, comment le traduire hors de langues latines en lui gardant son unité, celle qui lie la *première fois* de l'invention au *venir*, à la venue de l'*avenir*, de l'*événement*, de l'*avènement*, de la *convention* ou de l'*aventure*?» (p. 16). Puede decirse que Derrida piensa la invención como la «confabulación del lenguaje», esto es, como ese acontecimiento o advenimiento tramado lingüísticamente que está ya siempre fundando la posibilidad y el poder, la presencia y futurición de todo eso convencional, institucional, legal y social. Es confabulación porque inventa y conjura, encriptada en su dominio metatópico y autorreproductivo, al otro en tanto potencia y ejecución de la socialidad, de la alteridad y de una temporalidad histórica asentada en el instante anterior de lo siempre por venir de sus promesas y leyes genealógicas. Derrida caracteriza la invención como la estructura singular de un acontecimiento que parece producirse hablando de sí mismo, *par le fait d'en parler*, en el momento mismo en que nombra y describe la generalidad de su género y la genealogía de su *tópos*: «Dans sa prétention à inventer encore, tel discours dirait le commencement inventif en parlant de lui même, dans une structure réflexive qui non seulement ne produit pas de coïncidence et de présence à soi mais projette plutôt l'*avènement* du soi, du 'parler' ou 'écrire' de soi-même comme autre, c'est-à-dire à la *trace*» (p. 17).

¿Qué sentido tiene decir que todo acontecimiento o advenimiento «es» invención? ¿Qué tiene que ver la invención con la «ad...versación» del otro que instituye lo dialógico del lenguaje? La invención prepara y preserva el espacio de atención y espera donde «está...no viniendo» todo eso otro que *por una vez primera*, en un instante que no cesa en el empeño de consumirse en su originaria repetición vacía, ha sido inaugurado, augurado, prometido, deseado... La invención es la emergencia *posicional y positiva*, autoconstativa y autoperformativa, de todo eso otro que el otro «está...no siendo» en el dominio metatópico del sentido: *inventire es in...venire*, el emerger locativo y direccional, prefijado y preposicional del advenimiento del otro hacia...contra el espacio de atención y espera del lenguaje. Derrida insiste en destacar la naturaleza autorreflexiva de la invención porque su discurso viene a «ad...herirse» a ella, ubicándose así, sin traspasarla, sin poder ni querer hacerlo, en la línea fronteriza del espacio metatópico del advenimiento:

«La déconstruction est inventive ou elle n'est pas; elle ne se contente pas des procédures méthodiques, elle fraye le passage, elle marche et marque; son écriture n'est pas seulement performative, elle produit des règles —d'autres conventions— pour de nouvelles performativités et ne s'installe jamais dans l'assurance théorique

d'une opposition simple entre performatif et constatif. Sa *démarche* engage une affirmation. Celle-ci se lie au venir de l'événement, de l'avènement et de l'invention. Mais elle ne peut le faire qu'en déconstruisant une structure conceptuelle et institutionnelle de l'invention qui aurait arraisonné quelque chose de l'invention, de la force d'invention: comme s'il fallait, par-delà un certain statut traditionnel de l'invention, réinventer l'avenir» (p. 35).

La deconstrucción se autolegitima ocupando el espacio de atención y espera donde su discurso se constata y se ejecuta hacia...contra todo discurso, valiéndose de la subversión autoconstativa y autoperformativa de todo enunciado constativo y performativo. En este sentido, la hermenéutica deconstructiva resulta del todo utópica y atópica, ucrónica y anacrónica, perfectamente idealista y performativamente, en la acepción más descriptiva, totalitaria: autoafirmación y autolegitimación holística del discurso en el propio espacio de atención y espera donde tiene lugar el «estar...no viniendo» del acontecimiento o el advenimiento. El discurso deconstructivo sólo puede afirmarse haciendo provenir, prorrogar y pronominar al otro en la reinención ilimitada del porvenir en el que el otro «está...no siendo» todo eso otro que dice ser. Derrida sostiene que la invención del otro no se opone a la del mismo: su diferencia señala hacia otra sobrevenida (*survenue*), hacia la invención del totalmente otro o de una alteridad inanticipable para la que ningún *horizonte de espera* (*horizon d'attente*) parece todavía preparado, dispuesto o disponible. «Todavía», «encore»: de momento se hace constar el «estar...no viniendo» que hay que (*il faut*) reparar preparándose para esa invención totalmente otra del otro:

«Au-delà de tout statut possible, cette invention du tout autre, je l'appelle encore invention parce qu'on s'y prépare, qu'on y fait ce pas destiné à laisser venir, *invenir* l'autre. L'invention de l'autre, venue de l'autre, cela ne se *construit* certainement pas comme un génitif subjectif, mais pas d'avantage comme un génitif objectif, même si l'invention vient de l'autre. Car celui-ci, dès lors, n'est ni un sujet ni un objet, ni un moi, ni une conscience ni un inconscient. Se préparer à cette venue de l'autre, c'est ce qu'on peut appeler la déconstruction. Elle déconstruit précisément ce double génitif et revient elle-même, comme invention déconstructive, au pas de l'autre. Inventer, ce serait alors 'savoir' dire 'viens' et répondre au 'viens' de l'autre. Cela arrive-t-il jamais? De cet événement on n'est jamais sûr» (pp. 53-54).

He aquí todo lo que puede hacer, según su propia declaración, la hermenéutica deconstructiva: prepararse a la venida del otro sigue siendo «pre...parar» esa venida, preformarla y performarla procediendo a una reinención dirigida hacia...contra toda otra invención del otro; deconstruir la duplicidad genitiva no hace sino suspender el advenimiento del otro en y del espacio genealógico de atención y espera autoinventivo, en el que se da la plena suspensión genética de toda otra génesis de la alteridad; «saber» decir «ven» sólo puede consistir en una invención autoperformativa traicionada en el contexto del fragmento por «otra interrogación retórica» que afirma el «estar...no llegando» (*Cela arrive-t-il?*), el otro eternamente postergado (*jamais*) por la absoluta inseguridad respecto de un advenimiento o un acontecimiento del que «jamás» puede afirmarse que adviene o acontece. Antes que buscar al

otro, el discurso deconstructivo busca su misma instancia y consistencia discursiva o comprensiva, busca autolegitimarse en la abdicación autoconstativa y autoperformativa que se reafirma orientándose constativa y performativamente hacia...contra todo eso otro que «está...no siendo» el otro. Derrida habla de dar lugar al otro, de dejar venir al otro: *laisser venir, laisser faire...*, porque si el otro es precisamente lo que no se inventa, la invención imposible, el invento deconstructivo no puede consistir más que en abrir, excluir o desestabilizar unas estructuras de obturación u oclusión para dejar paso al otro: «Le venir de l'autre ou son revenir, c'est la seule survenue possible, mais elle ne s'invente pas, même s'il faut la plus géniale inventivité qui soit pour se préparer à l'accueillir: pour se préparer à affirmer l'aléa d'une rencontre qui non seulement ne soit plus calculable mais ne soit même pas un incalculable encore homogène au calculable, un indécidable encore en travail de décision. Est-ce possible? Non, bien sur, et voilà pourquoi c'est la seule invention possible» (p. 60)²⁴. *Eso posible* a que se refiere Derrida no significa «lo posible», ni lo factible ni lo ejecutable, no es ninguna otra «posibilidad» que no sea la potencia de un imperativo peculiar, de un término performativo que está diciendo realizable la «necesidad», el «deseo» o el «deber» de dejar venir al otro que «está...no viniendo». *Eso posible* es sólo una expresión tropológica que traza autoconstativa y autoperformativamente un límite del espacio de atención y espera donde la deconstrucción cree hallar legitimidad hermenéutica. Tal vez por *eso mismo* el texto de Derrida se abre y se cierra con «otra interrogación retórica» que, también tal vez, resume el principio y el fin del discurso deconstructivo como expresión plena de la autocomprensión hermenéutica del lenguaje: *Que vais-je pouvoir inventer encore?* Y esta pregunta, ya incontestable, se complementa con otra que pretende responder de sí, de la propia autolegitimación del discurso hermenéutico: *Comment ne pas parler*²⁵.

Una ...Diafórica... sólo puede preguntarse qué *le* pasa al otro, qué significa eso que *le* sobrepasa como la presencia heteromórfica en y del lenguaje, como la ejecu-

²⁴ Derrida continúa manteniendo su «doble conciencia» metaconstativa y metaperformativa como condición de posibilidad del discurso deconstructivo sobre el otro: «Il faut du performatif mais cela ne suffit pas. Au sens strict, un performatif suppose encore trop de conventionnelle institution pour briser la glace. La déconstruction dont je parle n'invente et n'affirme, elle ne laisse venir l'autre que dans la mesure où, performative, elle ne l'est pas seulement mais continue de perturber les conditions du performatif et de ce qui le distingue paisiblement du constatif», p. 60. Derrida afirma que «la deconstrucción de que habla ni inventa ni afirma»: en efecto, se trata de una autoafirmación autoperformativa que se sirve de la posible reflexividad por la que lo performativo del lenguaje se erige, más allá de toda convención instituida contextualmente, en la *metainstitución ejecutiva* del espacio de atención y espera hermenéutico donde el discurso deconstructivo se autolegitima.

²⁵ Naturalmente se trata de la pregunta retórica que da título a un ensayo en el que Derrida se defiende de las críticas que objetan a su pensamiento el carácter más o menos velado de una teología negativa. Es significativa la casi obsesión derridiana por lo prometedor y lo performativo del lenguaje: «Dès que j'ouvre la bouche, j'ai déjà promis, ou plutôt, la promesse a saisi le *je* qui promet de parler à l'autre, de dire quelque chose, d'affirmer ou de confirmer par la parole-au moins ceci, à l'extrême limite: qu'il faudrait se taire, et taire ce qu'on ne peut dire [...]. La promesse dont je parlerai aura toujours échappé à cette réquisition de présence [la del *speech act* que promete]. Elle est plus vieille que moi ou que nous. Elle rend possible au contraire tout discours présent sur la présence. Même si je décide de me taire, même si je décide de ne rien promettre, de ne pas m'engager à dire quelque chose qui confirmerait encore la destination *de* la parole, la destination de la parole, ce silence reste encore une modalité de la parole: mémoire de promesse et promesse de mémoire», «Comment ne pas parler», *Psyché, op. cit.*, p. 547. De nuevo Derrida se dispone a una legitimación autoconstativa y metaperformativa de su discurso, aun cuando en este fragmento esté describiendo la «ad...versidad» constativa y performativa del lenguaje, extendiéndola a un silencio que sólo tiene aquí el sentido de un contrapunto reticente, suspensivo o mudo de lo simbólico y lo dialógico como eso confinado en el espacio de atención y espera.

ción por la que todo otro sobreviene en forma de un «estar...no sobreviniendo». Otra vez, sólo que ahora la última, una ...Diafórica... retorna a su hipótesis: *Hay algo otro del lenguaje "p e r o" en él que está...no viniendo hacia...contra el espacio de atención y espera fundado por lo dialógico*. La única respuesta diafóricamente sostenible es ésta: la alteridad en y del lenguaje constituye al Otro como presencia o instancia heteromórfica que se orienta «hacia...contra» el Uno hasta fundirse simbólicamente con Él en el espacio de atención y espera; pero esa instancia metatópica a la que se retraen y con la que se confunden Uno y Otro sólo tiene lugar en el modo topodinámico del «estar...no viniendo» todo otro y en el modo tropodinámico del «estar...no siendo» todo eso otro que dice ser la unidad y la alteridad, la identidad y la diferencia. Convertido en «dia...logo», lo dialógico señala la pura impuntualidad del otro que de siempre «está...no viniendo hacia...contra» el espacio de atención y espera del lenguaje. El verdaderamente otro, irrepetible, único, intransferible, ese otro que tampoco una ...Diafórica... puede nombrar ni concebir, «es» la más pura instancia de la soledad, el instante único, insustituible y silencioso de cada uno, colmado de soledad, habitado sólo por uno que «es» el más solitario morador. Pero el lenguaje sigue traicionando a una ...Diafórica..., sigue siendo lo transitivo de una «ad...versidad» ante la que ya no se podrá atender o esperar a un advenimiento que «está...no viniendo hacia...contra» el espacio de atención y espera del lenguaje. La absoluta soledad de todo otro es lo que ejecuta el lenguaje y lo que el lenguaje mismo no puede comprender, no la *solitude essentielle* de Blanchot o cualquier otra que pueda seguirse de una autocomprensión ontológica, sino esa desolación que el lenguaje insiste reticentemente en acallar, suspender y preterir, aunque él mismo produzca eso que permanece incomprensible para él mismo: su «auto...ad...versidad». Una ...Diafórica... permanece en lo trágico (*sie bleibt tragisch*, diría Heidegger), y lo trágico reconduce a lo poético, allí donde el lenguaje alcanza la máxima lucidez, allí donde la «ad...versidad» puede ser iluminada por la plenitud de una palabra cuya expresión acaso pueda discriminarse de la propia «per...versidad» para lograr así entrever oscura y remotamente la instancia enajenada y la ensimismada soledad de todo otro. Pero la tarea de una ...Diafórica... termina en el otro instante mismo en que reconoce la «ad...versidad» y «per...versidad» de lo simbólico y lo dialógico del lenguaje, en el momento inaugural, prometedor, preformativo y performativo del origen «onto...lógico», cuando el lenguaje comienza a ser, cuando lo único que adviene «es» el lenguaje, cuando se dice que en el principio *era* el Logos: *...incipit tragoedia...* El advenimiento para el que dice prepararse la autocomprensión hermenéutica del lenguaje, el advenir del otro que el discurso hermenéutico históricamente «pre...para», constituye el gesto supremo de una confabulación que da lugar a lo que hemos estado llamando el Sentido. La «ad...versidad» del lenguaje confabula y se confabula «hacia...contra» todo otro. Reducida a su pretensión formal de autolegitimarse en el espacio de atención y espera, legalizando disfórica o eufóricamente algo otro que le resulta incomprensible, cualquier desmitificación hermenéutica acaba siendo también una expresión sediciosa de «la misma confabulación». Para una ...Diafórica... carece de sentido estipular preformativa o performativamente toda labor desmitificadora o desfabuladora, puesto que en ella la comprensión del sentido no atiende ni espera ya otro destino que no sea percatarse de la «ad...versidad» en y del lenguaje. Los puntos suspensivos que parece irradiar

una ...Diafórica... no afirman ni niegan tácitamente un origen y un destino, un principio y un final; sólo señalan una deriva, por encauzada que pueda estar, o un devenir que determina y *sobre* el que flota el decurso del lenguaje. Y tal puntualidad absolutamente suspensiva tan sólo puede insinuar la pura impuntualidad promovida por una confabulación *del* lenguaje que se perpetúa como ese espacio de atención y espera fundado por lo simbólico y lo dialógico: un espacio escénico, espacio de representación, recinto donde tiene lugar el discurso trágico y donde siempre se termina repitiendo la misma fórmula...*Acta fabula est...*