

## El miembro fantasma del logos

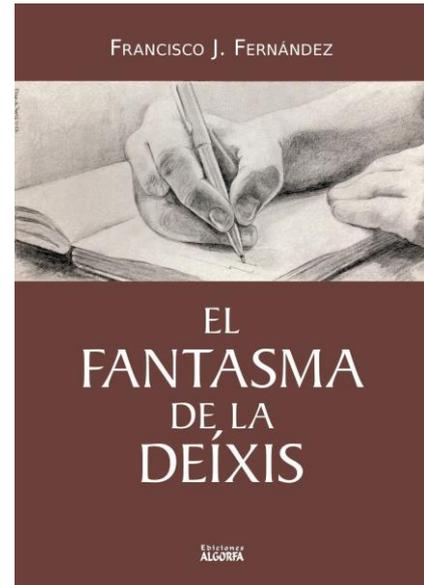
Francisco J. Fernández, *El fantasma de la deíxis*

Marbella, Algorfa, 2024, 216 pp.

Iván Galán Hompanera

Con *El fantasma de la deíxis* Francisco J. Fernández ofrece al público una amena y, desde el punto de vista temático, abigarrada miscelánea de pulidos textos filosóficos que brillan, amén de por su rara acuidad argumentativa, por una espléndida calidad literaria. El volumen, que da acogida a una selección de diecinueve fragmentos de extensión diversa, va encabezado por una presentación de Jon Baltza, a la que siguen sendos avisos del autor, de los cuales sobresale por su atildada hermosura el segundo de ellos, titulado «Aviso esotérico» (Fernández, 2024: 16-17). Le pone la coda a la antología un apéndice tan significativo como atrevido: la interlocución de las notas tomadas por nuestro autor con motivo de una conferencia impartida por Agustín García Calvo en Zorroaga, el 20 de marzo de 1989, cuyo tema —generalizando un poco— versa sobre el carácter desbordante del lenguaje frente a la intromisión de un sujeto pretendidamente autónomo cargado de intenciones personales (para García Calvo el sujeto es una ilusión producida por la imantación semántica de significantes perfectamente asémicos), pero también sobre las virtudes de la deíxis, que franquean, por mor de su carácter intrínseco, el paso hacia el campo mostrativo, que es un campo de sentido irreductible a cualquier afán formalizador de sesgo totalizante.

La perplejidad que nos depara la inserción en el florilegio de estas notas tomadas al desgaire por un joven estudiante de filosofía donostiarra, quien a la sazón cursaba aún, según confesión propia (2024: 212), quinto de carrera, no puede por menos de diluirse no bien se haya hecho incursión en el nervio conceptual que soporta la unidad que aflora de los textos, del entretexto mismo que van tejiendo entre sí, como si estos



mordieran los unos sobre los otros dando pie a una generalidad intertextual que rebasa las temáticas particulares. Y es que en el centro de la faena conceptual que acomete el autor —si bien quisiera a veces parecer que el autor es acometido por ella, tan ubicuitaria es a la postre su presencia, incluso donde menos se la sospecha—, se halla una profunda reflexión sobre el impacto filosófico de los deícticos y —si no le hacemos remilgos a la nominalización léxica, aunque con ello solo logremos la sustantivación de un fantasma— la *deíxis*.

Los deícticos son aquellas unidades lingüísticas cuyo significado (si es que de significado hablar cupiera) depende del contexto en que se emiten, entendiendo este en sentido *empráctico* y, si se quiere, *pregramatical*, es decir, «definido» (hacemos constar que las comillas son fenomenológicas, es decir, de neutralización o suspensión) por la práctica inmediata, corporal y no reflexiva que antecede a toda tematización conceptual. A semejante «clase» de unidades pertenecen, en general —aunque no exclusivamente— los pronombres personales (*yo, tú, él*), los adverbios temporales (*ahora, luego, después*, etc.), así como los adverbios espaciales (*aquí, ahí, allí*). El lector versado en el pensamiento de Husserl reconocerá sin dificultad, bajo nueva hopalanda conceptual, lo que este, en sus *Investigaciones lógicas*, daba en llamar «expresiones ocasionales» (*okkasionelle Ausdrücke*) (Husserl, 1984: 85-92).

Pues bien —y aquí se emplaza, si se quiere, el porqué de la inserción de aquellas notas juveniles a modo de apéndice, pues explican génesis e intención del escrito, al que además injertan en una preocupación filosófica central—, García Calvo, siguiendo con renovador pie a la par que radicalizando algunas avizoraciones de Benveniste, moviliza el fenómeno de la *deíxis* contra las veleidades absolutistas del formalismo y estructuralismo, corrientes que intentan —contra la propia idea de corriente— reducir la riqueza de la palabra sintagmática en su natural desenvolvimiento a los rigores lógicos y categoriales de un metalenguaje más o menos formalizado, el cual no puede por menos que finitizar la riqueza de la serie productiva.

Esta tendencia del lenguaje (como palabra operativa o *en trance de desempeño*) a identificarse y repetirse en el aparato (estructura intemporal que contiene el esbozo del sistema de la lengua todo) desemboca en la sedimentación de un estrato de significación semántica ideal, que ya no hace pie en el mundo, pero habla sobre él (García Calvo, 1979: 340-343). Sobre este nivel se cimientan y sostienen, a la postre,

todos los discursos teóricos y filosóficos que emiten juicios sobre el mundo y sus regiones de objetos. Desde este nivel echan a andar los discursos —dicho con una expresión cara a Maurice Merleau-Ponty— de «sobrevuelo», construcciones teóricas que operan en un nivel de abstracción emancipado del mundo corporal antepredicativo, horros ya de cualquier vínculo con el campo mostrativo en que el lenguaje se carga de su concretud y no cesa de ser rebasado, complementado y enriquecido por lo pregramatical antepredicativo, que lo envuelve por todas partes.

La «palabra ideal» (1979: 328), que va germinando sobre los bloques de simultaneidad instanciados por la repetición del proceso lingüístico en el interior del sistema de la lengua —cuajando, entonces, a partir de la identificación en la repetición de la palabra sintagmática o anclada en la carne del mundo—, marca el punto de inserción de todo discurso formal o material con función referencial. Justo en este punto se hace sentir el impacto «devastador» de los deícticos o palabras asémicas sobre la aspiración totalitaria de los discursos referenciales (¿por qué nos gustaría escribir *referencialistas*?). El deíctico es, en cierto modo, un remanente (en realidad un *revenant*) «sistemático» (*en el sistema* cabría, más bien, escribir) del pasado —Foucault preferiría sin duda el término «arqueología»— no semántico (mostrativo) del lenguaje, un auténtico miembro fantasma que quizás introduce en el cuerpo glorioso del sistema el malestar de una falta, de una cierta amputación: la operada por la abstracción que traspone el lenguaje al sistema de la lengua para hablar del mundo como desde una atalaya que sueña con agotar el contenido del campo mostrativo, con el que el lenguaje está soldado preespacial y pretemporalmente con antecendencia respecto a toda significación, toda conceptualización.

Pertrechados con estas indicaciones, podemos entrar en faena y abrir —reconozcámoslo, un poco de hoz en coz— el libro que aquí nos hemos propuesto reseñar, por la página 173. Pues allí nos topamos con la pieza conceptual más elaborada y ambiciosa de la colección: «Los deícticos de los filósofos». El origen del texto se remonta a una conferencia dictada por Fernández en el 2023 en la Universidad de Murcia, pero esto poco ha de importarnos. Lo verdaderamente sobresaliente de la composición estriba en su propósito. El autor acomete nada menos que un repaso —sucinto, como no podía ser de otra manera, mas sobremanera sugerente— por la historia de la filosofía vista a través del sesgo o desplazamiento que introduce en ella

la cuestión de la deíxis, su miembro fantasmático. Bajo el apasionante relato del autor, la historia —Kronborg/Elsinore ahora—, pululada por la presencia/ausencia del fantasma mostrativo (pues la deíxis aparece aquí como un auténtico *monstruo* en el seno de una historia llena de trabucaciones y supresiones), se transforma en un palacio encantado que arroja sombras inquietantes, adumbraciones que, huidas de su cautiverio categorial, se meten a peregrinar —cual estantigua o aquelarre de tragos— por sus galerías transformadas.

La aproximación o repaso que Fernández hace a la historia de la filosofía es propositiva y nada convencional. Y no es convencional en un doble sentido: tanto el lector turiferario de apuestas doxográficas convencionales o conservadoras, no menos que aquel que —imbuido quizás por una ínfula presuntamente rupturista— prefiera acogerse a esa otra convención conforme a la cual la filosofía no sería sino la historia de un enorme equívoco, de un yerro sin igual: la de la esencia desalmada (aunque, eso sí, llena de Espíritu y presencia) en trance o tesitura de advenir a sí misma, descarrío o divagación de un mal hado griego encalabrinado con las ideas de sustancia o concepto (con la idea en general); ambos lectores, digo, no podrán por menos de ver sus expectativas defraudadas. Fernández propone otra lectura, altamente inopinada y sorprendente. El deíctico le sirve como plomada o sonda que va a hacer que se levanten los fantasmas mal enterrados del «pensamiento-denotación», es decir, de aquel pensamiento que, hablando *del* mundo y no ya *en* el mundo, lleva en su centro dinámico infartada la tendencia a cerrarse sobre sí mismo (al pensamiento que habla en el mundo le podríamos llamar, a la sazón y en contrapunto, «pensamiento-mostración» o, quizás también, «pensamiento-enclave», el cual incluiría, por mor de la dimensión corporal-deíctica que conserva, la deconstrucción de sus propios semantemas, acabando con el sueño de un absoluto teórico desenclavado). Habría, por lo tanto, que distinguir la historia de la filosofía de la historiografía que la ha transformado, a una con sus autores, en objeto de estudio en el interior de un espacio semántico estanco, auténtico paraíso artificial de los hermeneutas. De zoca en colodra persigue nuestro autor el rastro de la deíxis, encontrando los primeros zaleos de la refriega en el mismo Aristóteles. Escuchemos a Fernández:

Al respecto de los escritos esotéricos de Aristóteles, se observa a menudo la gran cantidad de formas deícticas que solía emplear. Algunos consideran que muchas de ellas delataban el origen oral

de esos mismos textos. Al poner por escrito esas lecciones, esos mostrativos empleados por Aristóteles serían como los restos de una enseñanza en la que los interlocutores no podían haber dejado de estar presentes. [...] la extrañeza posterior ante sus usos optó por convertirlos en denominaciones, en conceptos bien forjados, los cuales, conseguida su independencia semántica, se pusieron a generar problemas específicos. Me refiero, por ejemplo y entre otros, al famoso τὸ τί ἦν εἶναι (*quod quid erat esse*), verdadero quebradero de cabeza para traductores y filósofos. [Fernández, 2024: 189-190]

La lectura pensante que Fernández practica al redropelo de la historiografía consuetudinaria encuentra otros elementos sistemáticos en el corazón de la ontología aristotélica, en los que queda, aún más claramente si cabe, marcado el salto del campo mostrativo al campo semántico. Así, por ejemplo, la diferencia que el estagirita introduce entre οὐσία πρώτη y δευτέρα οὐσία (2024: 190). En efecto, la *substantia prima* (digámoslo con la escolástica) se refiere a entes singulares e irrepetibles que no se predicán de otros (*este caballo, este hombre, etc.*), mientras que la *substantia secunda* atañe a los universales que, puesto que no pueden existir separados de un sustrato, solo pueden darse como predicables de la *substantia prima*. Esta diferencia de Aristóteles se presenta como la efigie o el esbozo arquitectónico de una diferencia que habría sido obliterada en el curso de la historia.

Después de pasar rápidamente por Duns Scoto (con su famoso concepto de *haecceitas*) y Hegel (sobre el saber sensible), nos ofrece Fernández una refrescante y lúcida interpretación del pensamiento de Max Stirner. Sin desglosar todos los entresijos de su sugerente exégesis, presentemos aquí un pequeño botón de muestra:

[...] no es extraño que a Stirner se le haya interpretado tan mal porque lo que pretendía era nada menos que intentar hablar del mundo en que se habla [...]. En compensación, verdaderas matracas por parte de sus intérpretes [...] acerca de un presunto individualismo radical o un egoísmo libertario por no hablar de escondidas voluntades de poder en la estela de Nietzsche cuando lo que quería San Max [...] era combatir (con las armas que tenía, que básicamente eran las del idealismo alemán, no las de la gramática ni por supuesto la lingüística) la conversión en ideas, en abstracción de esto en lo que estamos, empezando por uno mismo. [2024: 196-197]

El fragmento inmediatamente antecedente al que acabamos de comentar abunda, desde otro ángulo, la misma problemática. El texto en cuestión lleva el título «Los géneros de la filosofía» (2024: 155-171). El modo en que algo se dice tiene una influencia

transversal sobre lo que se dice (*modus significandi sequitur modum intelligendi*). El lenguaje convencional académico habla sobre el mundo desde fuera de él, expurgando cualquier impronta empráctica que contuviere, cual si de una prótesis innecesaria se tratara. El artículo y la monografía son los géneros en los que el lenguaje natural del decir filosófico contemporáneo tiende a formalizarse máximamente, llegando a un grado de distancia máximo frente a la situación de la producción lingüística. Nuestro autor, que en sus otras obras ha practicado el pensamiento usando toda una plétora de géneros diversos<sup>1</sup> —epístola, diario o diálogo, entre otros—, hace un interesante repaso por los otros géneros de la filosofía. Incluso el lector más versado no podrá por menos de, sorprendido, fruncir el ceño, tan poco se suele reparar de ordinario en cuán gran medida esas otras formas de decir filosófico, más emprácticas e infinitamente menos reluctantes que nuestros artículos especializados a dejarse envolver por el mundo en que se habla, han tenido uso en el pasado. La filosofía no tiene ni debe pivotar en torno a un género único y exclusivo. Su riqueza expresiva histórica muestra que supo adoptar múltiples formas; limitarla al artículo o la monografía académica empobrece su capacidad de decir, de hablar, de transmitir pensamiento *vivo*.

264

Fernández nos enseña al respecto lo siguiente acerca de la filosofía y los géneros en que se derramó históricamente: en la Antigüedad usó del poema —Parménides lo testimonia—, de la máxima lapidaria —Heráclito y su fuego—, del diálogo —Platón como paradigma—, mas también de la epístola —Epicuro y su caligrafía de la serenidad—, o de géneros exhortativos —diatribas de Teles, por ejemplo. La Edad Media y la Modernidad tampoco fueron ajenas a esta poligenia formal: ahí están las confesiones de Agustín o Abelardo, las autobiografías camufladas de los sabios y los diarios que escarban en las almas. Luego vino la Modernidad con su exaltación del ensayo —Montaigne en su castillo, Descartes en sus meditaciones—, pero también con tratados que, sin dejar de ser conceptuales, supieron atreverse al pulso de la poesía —pensemos en Leibniz o en Nietzsche—, sin olvidar los manifiestos que impugnan y las entrevistas que propagan. Ya en la Contemporaneidad, se impone una hibridación

---

<sup>1</sup> Entre otras publicaciones, Francisco J. Fernández es autor de *El filósofo del océano* (1998), *El descrédito de los quilates (Efectos de palabra)* (1999, en colaboración con Jon Baltza), *El ajedrez de la filosofía* (2010), *Los huesos de Leibniz* (2015), *Lycófrón. Diario de clase* (2021), *El resto de la idea* (2022) o *El banquete de los atrabiliarios* (2025). Toda una panoplia de diversos géneros de corte empráctico son practicados a lo largo de sus páginas.

sin rubor: el diario se convierte en laboratorio, la carta en gesto literario, el diálogo en ejercicio de ficción especulativa. La filosofía ha sido, es y —si se le permite respirar— será un género sin género, un pensamiento que se dice allí donde encuentra cuerpo.

Dicho lo anterior, conviene introducir —con toda la paradójica urgencia de lo impreciso— una corrección decisiva. Las páginas que hemos venido dedicando al volumen de Fernández podrían haber inoculado en el ánimo del lector, acaso demasiado benévolo o demasiado fatigado, la impresión errónea de que la crítica allí esbozada contra la semantización y la formalización del lenguaje, especialmente del filosófico, nos conduciría inexorablemente a una suerte de *communio mistica* con la inmediatez muda de las cosas, como si el pensamiento tuviera que desnudarse de toda mediación para abrazar lo real en su prediscursiva pureza. Nada más lejos. La postura de Fernández es otra: ni restauradora de una transparencia originaria ni nostálgica de un mundo anterior al lenguaje, sino, antes bien, una posición crítica —cuando no directamente vanguardista— que no abdica del lenguaje, pero sí del dogma que lo congela en sistema. Para evitar malentendidos, lo mejor es escucharle. En el texto llamado «De lo categoremático» dice, cerrando con la paradójica ironía que tantas veces aflora en su prosa, lo siguiente:

En resolución, si algo puede ser sabido, entonces no lo hay y si hay algo, entonces no puede ser sabido [...]. ¿Qué hacer entonces? La respuesta es seguir hablando. ¿Pero en qué sentido? Respuesta: en el sentido de ir descubriendo las contradicciones con que armamos la realidad, con que la construimos mediante nuestros significados [...]. ¿Pero no hay algo ahí más allá de nuestros significados y nuestras construcciones, más allá de los vaniloquios generalizados? Pues claro, no se está diciendo otra cosa: esto. [2024: 152-153]

Por lo tanto, nuestro autor, lejos de caer en el silencio místico o en el nihilismo relativista, lo que propone es seguir hablando, no para fijar verdades, sino para exponer las contradicciones que sostienen nuestras construcciones: mostrar el andamiaje inestable del sentido, no para abolirlo, sino para abrirlo. No existe ningún relé interruptor, ninguna cortapisa categorial que nos permita tender una zanja que separa, de una vez por todas, al mundo sobre el que se habla del mundo en que se habla. No hay una señal de control ajena a la dicotomía. La bisagra que articula la diferencia es, en realidad, la garantía de su contaminación mutua. El mundo en que se

habla se sostiene en el lenguaje —entendido ahora como palabra operante, de antemano abierta a la intersubjetividad y la socialización—, pero a condición de entender que este lenguaje es un hecho social del que no podrá aislarse sin recaer en el peligro de una aberrante abstracción.

¿Qué decir de los otros textos, de las piezas aparentemente menos ambiciosas e intrascendentes? Muchas de ellas son interesantes desde otro punto de vista. «De un Marx pretérito» desbanca algunos prejuicios sobre Marx y Althusser, no para darles la razón, sino para devolvérselos con toda su carga problemática, más allá de los prejuicios que nos impiden leerlos. «Logos fascista» nos enseña, con mucho humor, que entre *tener razones* y *tener la razón* va un buen trecho, y que sobre todo la izquierda política no debería olvidarse de ello. Otros, como «Matar al pelícano», ahondan en la obra y figura de Leopoldo María Panero, con el que Fernández tuvo trato personal en sus años mozos. Pero, detengamos aquí los ejemplos, para ofrecer una panorámica eidética de todo *esto*.

Cada fragmento es como un dibujo o retablo que encarna y traslada una preocupación inequívoca. Esta aparece como un guiño exento de dogmatismo, como una invitación a romper los yesos con que el saber —el aspaviento de los «enanos», como dirá Fernández en alguna parte del libro— encierra la inquietud filosófica, la aventura del sentido siempre dispuesta a soltar amarras, a abandonar los puertos de las falsas certidumbres, los sistemas y los centones de la doxografía, para los que el sentido nace ya embalsamado, tumefacto. Se trata de transformar, a través del signo, la problemática viva de un sentido que no cesa de escindirse para mantenerse vivo, sugestivo, abierto al otro y a lo otro. Fernández ofrece siempre posiciones no convencionales, alineadas con los imperativos que la configuración deíctica de cada instante tuvo a bien imponer; cada pequeño fragmento alberga un refrescante sorbo de límpido aire conceptual. Los fragmentos más cortos son auténticos retablos conceptuales o de pensamiento. Fernández engarza una idea o problema filosófico con gran finura y maestría en los diversos contextos deícticos. Así, por ejemplo, el texto «Los molinos de Dios» representa magníficamente este solapamiento o *Ineinander* de concepto y deíxis.

La artesanía del concepto incorpora el pasaje deíctico o la pragmática del discurso, y lo hace cual si de la fabricación de una mesa de trucos se tratara. Auténticos artefactos

de pensamiento, no fijan ideas, sino que desatan una fuerza evocadora que arrastra al lector al meollo de la cuestión, y no, por cierto, para satisfacer sus ansias de saber con respuestas preparadas, sino para introducirlo al retablo.

Los retablos comunican entre ellos, se hacen ademanes, por veces complementándose y enriqueciéndose, por veces contradiciéndose o litigando, casi siempre ambas cosas a la vez.

Como en el *Espejo* de Tarkowski, en el que el protagonista se sumerge en las imágenes oníricas que la fantasía o el recuerdo le sugieren (sostenidas en paralelismo antitético, si la fantasía evoca recuerdos o los recuerdos son fantásticas), o como Cecilia en *La rosa púrpura de El Cairo* o incluso como Bastian Balthazar Bux en *La historia interminable*, el lector será atrapado por aquello que él lee, por el fantasma de la deíxis.

## Referencias bibliográficas

Fernández, Francisco J. (2024), *El fantasma de la deíxis*. Marbella, Algofra.

García Calvo, Agustín (1979), *Del lenguaje*. Zamora: Lucina.

Husserl, Edmund (1984), *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik* (Ursula Panzer, ed.). La Haya, Martinus Nijhoff (Husserliana XIX/1).

