



# Literatura comparada y ética.

Autor:  
Antelo, Raúl.

Revista  
Filología

1997, N°30 1/2, pp. 15-22



Artículo



## LITERATURA COMPARADA Y ÉTICA

*Jamais le rapport de la pensée avec le vrai n'a été affaire simple, encore moins constante, dans les ambiguïtés du mouvement infini. C'est pourquoi il est vain d'invoquer un tel rapport pour définir la philosophie. Le premier caractère de l'image moderne de la pensée est peut-être de renoncer complètement à ce rapport pour considérer que la vérité, c'est seulement ce que la pensée crée (...) pensée est création, non pas volonté de vérité.*

Gilles Deleuze y Felix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?*

En "The Future of Literary Studies?" Gumbrecht (504) argumenta que

literary theory and comparative literature were promoted with the hope of finding a solution to an institutional crisis that had problematized the very existence of literary studies. The questions which they asked, however, were philosophical questions because, far from becoming lethal threats for the institutional existence of the disciplines involved, they greatly contributed to their intellectual vitality.

Podríamos, entonces, argumentar que la fundación de la literatura comparada, al contrario de cualquier otro abordaje de la literatura, no responde a un acto singular sino a un recurso. Un procedimiento pero, sobre todo, una recurrencia. Ese recurso no tiene la unidad de un acto, cuyo agente es un conocimiento individual y específico sumado a la pluralidad de una deriva marcada por las pulsiones sobredeterminadas. En otras palabras, la fundación no tiene fundador. La fundación no tiene tiempo. Pensar la disciplina en su fundación es pensarla en tanto práctica. Y pensar su ética, es intentar restituírle la vida.

En rigor, no hay condiciones para un genuino comienzo porque una fundación supone la expulsión de todo preconcepto y si tomamos, por ejemplo, como marco inaugural de la literatura comparada moderna, la idea de que todo texto es intertexto, estaríamos admitiendo, implícitamente, que no hay disenso entre nosotros en cuanto al valor de conceptos tales como *texto* o *intertexto* por no decir coincidencia sobre uno u otro. Cuando una disciplina imagina *comen-*

zar, esos *sus* *inicios*, sin poder autonomizarlos de su propia fundación, están oscilando entre lo prefilosófico y lo preconcebido. En otras palabras, cuando una disciplina identifica inicio y fundación no consigue deshacerse de una afinidad presupuesta con aquello que intenta pensar en función del modelo de conocimiento adoptado ya que ese gesto supone exceder y, al mismo tiempo, conservar los límites disciplinarios. Sin embargo, la salida tampoco sería no fundar ya que ello nos lanzaría en la *impasse* de la duda radical, cuando la alternativa se insinúa, a decir verdad, en la certeza mínima y paradójica del escepticismo. Cabría recordar aquí una observación de Derrida (150-1), respecto a que

Nous devons refuser une stratégie intertextuelle si nous comprenons par là l'appel immédiat aux autres pour lire Nietzsche. Bien sûr, lorsque je lis un auteur, je lis celui-là et je ne cherche pas à convoquer les autres. Pourtant la lecture immanente et l'écriture qui y correspond doivent à la fois être homogènes avec le texte lu, déchiffré, et hétérogènes, ouverts à autre chose

La idea de un comienzo radical y definitivo para la disciplina se debe asociar, por lo tanto, a la recusación del modelo cognitivo y transfigurarse en un comienzo repetido y reiterado ya que el sentido (la significación, el valor) no tiene la constancia o consistencia de regla que le atribuimos. La heterogeneidad de lo literario afirma una relación absoluta con la exterioridad que no solo rechaza el postulado del reconocimiento sino que afianza la condición del conocimiento como co-nacimiento. Gracias a la heterogeneidad y a la divergencia del mundo simbólico contemporáneo, la trascendencia deviene inmanencia. No se vea en esto un empobrecimiento de la experiencia estética moderna, que perdería así la trascendencia de la belleza universal para afirmarse en el caos de las particularidades. Ni tampoco un individualismo subjetivista incapaz de alzarse por encima de los sentidos banales. El conocimiento como estereoscopia de la escena actual no economiza la subjetividad pero la quebranta, funde y confunde. En cuanto a la necesidad, lejos de ser determinada a partir de un sujeto previamente formado, ella se constituye en un pensamiento del exterior, potente en tanto expuesto al superlativo de su impotencia y letargo. Para ilustrar mejor ese componente cultural contemporáneo, que no es letal aunque aletargue, permítanme el recurso de una ficción crítica.

En una reseña a la obra de De Quincey sobre el opio, Baudelaire habla de la memoria como de un palimpsesto que, a diferencia de los pergaminos complicados hasta lo imposible por el caos grotesco y la insoportable heterogeneidad de la historia, tendría el don de organizar los datos más disonantes de lo vivido en un compás absoluto, permitiendo así la acumulación de experiencias que son solo una singular unidad significativa de fragmentos incoherentes entre sí. Lo mismo que el orden en el movimiento, la memoria es allí ritmo. En la misma época, Claude Bernard, dedicado a investigar las

facultades del curare (que conociera en 1844 por la intermediación, en parte, de “un jeune Brésilien que suivait mes cours, le docteur Edwards”), constata una peculiaridad funcional de esa droga. Es que,

loin de produire une altération toxique définitive qui détruit pour toujours l'élément organique, ainsi que le font beaucoup de poisons, le curare ne détermine qu'une sorte d'inertie ou d'engourdissement de l'élément nerveux moteur. Il ne résulte une paralysie de cet élément qui dure tant que le curare reste dans le sang en contact avec lui, mais qui peut cesser quand le poison est éliminé. De là il résulte cette conséquence importante, que la mort par le curare n'est point sans appel et qu'il est possible de faire revenir à la vie un animal ou un homme qui aurait été empoisonné par cet agent toxique.<sup>1</sup>

De esa relativa autonomía de los circuitos -el sistema nervioso sensitivo, el motor, el muscular-, Bernard concluye que dosificando el curare, esto es, controlando sus ritmos, se podría pasar del veneno al medicamento. No es por casualidad que Occidente y en particular la ciencia hayan oído esa palabra de prescripción, *curar*, al entrar en contacto con la sustancia tropical. Desde Walter Raleigh, que lo descubre en 1595, pasando por Humboldt, que lo describe en detalle, el nombre configura un sutil palimpsesto de posibilidades (woorara, voorara, wourari, wouraru, uourali, urari, ourari, ourary), esto es, una galaxia significativa que congela la escritura en favor de la *phoné* y así decide la significación de una sustancia indeterminable, no idéntica a sí misma, anterior a la diferenciación y por eso mismo conservando las diferencias y los diferendos en estado de espera.

En su experiencia con el curare, Bernard avanza en su concepto de *milieu intérieur*, que lo llevará a proponer la unidad del mundo vivo, y avanza tanto desde el punto de vista de la *experiencia* científica como de la *experiencia* de vida del propio Bernard, pues ese principio le confirma la utilidad tanto como la fragilidad de las teorías, su papel de guía en las experiencias pero, al mismo tiempo, la necesidad de ellas de ser sustituidas cuando no dan cuenta de los hechos, lo que se resume en un doble imperativo aporético: ni dictadura del hecho concreto ni dogmatismo teórico. Ese imperativo teórico de doble mano, en el que no cuesta reconocer el trazo antropofágico, de partida, es el principio de nutrición como base de la fisiología y la unidad de funcionamiento del mundo animado, que lleva a Bernard a creer que toda teoría destaca un hecho y que todo hecho nuevo, a su vez, alimenta nuevas teorías.

<sup>1</sup> Charles Baudelaire *Los paraísos artificiales*. Madrid, Júcar, 1986. 121-217 y Claude Bernard. “Études physiologiques sur quelques poisons américains”. *Revue des deux mondes*. 34: 53. Paris, set-out 1864. 186, donde retoma sus *Leçons sur les effets de substances toxiques et médicamenteuses*. Paris, Ballière. 1857.

En estas reflexiones, nos enfrentamos por lo tanto, con un principio genético, de creación teórica. La ciencia que, para Bernard, interpreta y explica los fenómenos de la vida es la fisiología, exceptuando, sin embargo, la existencia de algunos fenómenos que escapan a su dominio y constituyen un saber futuro que el propio Bernard no garantiza aunque lo intenta. Se trata pues, de la cuestión genética o de la ética de la producción y proliferación que se resume en uno de los dos axiomas que, de Bernard a Deleuze, incluyendo a Bergson, articula cierta tradición francesa: "la vie c'est la création".

No obstante, por otro lado, Claude Bernard tiene una concepción de la alimentación y de la ingestión de drogas que está lejos de ser apenas energética, o que supone un reduccionismo químico de entradas y salidas de sustancias extrañas al individuo. Para Bernard, en efecto, el *milieu intérieur* está en constante transformación; el mismo proporciona los materiales de construcción según un plano inmanente al organismo, donde toda ingestión, como la de curare, es al mismo tiempo, síntesis orgánica: en el doble sentido de ser *síntesis* de moléculas orgánicas y síntesis de los *órganos* activos. El curare es creación orgánica según el aforismo de que la vida es creación. Sin embargo, como ninguna ingestión se reduce a la incorporación acrítica de materiales externos sino que supone transformación y reserva, activadas conforme a las necesidades y dosificadas según una autonomía relativa, de esto se deduce que los organismos vivos no son máquinas reguladoras, empero máquinas históricas en las que la ingestión repara la destrucción que domina la vida.

Llegamos así, a lo opuesto del principio genético indefinido, a la idea paradójica de que la vida es muerte. Pero es necesario fresar la diferencia con relación a los criterios entrópicos de otros fisiólogos de la época, como Bichat. La vida para Bernard no está en el organismo sino en la relación que une el organismo con el medio. O, en palabras de Alain Prochiantz (106), "le vivant de Claude Bernard ne vit en opposition avec le milieu, il vit dans et par le milieu".<sup>2</sup> Y si es verdad que la vida no está en el organismo sino en la relación que lo vincula con el medio, no es menos cierto que el *milieu intérieur* de Bernard depende, como él dice, de la *solidarité des parties élémentaires* de la vida, solidaridad que el propio Bernard compara a la vida autónoma de los individuos en sociedad y que no nos costaría entender a los antropófagos brasileños porque, si ellos viven en libertad, no lo hacen sin embargo, *exactement comme en société*. Sería difícil, además, no aplicar el mismo principio a aquéllos que, integrados

<sup>2</sup> El autor transcribe un pasaje de las últimas *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux végétaux et aux animaux* (1878-79), donde Bernard esquematiza los dos principios vitales. creación y muerte: "Si, au point de vue de la matière inorganique, on admet avec raison que rien ne se perd et que rien ne se crée; au point de vue de l'organisme, il n'en est pas de même. Chez un être vivant, tout se crée morphologiquement, s'organise et tout meurt, se détruit. Dans l'oeuf en développement, les muscles, les os, les nerfs apparaissent et prennent leur place en répétant une forme antérieure d'où l'oeuf est sorti. La matière ambiante s'assimile aux tissus, soit comme prin-

a una sociedad, no viven en libertad, como los discípulos. Una *anécdota* del propio proceso de Bernard con el curare ilustra ese pormenor. En su *Rapport sur le progrès et la marche de la physiologique générale en France* (1867), Bernard simplemente “olvida” mencionar a Edmé Vulpian que fue quien, de hecho, descubrió la acción del curare a nivel de la placa motora, lo que hace que el curare “rompa las comunicaciones fisiológicas” entre la fibra nerviosa y la fibra muscular. Y olvida, tal como antes olvidara mencionar al Dr. Edwards, *le jeune brésilien* que, por primera vez, le suministró *curare*. En resumen, hay entre saber y poder, más silencios y matices de los que una teoría dicotómica (una antropofagia naïff, por ejemplo) podría llegar a admitir, lo que no rehuye el hecho de que una antropofagia corregida, inmanente y reinscripta, homogénea y heterogénea, sea capaz de activar prosopopeyas. Pero volvamos a la teoría de Bernard para interpretar mejor su ética.

Con su estudio, Claude Bernard (173) no pretende tan solo describir las facultades del curare sino, a través de él, descender “dans cette machine vivante qui va devenir le théâtre des actions délétères que vous proposons de définir et d’expliquer”, definición que manifiesta su insatisfacción con el modelo fisico-químico del hombre máquina y sus ensayos en dirección a un modelo orgánico y dramático. Con efecto, espontáneo, adaptable y autoregulado, el *milieu intérieur* no surge, en los estudios de Bernard, como un dispositivo absoluto sino como una asociación de sistemas relativamente interdependientes, un sistema de diferencias. Más aún, los incipientes estudios psicológicos de la época ya demostraban que el aparato psíquico tampoco funciona como un mecanismo sino como un sistema orgánico específico, cuyas relaciones son originales e irreductibles a los estímulos que las suscitan, configurando una sutil combinación de energía material y energía espiritual que sobrecarga al objeto. En esa línea de análisis, la ciencia buscaba aislar estados límites, marcos absolutos o

cipe nutritif, soit comme élément essentiel. L’organe est créé, il l’est au point de vue de sa structure, de sa forme, des propriétés qu’il manifeste.

D’autre part, les organes se détruisent, se désorganisent à chaque moment et par leur jeu même: cette désorganisation constitue la seconde phase du grand acte vital.

Le premier de ces deux ordres de phénomènes est seul sans analogues directs; il est particulier, spécial à l’être vivant: cette synthèse évolutive est ce qu’il y a de véritablement vital. Je rappellerai à ce sujet la formule que j’ai exprimée dès longtemps: *la vie c’est la création*.

La second, au contraire, la destruction vitale, est physiochimique, le plus souvent le résultat d’une combustion, d’une fermentation, d’une putréfaction, d’une action, en un mot, comparable à un grand nombre de faits chimiques de décomposition ou de dédoublement. Ce sont les véritables phénomènes de mort quand ils s’appliquent à l’être organisé.

Et, chose digne de remarque, nous sommes ici victimes d’une illusion habituelle, et quand nous voulons désigner les phénomènes de la vie, nous indiquons en réalité de phénomènes de mort...

De sorte que toute manifestation d’un phénomènes dans l’être vivant est nécessairement liée à une destruction organique; et c’est que j’ai voulu exprimer lorsque, sous une forme paradoxale, j’ai dit ailleurs: *la vie c’est la mort*.

diferencias de sensibilidad, para determinar el grado de compromiso psíquico en lo orgánico así como las relaciones recíprocas entre placer y dolor o sensibilidad y anestesia.

Ese proceso de diferenciación intenta, en suma, disociar el saber del preconcepto natural, abdicar de la intolerancia cultura y comprender que la orientación no es solo flujo o fuerza que circula sino significación que se compone. Como infelizmente sabemos, modernización e intolerancia caminan juntas, por lo tanto no debe sorprendernos que la anestesia cultural del siglo XX haya construido un proceso paulatino de diferenciación y olvido que abortó el proceso de salud e iluminismo anunciado por el siglo XIX, afirmando la salvación común al precio de excluir a los que no se adaptan a ella, sin dejar de producir *otros* que retornan como metáforas crueles de una digestión incompleta.

En manos de la ciencia, el curare funcionó, consecuente y simultáneamente, como don y veneno. Como don, impuso a la cultura indígena el control de fuerzas físicas antagónicas a partir del uso del fuego. Como veneno, sin embargo, el curare (al revés que el caucho) fue verdadera condición de posibilidad de saberes que desarticulan espacios y desapropian territorios. Paracelso diría que *sola dosis facit venenum*, por eso, Derrida no innova cuando en *Psyché* analiza que el curare es Gift porque, como la lengua, aunque de entrada no puede ser recibido, luego, tampoco puede ser rechazado en la medida en que el don, esa ley imperiosa de la cultura, está envenenado por la posibilidad irrefrenable de traducciones e intercambios. En otras palabras, el estudio científico sobre el veneno del que se ocupa Bernard ya es veneno, así como, mucho más tarde, el análisis de la antropofagia ritual realizada por los etnógrafos, ya es devoración del otro, en la medida en que todo metalenguaje, como el de la ciencia experimental, siempre puede ser traducido a la condición de mito. Obtuso no quiere decir exterior ni inferior a la ciencia, *la leyenda es ciencia* en tanto y en cuanto el curare es vida; empero, ese saber de ficción, de sentido siempre alegórico, era insospechado para Bernard, quien se disponía, como Orfeo a los de la sensibilidad, a descender a los arcanos de la máquina viva, el *pharmakon*, un auténtico teatro de acciones deletéreas para rescatar allí un saber neutro y vivo, el de la ciencia. En ese debate entre ser y deber ser no están implicados únicamente el dominio de la razón y el del mito, el de la ciencia o el de la magia sino, sobre todo, las políticas del saber que son políticas de la diferencia. Es en función de esa proliferación de zonas híbridas e intermedias, que el relato del saber opera sobre la discursividad de los eruditos periféricos, provocando batallas discursivas radicales que son, entonces, políticas en torno a los sentidos de ciencia y locura, disputas que acompañan la emergencia de relatos de emancipación y nacionalidad.

Tanto Humboldt, en *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*, como Koch-Grünberg, en *Dos años entre los indios, Viajes por el noroeste brasileño, 1903-1905*, destacan la vinculación del curare con el saber

y el poder. Al preparar, a pedido de don Pedro II, una obra que figurase en la Exposición Universal de Filadelfia de 1876, el general Couto de Magalhaes (53) destacaba que, junto a las conservas de pescado, caucho y alquitrán, los indios brasileños “preparan también mediante sublimación, un veneno acre con el que hierven las puntas de flechas para conseguir rápidamente la muerte de los animales que atacan” lo que implicaba un saber diferencial positivo en relación a otros indios sudamericanos. De esto se deduce que tanto el curare como los efectos de don y de veneno, no son *sans appel* ya que en la producción simbólica siempre podemos *revenir à la vie* donde otros dones, camuflados, entran en escena.

Por lo tanto, ¿cómo se relaciona este proceso, el del saber de la anestesia, con la anestesia cultural contemporánea que no quiere saber? En tiempos que declinan, diríamos que la batalla no se traba más en torno a los cuerpos biológicos sino sobre los cuerpos erógenos. No es un simple cuestionamiento de la positividad del trabajo sino una analítica del discurso en acto. Es menos que una filosofía de la historia, sin embargo, su crítica del lenguaje propone una historia efectiva no monumental sino aporética, paradójal, irreductible. Es discutible, ciertamente, el nominalismo de esa concepción pero vale la pena recordar que, a partir de Dada, la remisión recíproca entre prácticas y teorías obedece a cierta indiferencia sensible y a “une anesthésie complète”, como quería Marcel Duchamp<sup>3</sup> capaz de libertarnos de cierto retorno positivista reconocible en el pluralismo contemporáneo.

Definida como diferencia y vaciada de materialidad, la identidad deconstruida no es inocua; sin embargo estimula una cierta apatía de la diferencia pues el pluralismo *tout court* connota, como sabemos, un envilecimiento de la sensibilidad. A pesar de ello, es posible entretanto arbitrar una regulación a la falta de reglas (ese olvido o indulto de la modernidad en relación a sí misma), que permita una salida al excluyente binarismo de vacío y plenitud. Tendríamos así, para retornar a las categorías de Zygmunt Bauman, la proteofobia, orientando el espacio cognitivo, y la proteofilia, estructurando el espacio estético. En este en particular, la idea de literatura como una institución fluctuante, situada en el *limite* de toda legalidad, nos ayuda a postularla.<sup>4</sup> El *umbral*, como sabemos, está además, más allá de todo límite. Marca el momento en que se agotan las reservas y disminuye la percepción, sin embargo, señala igualmente a una irrupción, sin nombre, sin norma, un surtido que emerge con la virulencia de toda transgresión. La búsqueda contemporánea de una especificidad para nuestra

<sup>3</sup> Cfr. *Duchamp du signe*, Paris. Flammarion, 1994, 191.

<sup>4</sup> Según Derrida. “the space of literature of is not only that of an instituted *fiction* but also a *fictive institution* sobrich in principle allows one to say everything (...) The law of literature tends, in principle, to defy or lift the law. It therefore allows one to think the essence of the law in the experience of this (everything to say). It is an institution which tends to overflow

disciplina ya no se encuentra en el límite de los estudios literarios, que señalaban un inicio inminente, sino en el umbral de la crítica cultural, que impone una innovación inexorable.

RAÚL ANTELO

*La invención del relato de Santa Catalina...*

Traducción de María Iribarren.

#### OBRAS CITADAS

- BAUMAN, ZYGMUNT. 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford, Blackwell.
- BERNARD, CLAUDE. 1966. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux végétaux et aux animaux*. Paris, Vrin.
- DERRIDA, JACQUES. 1995. *Moscú aller-retour*. Suivi d'un entretien avec Autonomova, Podo-roga, Ryklin. La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube.
- GUMBRECHT, HANS ULRICH. 1995. "The future of literary Studies?" en *New Literary History*, 26.
- MAGALHAES, COUTO DE. 1913. *O Selvagem*. Sao Paulo, Magalhaes.
- PROCHIANZ, ALAIN. 1990. *Claude Bernard. La révolution physiologique*. Paris, PUF.

the institution". Cf. *Acts of literature*. Ed. por Derek Attridge. New York, Routledge, 1992. 36. En "Drogen und Rausch", ensayo sobre la droga y el letargo, Ernst Jünger problematiza el sentido cuestionador del límite de toda droga, partiendo de una idea de Mircea Eliade, en "Le culte de la mandragore en Roumanie" (1938), cual es que la droga está, nietzscheanamente, más allá del Bien y del Mal, "la mandragore est 'l'herbe de la vie et de la mort'". Se superponen aquí, como en un palimpsesto, Maquiavelo, Nietzsche y Baudelaire donde la droga es indicio de lo bello moderno.