

Escribir y no escribir

Esbozos para una genealogía política de la escritura

Autor:

González, Alejandra Adela

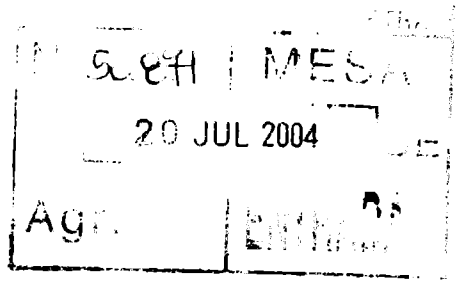
Tutor:

Schuster, Félix

2004

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magister de la Universidad de Buenos Aires en Análisis del Discurso

Posgrado



Escribir y no escribir

Esbozos para una genealogía política de la escritura

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

*Maestría en Análisis del Discurso
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires*

Maestría: Análisis del discurso
Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Alejandra Adela González

Director: Dr. Félix Schuster
Alejandra Adela González

Quiero expresar mi agradecimiento a los profesores de la Maestría que se ocuparon por hacer tambalear todas mis certezas, especialmente a los Prof. Mozejko, Guimaraes, Marisa Fillinich. A mi Director de Tesis con quien comparto la simpatía por Kierkegaard, a Elvira Arnoux que me ha empujado sistemáticamente a concluir este trabajo imposible. A mis compañeros con quienes hemos sufrido, estudiado y leído, en particular a mi fiel lectora y amiga Marcela Díaz.

A mis familias, cuya forma cambiante, no me hace dudar del valor de los afectos siempre necesarios para la tarea intelectual. En particular a mi madre y mi hija Malena. Agradezco finalmente poder disfrutar con otros de la tarea de escribir.

“Al mismo tiempo que el sillón, creó Dios una tabla para escribir, tan grande que un hombre no la recorrería entera ni en mil años. Esa tabla, de blanquísima perla, estaba totalmente rodeada de rubíes, con esmeraldas en su centro. Toda la realidad existente estaba en ella escrita con gran claridad. Dios miraba hacia esta tabla cien veces al día a cualquier hora, y cada vez que miraba construía y destruía, creaba y aniquilaba... Junto con dicha tabla, creó Dios una pluma para escribir con toda nitidez, la cual tenía tal longitud que un hombre tardaría en recorrerla cerca de cien años, y lo mismo podría decirse de su anchura. Pero la pluma dijo: ¿Qué he de describir? y Él contestó: Escribirás mi sabiduría, y todas mis criaturas desde el principio del mundo hasta su fin.”

Libro de la Escala, Cap. XX citado por Giorgio Agamben en
Bartleby o de la contingencia.

Índice

Introducción / 4

Cap. 1: *Una escritura del poder* / 11

Cap. 2: *Retórica o de la polifonía política* / 27

Cap. 3: *La inscripción de la subjetividad* / 47

Cap. 4: *El cuerpo de la escritura* / 60

Cap. 5: *Géneros: lo escribible y lo no escribible* / 85

Cap. 6: *La interpretación como política* / 104

Cap. 7: *Políticas de la escritura ¿Una cuestión nacional?* / 120

Conclusión / 147

Introducción

Partimos de la escritura en tanto praxis constitutiva de la frontera entre el espacio público y el privado, aún más, es desde esta delimitación que se deduce la existencia de los espacios públicos y su configuración. La escritura sería, ante todo, entonces, una intervención política: la marca que delimita los bordes de un sujeto. Y esto en tanto que realiza un trabajo de escansión temporal por medio de la apropiación, en el sentido de Benveniste, de la palabra que subjetiva. El efecto es la promesa de sentido donde sólo había fluir temporal. Pasaje de la nada al ser, devenir por la escritura del sujeto como instancia enunciativa.

El objeto de nuestra reflexión es la escritura como práctica. Y ésta como el acto del sujeto de la enunciación. No el sujeto gramatical, ni el agente metafísico, ni el autor empírico sino el que se deduce a partir del enunciado. Acción, en el sentido que define Hannah Arendt, como acto de manifestación, de despliegue, de poder de la condición humana limitada por la natalidad y la mortalidad. Desde esta perspectiva, en la que ahondaremos, intentaremos investigar la función de delimitación que la escritura implica.

Esta intervención, que es el escribir, puede ser considerada bajo dos aspectos. Sustantivamente, es el producto que forma parte de un archivo, de un corpus teórico, una codificación que deja establecida una voz, que le da carácter institucional. Verbalmente, este proceso de la escritura es una práctica social cuyo supuesto es el trabajo como productor de valor. Pero trataremos de dilucidar ciertos rasgos característicos que le dan especificidad y que la ubican en el campo de la acción donde la subjetividad se sujeta para desasirse en otros significantes.

Nos detendremos en esta última instancia apoyándonos en el concepto de *vita activa* que propone Hannah Arendt¹. Forman parte de la vida activa, tres tipos de actividades, la labor, el trabajo y la acción propiamente dicha. La labor es el trabajo a

¹ Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós, 1993.

repetición que realizamos en tanto organismos biológicos que deben proveerse de su subsistencia: alimentarse, asearse, cobijarse, y todas las tareas que no dejan un producto sino que desaparecen una vez realizadas. El trabajo, por el contrario, hace mundo, es una actividad que, aunque como todo lo humano es perecedero, intenta crear algo duradero, que sobreviva al propio actor, y se vincula a la naturaleza, pero para hacer de ella cultura, es decir marcarla con un gesto humano. Finalmente, la forma más alta de la actividad es la acción, aquella que puede darse como narratividad dando origen a la historia. El punto de clivaje donde decir es hacer.

¿Cómo pensar entonces un acto, inscripción de lo nuevo, en relación con el escribir? Todas las sociedades han generado sus formas de control como modo de perpetuarse y la escritura fue entendida tradicionalmente como un modo canónico de fijar la norma explicitada. La hipótesis que intentaremos demostrar ubicará a la escritura como la praxis que opera una sutura: en el preciso lugar, donde normativiza, controla y codifica, instaura el límite en que se originan nuevas formas de aparición como poder ser, en la perspectiva nietzscheana.

Allí donde no era, se sitúa el efecto de sentido producido por la escritura. Donde está el espacio abierto para la repetición de lo ya fijado, la escritura inscribe un momento que oscila entre lo determinado y la pura indeterminación de la materialidad. Ese devenir, esa voluntad de poder ser es lo que marca la instancia de lo no dicho, de lo nuevo, ruptura del tiempo de la historia y salto a la eternidad. O, de otro modo, producción de sentido contra un fondo ausente, allí donde los significados se trababan en el todo de la presencia.

Pero además de ese espacio de interioridad que se delimita (cf. Capítulo III) se despliega la subjetividad porque aparece ante el otro. El ser abstracto pasa de la potencia al acto a través de su manifestación. Y el hombre no como agente pero sí como sujeto de la enunciación emerge frente a sí mismo como otro por el discurso y la acción. Sujeto es en este contexto aquel que no se vive como autor, como causa de sus actos, sino el que toma una posición que desconoce en la sintaxis discursiva y que encuentra su plena figuratividad en el yo y el tú. Es humano, para Arendt, quien puede hacer relato de su acción. Es decir narrar historias maravillosas a un prójimo que escucha e interpela. De la acción no pueden predecirse sus efectos, sólo cabe

actuar y luego responsabilizarse por ello, en el sentido político del término. La estructura de la acción es temporal: por eso se vincula a la promesa, es decir al futuro, y al perdón, es decir al pasado. Pero es desde el presente que se constituye como palabra viva. Intentaremos probar que la escritura es acción en este aspecto: en la medida en que uno de sus caracteres, quizás el más relevante, es dar cuenta de la relación con el otro, de la política en tanto delimitación y distribución de lugares, como forma de aparición que informa o posiciona al yo y al tú de la enunciación.

Una praxis de lo imposible: la fijación del tiempo

El orden de los acontecimientos, de lo no dicho, de un cuerpo de legalidad incierta, se inscribe en un discurso que obedece a reglas propias. Es aquí donde podemos deducir las condiciones de producción de la escritura. En toda percepción de realidades, existe un componente imaginario, pero a la vez funciona un orden simbólico que permite separar imaginario de real². Así, la historia relatada no es el mero pasaje de lo no dicho a lo dicho –del mismo modo en que tampoco puede lograrse la total traducción de lo inconsciente a lo consciente–, sino que mantiene siempre una relación con el cuerpo (social) que implica la heterogeneidad radical. No hay sistema de la lengua, no hay relato, no hay habla que pueda decir toda la verdad. Algo se desvanece en cuanto se lo codifica en otro sistema de transcripción. Dado que la traducción total es entonces imposible, el tránsito implica una pérdida. No se puede representar el tiempo pasado ni lo otro de la palabra. Introducida la muerte por la vía de la lengua, es posible diferenciar lo real de lo imaginario, y reconocer en el cuerpo (el de la carne, el de la sociedad, el del texto) los límites que le impone su relación con el lenguaje. Así el relato se opone a la ideología, porque particulariza los lugares, mientras que el movimiento ideológico es más bien el que, por la vía de la universalización o la negación de la particularidad, intenta denegar la inscripción de la muerte.

² Cf. De Certeau, Michel, *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Escribir es fijar un texto, pero también es el intento paradójico de definir un cuerpo que se vuelve letra en la infinitud de las interpretaciones que abre (Cf. Capítulo VI) Pero a pesar de que reconstruye el objeto (a partir de simulacros, argumentos, narraciones), o de que metalingüísticamente reproduce modelos, de su labor se deduce un desafío: denunciar los límites de la significabilidad. La construcción de los objetos de investigación, la acumulación de datos, su ordenamiento (incluso por vía informática, lo que proporciona un señuelo de infinitud) no pueden eludir igual este límite: que se señalen las fronteras entre todas las combinatorias significantes y el orden nunca totalmente efectuado de un sentido que siempre puede multiplicarse.

La escritura da cuenta del movimiento por el cual una sociedad modifica su relación con la naturaleza y con los otros hombres, realizando en cada caso un desplazamiento de esa articulación porque es la condición y el lugar de una transformación. Por un lado, se construye entonces el canon, por el otro se limita lo decible. Estas formas discursivas constituyen a la vez un develamiento (*aletheia* en el sentido heideggeriano) de las heterogeneidades. El desafío de la escritura es dar cuenta de la diferencia localizada. Relatar el pasado o el futuro es inscribir anomalías, lo cual implica generar modos también anómalos de escritura. Por eso la subjetividad contemporánea funda una escritura de los márgenes. La escritura del hecho da cuenta de la diferencia entre lo que se dice y lo que es, ya que no de su realidad bruta, que es inaccesible. De ahí que sea necesario situar la dimensión de lo real y de la racionalidad contemporánea. Luego de la descomposición del sistema hegeliano, la imposible adecuación entre real y racional configuran una serie de marcas que no devuelven la identidad sino que realizan el trabajo de duelo de esa pérdida. Por eso escribir sería hacer lugar a la diferencia. En la medida, precisamente, en que la perspectiva con lo real se convierte en una relación entre los términos de una operación, escribir es trabajar con fenómenos de frontera y en la frontera misma de la palabra. Dado que el saber no es accesible de modo inmediato y el lenguaje no es transparente, los acontecimientos resultan de combinatorias de series racionalmente aisladas, en las que se pueden escribir los cruzamientos. Jerarquizar, organizar diferencias, detectar ausencias, es lo que requiere la escritura como marca. Así se

descubre que la mutación del sentido se produce en las desviaciones significativas, donde la posición de lo particular se registra como límite de lo pensable (tal como lo estableció Kant en el uso epistemológico de la razón, cuando habló del principio de especificación y del de homogeneidad). Queda demarcado un lugar imposible de ser conceptualizado sin pérdida: el que establece en el presente la intersección de pasado y futuro. El presente como puro instante, señalado por san Agustín y Kierkegaard. La escritura adviene así en ese lugar de imposible fijación del tiempo y del sentido. Por eso no es una práctica entre otras, sino la que subvierte a todas desde sus intersticios.

La voluntad de poder realiza el pasaje a la escritura, que implica otra praxis, la del texto. Y la escritura representa lo que la práctica capta como su límite, como excepción, como pasado. Así, invierte el orden, en el texto construye a partir de un vacío (el del tiempo pasado) un sentido en el presente. En eso se constituye la performatividad de la escritura: sustitución de un trabajo lacunar por un saber autorizado. Pero en las huellas de una escritura que recoge dispersiones, y liga en lo dicho, lo no dicho que es su postulado y su condición de posibilidad. La escritura da cuenta de la imposible captura del tiempo por eso remite a la absoluta alteridad. Lo que no tiene lugar en el presente, de todos modos genera sentido, por eso es un trabajo de negación. Escribir es negar que lo real del pasado no puede decirse, y por eso la proliferación indefinida de los textos en un proceso de selección y semantización, en la búsqueda de una inteligibilidad que no termina de delinearse nunca. La relación a la verdad está presente en este momento, aun cuando el sentido cambie, porque la significación siempre es retrospectiva. Si el acontecimiento es lo que no comprendemos, la escritura da cuenta de ese real que no se da sino ocultándose en los significantes. Con la peculiaridad, además, de que es imposible tomar a la escritura como un objeto, porque estudiarla como una práctica implica la escritura misma, su ejercicio en situaciones específicas. Así, la escritura, que no es mito ni representación, tiene en común con la política (que tampoco lo es) la delineación de la literalidad y del espacio. Disposición en un plano vacío de una economía de los signos que ha renunciado a decir para inscribirse como ruptura del texto en el momento mismo en que lo teje.

Para esbozar esta genealogía política de la escritura destacaremos algunos de los rasgos que se pueden develar a partir de ciertos recortes intertextuales:

a) Aquel que nos permite situar cómo de la ideación de una teoría de la escritura se deduce una teoría de lo político, ligada a la constitución de la *hegemonía*. Razón por la que Platón y Stalin arrojan a los poetas de la ciudad. (Capítulo 1)

b) El momento en que la palabra se hace escrita como garantía de la ley, con el surgimiento del espacio público político que la retórica abrió y que a su muerte heredó la opinión pública burguesa. Se delimita así un mundo de lectores opuesto a un mundo de escritores que definen los lugares de la *sumisión o de la crítica*. (Capítulo 2)

c) La instancia en que la escritura se vuelve la forma privilegiada del advenimiento de un sujeto como *interioridad existencial, memoria individual y relato oponiéndose a la exterioridad política, a la historia de las dinastías y a la gramática como ciencia del poder*. (Capítulo 3)

d) Frente al gesto cartesiano que reedita el platónico de despojar al cuerpo humano de su capacidad de significar, un recorte que destaca el *trabajo político de situar el cuerpo* de la letra y el del sujeto. A través de la materialidad del significante se escucha el retorno de la significación reprimida que vuelve como irrepresentable pero pasible de ser escrita. (Capítulo 4)

e) La discusión explícita acerca de los géneros que opera como un debate sobre lo que puede y no puede ser escrito, lo que debe y no debe ser escrito, a partir de una correlación acrítica entre lo que es y lo que se escribe como ordenador de *lo legítimo y lo legal* en el orden social. (Capítulo 5)

f) El gesto ético y político de la interpretación que, frente al texto escrito, trata de fijar también reglas para su lectura como otra forma de *ejercicio del poder*. (Capítulo 6)

g) La escritura como *relato* que *institucionaliza* el cuerpo de la *nación* en el posicionamiento de lo exterior y lo interior, la frontera que separa lo propio de lo extraño, el amigo del enemigo en el relato del imperio y del colonizado. (Capítulo 7)

Para concluir trataremos de situar el papel que la escritura tiene en relación con *la ley*: el modo en que ubica al sujeto y al cuerpo de la comunidad en relación a la letra que prohíbe a la vez que da cauce al deseo.

Este itinerario justificaría que la práctica de la escritura no se asocie con las nociones canónicas de cosmovisión artística, imaginación trascendental, expresión de una interioridad, sino fundamentalmente con la instauración política del mundo de los hombres. Es sólo por un tremendo ejercicio del poder que, desde la polifonía o la intesubjetividad ligada a la inscripción primordial de la cultura en el cuerpo humano, se lo arranca de su naturaleza biológica para instalarlo en una genealogía simbólica, y al mismo tiempo, instituirlo en una comunidad política. Escribir es dar cuenta de la lucha cuerpo a cuerpo de los géneros, de las clasificaciones, de las significaciones, de la categorización de los entes que delimitan, en la contingencia de estos combates por el poder, las fronteras entre lo exterior y lo interior, lo que les es propio y lo ajeno. Queremos rescatar algunos aspectos de la práctica de la escritura –la mayor parte de las veces implícitos–, en que se denotan sus efectos sobre la constitución del yo y del tú. Así delimitados los márgenes de la comunidad, la diferencia entre lo humano y lo inhumano por medio del cuerpo de la letra intentaremos develar las formas en que la *polis*, la *civis*, la civilización, la sociedad se han escrito a sí mismas para fijar sus propios bordes. Como Aristóteles señala en la *Física*, la causalidad en los seres libres se escribe como encuentro azaroso con lo real. En ese intento, siempre fallido, de expulsar lo extraño, se ha encontrado de modo fortuito con lo diferente de sí en su mismidad.

Capítulo 1

Una escritura del poder

Censurar es un verbo propio del poder. Es el supuesto de su ejercicio. Se trata de establecer cuáles son los límites de lo decible y lo indecible. La cuestión se traslada desde qué censurar, qué se permite y qué no se deja decir, discutir, escribir al tema del agente. Quiénes son los censores y quiénes los censurados. Organizar un Estado es decidir a quien se cede la voz y cuándo. Dado que el problema es mantener el orden social, los mecanismos de control prefijarán los espacios posibles de aparición. Así la educación y la enseñanza de la lengua constituirán la base de la formación de los ciudadanos. Platón lo pensó también así en la República, donde expresa³, por ejemplo, que si un poeta dramático intentara visitar el Estado Ideal, sería acompañado cortésmente a la frontera. En las Leyes se muestra un metódico código de prohibiciones. En esta antigua polémica entre la filosofía y la poesía, se trataría de un problema de límites, se libraría un combate para establecer cuáles son las fronteras que demarcan ambos campos⁴.

Además de la censura, el conflicto reside en saber quién obtiene y distribuye el don de la palabra, el goce de decir de lo que es, qué es, y de lo que no es, qué no es, como expresa Aristóteles, definiendo el concepto de verdad. Los poetas, aedas, sabios y profetas existieron mucho tiempo antes que los filósofos profesionales (si pudiéramos llamar así a los sofistas o aún al propio Platón) y estuvieron en contacto con el pueblo. Pero desde el siglo VI antes de Cristo, un todavía más pequeño círculo

³ Platón. *La República*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969, 398ª.

⁴ Heráclito alude a Hesíodo, a quien llama el maestro de casi todos los hombres, como a un rival. Kirk, Raven y otros. *Los filósofos presocráticos. Selección de textos*. Madrid, Gredos, 2003. Fragmento 57.

de hombres decidieron que eran ellos quienes, porque sabían la verdad, debían tener el poder. Precisamente los que habían logrado salir de la caverna platónica y contemplar las verdades. Impulsados por un afán pedagógico, estos primeros intelectuales percibieron que su papel no consistía en quedarse extasiados ante las formas eternas e inmutables, sino transmitir por la vía del lenguaje, con todas sus imperfecciones, la verdad a los esclavos que aún permanecen confundidos en el interior de la caverna. La discusión acerca del origen del lenguaje plantea este problema. Los sofistas, como representantes de una clase en ascenso, vendían un saber ligado con la retórica y la lógica que permitía el dominio del discurso en la plaza pública donde se debatían las cuestiones comunes a la *polis*. Y a partir de allí definieron un criterio de verdad, donde ésta se establecía de acuerdo a la posición del sujeto de la enunciación. Es decir, que comprendieron rápidamente que si valía la pena conocer las reglas de la lengua era para manejar las estrategias del discurso. Platón también comprende esto, pero ve los peligros de un saber instrumental que divulga lo que sólo deben conocer los mejores para conducir a los muchos. Estas posiciones se reflejan en la discusión sobre el origen convencional o divino del lenguaje⁵. La primera postura piensa el origen más bien como un pacto conversacional por el cual los individuos con expresos fines de comunicación establecieron nombres convencionalmente acordados entre ellos para delimitar los objetos, las relaciones, los entes. De ahí la variedad de las lenguas, la arbitrariedad de los nombres, la constante mutación. Lo que importa es que los sujetos hagan mundo con la lengua común, y no la referencia ontológica. Por el contrario, Platón, que desconfía del convencionalismo, busca, a través del mito del dios legislador de nombres, un modo de ligar indisolublemente el nombre con la cosa nominada. Así la verdad estaría presente desde el principio, y la exactitud del nombre estaría ligada a su correspondencia con el ente, y no a la eficacia de la comunicación intersubjetiva. El personaje de Sócrates se alía con Cratilo para derrotar al sofista Hermógenes, y en un segundo momento discute la hipótesis sobre el origen divino de la lengua de Heráclito subsumiendo el poder del legislador de nombres al dialéctico. No es posible evitar vestigios de convencionalismo en la lengua, es necesario que esa exactitud no

⁵ Cf. Platón, *Cratyle*. Paris, Belles Lettres, 1961.

caiga en arbitrariedad al igual que los acuerdos entre los hombres. Debe existir una razón para que se evoque a las cosas por un nombre y no por otro. De ahí que se justifique un *excursus* por etimologías inciertas que finalmente nos conducen a pensar la inevitabilidad de cierto convencionalismo que para Platón constituiría un elemento irracional del lenguaje. La contemplación directa de las *eidós* es la que elimina ese residuo de incertidumbre propio de la lengua con la que los hombres hablan. El lenguaje entonces tendría un valor político: es el instrumento que le permite al filósofo, que ya ha visto las verdades fuera de la caverna, retomar a ella para persuadir a los esclavos, aún a riesgo de su propia integridad física, de que lo que ven es mera apariencia, copia de la copia. Toda la concepción de la *Politeia* está ligada a un fuerte contenido educativo cuyo fundamento es el conocimiento de lo real de las cosas, que se daría por medio de la contemplación directa. Como únicamente algunos pocos hombres pueden alcanzar esa instancia, es necesario que el lenguaje, como sucedáneo de la visión de la *eidós*, describa persuadiendo a los hombres vulgares que ignoran la verdad. Esta pertenece a un ámbito que no es el de la lengua, sino el del ser. Los sofistas ubicarán, en cambio, a la verdad en el seno mismo del discurso, y por eso claramente, se darán cuenta de que la gramática es la ciencia del poder, ya que es en el espacio de las relaciones intersubjetivas, es ella quien nombra a algunos como sujetos y a otros como objetos, designa quién detenta el poder y quién obedece, qué atributo caracteriza a cada cosa y aún a quién ellas pertenecen. Platón lucha contra el relativismo derivado de tal convencionalismo, y es con la retórica socrática, que defiende una verdad absoluta trascendente respecto de los debates políticos y absoluta, más allá de los acuerdos de las mayorías. Sólo hay un amo, el que conoce la verdad, y a él deberían corresponderle el poder, ya que tiene el saber. Este germen de despotismo ilustrado es la preocupación que no abandona al aristocrático Platón y que lo vuelve acérrimo enemigo de un conjunto de profesionales de las artes de la palabra, que divulgan el conocimiento de la política sin fijarse en la cualidad moral del aprendiz, y cuestionando la legitimidad del amo. Porque ¿quién dudaría de que la verdad que él mismo esgrime es la auténtica si quisiera ganar una discusión? Sólo los sofistas poniendo al lenguaje en su máxima tensión se atreven a defender una tesis y su antítesis, comprendiendo que la verdad pertenece al tiempo, al espacio y al sujeto

que la enuncia. De aquí se derivan dos posiciones que serán reelaboradas en todas las teorías del lenguaje en tanto son también teorías de lo político, es decir definiciones del espacio público de aparición. Las que le dan un valor instrumental al lenguaje, segundo en relación con la visión directa, porque colocan a la verdad fuera de su ámbito, e insisten en el contenido referencial de la lengua. Y las que le otorgan un valor esencial: el de fundar momento a momento las palabras de la tribu, dando cuenta del valor cambiante de la significación. Los artistas son el claro ejemplo de esta última especie: usan la lengua para decir lo que quieren, y no lo que es. Usan a la lengua como ornato, se engolosinan con sus figuras y sienten placer creando ficciones. Son devotos del absurdo y la apariencia. Es el Amo, el dialéctico para Platón, quien debe detentar la hegemonía en el discurso, porque aún el legislador de nombres deriva su función de aquél que determina por qué razón cada cosa es llamada de un modo determinado. El problema de la lengua, entonces, no es meramente gnoseológico: se trata de ver quién posee la verdad y a quién se distribuye ese bien. Quién es el amo y cuáles sus atributos es lo que se juega en la discusión acerca del lugar de los poetas en Atenas, o las polémicas que tuvieron lugar entre Stalin y Bajtin en apariencia ligadas a la lingüística.

Luego de la revolución rusa del 17, se desarrollaron en el interior del campo marxista una serie de debates centrados en el espacio y función que le cabe al lenguaje como un instrumento de cambio social. Así se discutió si el lenguaje es una práctica privilegiada o no, si su origen es el trabajo como cualquiera de las otras prácticas sociales, si es el reflejo de la realidad material, si es inseparable de la conciencia, discusiones todas ellas derivadas de la lectura de fragmentos de *La Ideología Alemana* de Marx y de algunos escritos más específicos sobre la lengua de Engels. Michail Bajtin conocía la producción de De Saussure en Francia, aunque su propia obra, por motivos políticos, no había llegado a Occidente y recién fue difundida ampliamente a partir de los 60. En principio la posición de Bajtin y su círculo se opuso a la de Nicolás Marr quien contó con el apoyo oficial del régimen de Stalin. En los años 30, Marr sostenía la tesis de que el lenguaje es un fenómeno social e ideológico, que tiene carácter de clase y que forma parte de la superestructura. El lenguaje por lo tanto sería un instrumento de dominio causalmente determinado por la

lucha de clases. Todos los idiomas pueden reducirse a elementos mínimos, y las diferencias estarían vinculadas a las distintas fases del desarrollo. La pertenencia a una clase social determinada es la que produce las diferencias entre las lenguas, y no la nacionalidad, etnia o tribu. Bajtin, del que se sospecha que firmaba algunos artículos suyos con nombres de otros miembros de su grupo de estudio para evitar las persecuciones políticas, por el contrario, mantenía la idea de que en realidad todas las clases sociales utilizaban el mismo lenguaje y que la lucha se daba dentro del seno mismo de la lengua. Así ésta no estaría constituida por una única voz dominante, la hegemónica, sino que sería un suelo donde el combate por la significación estaría dado por la pluralidad de voces y de ideología que todos los signos portan y de la que los hablantes no son concientes por entero. La lengua no estaría estrictamente ni en la infra ni en la supraestructura, es decir que no sería determinante ni totalmente determinada. También la teoría de Pavlov a partir del concepto de reflejo condicionado tuvo gran preeminencia en este período para explicar al lenguaje como un derivado complejo de actividades neurológicas simples. Pero finalmente Stalin, que había apoyado a Marr contra Bajtin, terminó repudiando a ambos, con un artículo escrito en 1950. La intervención de Stalin en un tema tan puntual estuvo vinculada al debate sobre el idioma nacional. Argumentó allí que el lenguaje no puede tener lugar dentro de la dicotomía entre infra y superestructura, sino que se debe interpretar según el modelo de los instrumentos de trabajo; le da de este modo un valor instrumental. Establece que la riqueza de una lengua está ligada no a su vocabulario colorido, sino a la sintaxis por lo que clasifica a los idiomas en ricos y complejos, y pobres y elementales en correspondencia con el grado de desarrollo industrial alcanzado por cada sociedad. Stalin quería mantener la preeminencia de la gramática del ruso como forma misma de la conciencia de la cual los demás idiomas eslavos serían derivaciones. Y así justificar la hegemonía política y económica rusa también en el plano lingüístico para acabar con los elementos nacionalistas que se oponían a su predominio. Esto impidió el desarrollo de las investigaciones de Bajtin y su grupo e incluso lo condujo al destierro.

Política y escritura

La política como un saber hacer, como el conocimiento del profesional que conoce el bien, modelo que aparece por primera vez cuando Platón discute con los sofistas, implica la mimesis entre el lenguaje y la cosa. El supuesto de que existe un lenguaje que reproduce miméticamente la Idea, o la *eidos*, y un lenguaje que falsea esa relación es la razón por la cual se plantea la posibilidad de la exclusión de los poetas sostenida en la *Politeia*. La mentira socava el orden del poder, y Platón no quiere que sus *polites* sean confundidos por una lengua que tergiversa la verdad, que puede decir una cosa u otra indistintamente. De allí su paradójica relación con el lenguaje: desconfía de él como filósofo y lo ama como poeta. Para defender la poesía, tiene que surgir un amante de la letra que no sea poeta, como luego ocurre con Aristóteles. La desconfianza de Platón no alcanza del mismo modo a todas las artes: la música es políticamente ambigua, como sostendrá mucho más tarde Thomas Mann en el *Dr. Fausto*, pero no la poesía, porque está la palabra que hace explícito el límite de los entes.

A partir de la palabra verdadera o falsa, se puede establecer también los oficios falsos o verdaderos, y los sujetos que, jugados en el orden de la verdad y la falsedad, pueden permanecer o no en la polis. Otro rey que no era filósofo, pero se pretendió lingüista, Stalin, también arroja a algunos poetas de la *polis*: “aquellos que no narran con fidelidad los hechos”⁶, es decir los que distorsionan la lengua para hacer surgir espejismos, suponiendo a alguien por fuera de todo lenguaje que pudiera visualizar esa relación inmediata que no sufre los deslizamientos del sentido en una univocidad absoluta. Stalin comprendió que una política del lenguaje distribuye verdad y falsedad, como se reparten bienes entre los habitantes del reino.

Platón cree que el rey filósofo, a quien debería atribuírsele la suma del poder público, es quien sabe el nombre que corresponde a las cosas por naturaleza. Pero además, conoce la relación desigual con el *logos* –mucho más explicitada por Aristóteles– relación en la cual uno habla y otro escucha. En el ámbito de lo privado, la casa, *oikia*, allí donde los seres pertenecen a la naturaleza –esclavos, mujeres y

⁶ Holderlin. *Obra poética*.

niños– la relación con el amo, esposo o amo es de escucha, mientras que ese mismo ciudadano es quien conversa en pie de igualdad ante la ley –isonomía–, en el ámbito del espacio público político del *ágora*. Quien quiere ser escuchado, se da a sí mismo y al otro un lugar en el discurso. “A una mujer le sirve de joya el silencio. Pero eso no va con el hombre”⁷, dice Aristóteles y regula el funcionamiento de la lengua para conjurar su peligro: ese que anida en su relación ambigua con el poder. Porque descubrieron que el lenguaje, como instrumento de comunicación política, presupone una potencial identificación. Una pulsión mimética entre la palabra y la cosa, no dicha por ningún sujeto, sino establecida esencialmente en el orden de la correspondencia entre el estatuto lingüístico y el estatuto ontológico. La pulsión mimética nunca cerrada, y la aspiración a un significado completo, opera como propiedad de alguien (la palabra de Dios que hace existir a lo que es). Y en el orden humano es el amo es quien produce el deslizamiento del comportamiento descriptivo, mimético, al prescriptivo. No sólo enuncia lo que es, sino que dispone cómo debe decirse. Finalmente se pasa de una política del lenguaje a un lenguaje político que se articula en él como sintaxis. De allí que se pueda discriminar entre quienes pueden hablar en el orden privado y en el público. Lo que tanto Platón como Stalin⁸ conocen es que, desplegándose la distancia entre política y lenguaje, aparece el engaño, la mentira, el artificio de lo doble. Pero lo que también temen es que surja la contingencia, la pluralidad, lo posible, la verdad dicha a medias, el desvarío democrático

De allí el desprecio y a la vez el temor por la retórica. Por su origen espurio, no la búsqueda de la libertad sino la defensa de la propiedad (confrontar Capítulo II). O tal vez, como también plantea Barthes, por el tabú que pesa sobre el lenguaje. La retórica se centra sobre aquello que podría ser, lo que tal vez no sea. Exige un estatuto para lo contingente. ¿Cómo es posible, escándalo de la razón, una máquina de

⁷ Aristóteles *Política*. Madrid, Editorial Bibliográfica, 1967. Libro Primero, capítulo XIII, pag. 72.

⁸ Sin caer por esta comparación en la construcción de un Platón totalitario *avant la lettre* que resultaría ingenuo en el mejor de los casos. En todo caso, sí planteamos que quien piensa el poder piensa la lengua.

producir discursos, que no halle obstáculo en la verdad o falsedad de las premisas, que trate de puras combinaciones de figuras, que no se centre en lo universal, en lo inmutable, en lo verdadero en sí? La retórica plantea la contingencia, la posibilidad, por ella asoma el interés, no la verdad y el Bien, sino lo verosímil y lo conveniente.

Aunque Gorgias ya abre la relación de la retórica con las figuras, y una orientación pragmática en tanto establece (más allá de Corax con la retórica como *dispositio*) una dimensión vinculada a la estilística, quizá la defensa o el ataque se pueda centrar en esta polémica entre Sócrates y los sofistas que Platón escribe en el *Cratilo*. Al plantear el conocimiento como *anamnesis* y el uso como degradación, Platón se opone a Hermógenes que plantea el origen convencional y el uso como modo de introducir el cambio para facilitar la comunicación. La sofística establece al lenguaje como institución (y todas las instituciones como de lenguaje) y delimita un espacio que se amplía en la misma medida que el debate. El uso de las palabras establece el dominio de la función pragmática, pero también la inclusión del otro. Si el rey filósofo es el que contempla la verdad y la trasmite al vulgo capturado por el saber sensible, lo que los sofistas proponen es el uso de un sistema arbitrario que no puede alcanzar una verdad absoluta fuera de sí, y que lo utiliza deliberadamente como un instrumento de poder, porque carece de toda otra cuestión legitimante para su propia humanidad que no sea la de su palabra. La verdad como contemplación, que es la forma culminante, tanto en Platón como en Aristóteles, del conocimiento, no necesita de la *lexis*⁹.

⁹ En la *Politeia*, en el mito de la línea, Platón establece la existencia de una forma discursiva, la *dianoia*, como momento anterior de la *episteme*, a la *noesis* que es la intelección directa de la verdad, que no requiere de la *lexis*. Del mismo modo para Aristóteles, aun cuando hay un lugar para la sensibilidad y las formas diversas del lenguaje en la conformación de los conceptos universales, de todos modos, la verdad más alta tiene un estatuto ligado a la aprehensión intelectual, que no requiere de la discursividad. El lenguaje siempre será instrumento, y un instrumento imperfecto, frente a la intuición intelectual, el saber contemplativo, la *theoria* como contemplación de lo Uno.

Aristóteles planteó la indefinibilidad de lo individual. La especie ínfima es aquella que nos permite acercarnos lo más posible al individuo que se escapa irremediablemente en cuanto intentamos capturarlo por el concepto. Pero la ciencia es de los universales. Es necesario comenzar a pensar por las manos, por la sensibilidad, le discute Aristóteles a Platón, pero por supuesto todo aquello que puede transmitirse, enseñarse, se da por vía del lenguaje, y éste implica siempre la ausencia de la cosa. La

Para Platón¹⁰ se abren dos retóricas sobre las que enuncia un juicio moral. Esa retórica de los sofistas que se queda de lado de la *doxa*, se opone a la verdadera o dialéctica cuyo objeto es la verdad y que no deriva en una política sino en una psicagogia (formación de las almas por la palabra). Amparado en el mito del rey filósofo, Platón propone una *paideia* conducida por los dirigentes que han visto el Bien en sí, en oposición a los mercachifles que venden una *teckné* que permite conquistar demagógicamente el voto popular. Se dividen así los dos caminos: el que se abre hacia una ética del Bien, y el que plantea un arte de lo posible. Una gramática de las *eidos*, opuesta a una sintaxis de la potencialidad. La intervención del interlocutor es la del esclavo que sigue el razonamiento socrático desarrollando el teorema de Pitágoras. Platón quiere demostrar así que la verdad anida en el recuerdo y puede ser conducida mediante la ironía (pregunta) para dar a luz (mayéutica) la verdad (*aletheia*), mientras Nietzsche lee en la misma escena la voluntad del amo imponiendo lo Bueno (su conveniencia) a un esclavo sometido.

La retórica aristotélica es una retórica de las pasiones. En principio se la define como una *teckné*, en tanto pertenece a la *poiesis* y no a la *praxis*. Para Aristóteles el lenguaje no es un medio natural, sino algo artificial, creado como un instrumento para transmitir información. Y será valorado en tanto mayor sea su poder persuasivo.

Se nominan las pasiones, que la gramática clasifica, para conseguir una influencia sobre el destinatario. Es una retórica cuyo objetivo es convencer a la masa de lo verdadero. Incluso porque esa masa es incapaz de captarlo como tal. De modo que se debe presentar lo verdadero bajo la apariencia de lo verosímil para que la verdad se sepa.

Esta retórica ya no se piensa en los términos del saber aristocrático del rey filósofo de Platón, sumamente crítico de la democracia que ve en términos de

vocación griega igual se hace presente en la medida en que el objeto científico, que es al que Aristóteles intenta acotar, solo puede entenderse mediante la universalidad del concepto. Y aún cuando queda planteada la imposibilidad de retener las *ousias* primeras, en definitiva, Aristóteles abandona el problema, o lo considera demasiado obvio.

¹⁰ Cf. Platón que expone estas posiciones tanto en el *Gorgias* como en *Fedro*

demagogia, sino estableciendo una visión moderada, una ética del justo punto medio, basada en la *soprosyne*, que considera al régimen democrático como una posibilidad de racionalidad equilibrada en la organización del orden político.

Mientras que el humanismo de los sofistas los condena a un relativismo gnoseológico y ontológico a partir del convencionalismo lingüístico y su interesada y apasionada instrumentación de la retórica, y el platonismo lleva a un inmovilismo aristocrático (a la decepción expresada en la carta VII ante la imposibilidad de concretar el imperio de lo mejor) Aristóteles, devoto del sentido común, propondrá un dominio de la lengua que se base en la demostración rigurosa pero que se articule en una apariencia de razonabilidad. Si es verdadero puede construirse un razonamiento que lo muestre como tal, para que la mayoría pueda conocer el Bien. Aristóteles no cree que los muchos puedan llegar a adquirir el Saber por la vía más alta, entonces, la retórica ofrece un camino adecuado para reunir la apariencia con la esencia, y frenar el desvío de las pasiones desmesuradas (*hybris*).

Aristóteles descubre este drama de la lengua cuando habla del *zoon logon ejon* y del *zoon politikon*. Hanna Arendt advierte que cada vez que está en juego el lenguaje, la situación se hace política por definición, porque es precisamente la lengua –el griego para Aristóteles– la que hace del hombre un habitante de la *polis* y no un animal o un dios¹¹. De allí que también surja en Heidegger la preocupación por el tema de la poesía en la ciudad. Sin embargo, no arroja a los poetas fuera de ella, aunque sabe que se juega la vida misma de la *polis*: “El poeta nombra a los dioses, a todas las cosas, en lo que son. Este nombrar no consiste en que sólo se prevé un nombre a lo que es de antemano conocido, sino que el poeta, al decir la palabra esencial, nombra con esta denominación, por primera vez, al ente por lo que es y así es conocido como ente. La poesía es la instauración del ser con la palabra”¹². Lo que ocurre es que los artistas producen lo que no pueden explicar. Son poseídos por la locura sagrada, entienden intuitivamente cosas de la mayor importancia, y triunfan sin

¹¹ Cf. Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós, 1993. Especialmente Libro I.

¹² Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978. Pág. 132

pensamiento consciente¹³ y esto también constituye un peligro para Platón o Stalin, porque hablar con las palabras del común, en la lengua popular, descubrir, como hizo Bajtin, el carnaval en la cultura del pueblo en tanto núcleo semiótico, es atribuir un lugar específico a las lenguas nacionales, regionales, al cambio, a la particularidad... Es entonces, que Platón tratará, ya que el instrumento del lenguaje no puede ser eludido, de fijar las reglas que separen ficción de realidad, fruto de la identificación del realismo con el bien, y del mal con la ficción. Un teórico político es alguien que valora la estabilidad social, por lo tanto las cosas deben permanecer idénticas a sí mismas, con sus mismos nombres. El totalitarismo contemporáneo claramente ha comprendido que el amo es quien tiene el poder de significar: el conejo blanco le dice a Alicia que las rosas son del color que la reina describe y que las reglas del juego son las que ella define según su conveniencia. Mientras el aparato del Estado tiene como función mantener estables las estructuras sociales y darles un sentido que permite una economía de la significación unívoca el arte sucumbe a la multiplicidad, la apariencia y el punto de vista y hace de ese cambio imaginario su justificación lúdica. Georges Orwell, en su novela *1984*, ubica a su protagonista trabajando en el Ministerio de la Verdad, donde constantemente cambia los documentos en una escritura del pasado que siempre es reescritura para la justificación del presente. Podríamos decir entonces que en la *polis* griega o en el estado imaginario de Orwell los poetas serían arrojados porque jugarían con la dupla verdad falsedad, cuando sólo el Amo se puede arrogar semejante derecho, pero además negando que se trate de un juego para afirmar la necesidad ontológica de ese vínculo. Por eso Platón insiste reiteradamente en denunciar la poesía que nos engaña al presentar a los dioses en actitudes indignas o inmorales. No debemos permitir a Esquilo o a Homero¹⁴ que nos digan que un dios causó los sufrimientos de un mortal por celos, envidia o ira. Además, la noción de que los relatos que glorifican el mal hacen hombres malos es también familiar a la cultura moderna, ¿por qué si no prohibir a Sade? El arte puede hacer un daño psicológico acumulativo al acostumbrarnos al engaño como forma del placer y

¹³ Platón escribe "Las discusiones sobre poesía me recuerdan las borracheras de provincia" en el *Protágoras* 347,c.

¹⁴ Cf. Platón, *República*, o.c. Libro III, Capítulo X.

vivifica las emociones más bajas del alma. Cuando Platón unifica el bien en uno solo, inmutable y eterno, también plantea la unidad de la praxis, vinculada al conocimiento de ese bien único. Es esta vía la que lo lleva a identificar política y ética, y a definir al arte como bueno exclusivamente cuando sirve a ese bien¹⁵, pero a costa de abolir al sujeto, si se lo piensa como un punto de vista sobre el mundo imposibilitado de la visión total.

La escritura del dios

Sócrates afirma¹⁶ que la buena escritura, el buen ritmo y el buen diseño dependen del buen carácter. Dado que el arte es pura *mimesis*, imitación, debe imitar lo bueno y no lo malo. Pero sobre la escritura cae entonces una doble sanción, fija el sentido de la apariencia, es copia de la copia, así como la imagen icónica de los cuadros, es copia de la copia sensible de las *eidos* eternas. El mal se asocia así a la *mimesis*, que es duplicación innecesaria. Y doblemente cuando se trata de la escritura.

El ámbito de la ficción está asociado a la forma más baja e irracional del conocimiento: la *eikasía*¹⁷. Un estado de ilusión dominado por imágenes que exaltan los sentidos. El arte acepta las apariencias en lugar de cuestionarlas. Es un juego donde lo múltiple y divertido y variado se pone a lo uno apacible e idéntico a sí. El poeta platónico es alguien que escribe únicamente si está fuera de sí, sus sentidos. El genio poético esta bajo el manto de la manía, la locura, la intuición proveniente de la inspiración divina.

En *Las leyes*, donde se organiza una sociedad a través de un aparato legal férreo, hay usos didácticos del arte y deben ser santificados la música y el canto presentes también en el teatro para que alienten la calma. El ciudadano más importante es el Ministro de Educación que regula la frontera entre apariencia y

¹⁵ También para Tolstoi el arte es bueno en la medida en que sirve para aliviar el dolor, o como expresa de otro modo, ¿cuál sería utilidad de la escritura si no puede evitar el dolor de un niño?

¹⁶ Platón, *República*, o.c. 400 y ss.

¹⁷ Platón, *República*, o.c. Cf. Mito de la línea.

realidad. La población será obligada a cantar¹⁸. El paradigma del escritor se descubre en este texto platónico.

Platón desconfía especialmente del teatro, porque suele ser la morada de la vulgaridad. Pero pensándolo con Hannah Arendt, podríamos notar su carácter ligado a la acción dramática, que le da un sentido eminentemente político, que Platón no ignoraba¹⁹. En el *Filebo*²⁰ el asistente al teatro experimenta emociones impuras, y se deleita en lo ridículo, y en *Leyes*²¹ la diversión del teatro se compara con la tolerancia de un hombre hacia los hábitos de la gente malvada. La virtud no es cómica²². Las palabras conducen a acciones y no debemos brutalizar nuestras mentes injuriando y burlándonos de otras personas. Toda burla es grotesca porque es falsa. La pregunta con la que el Estado debe interpelar a los *polites* es “de qué es correcto que me ría aún en mis pensamientos privados”. Peligroso papel político jugado por el teatro. Platón lo tolera pero expresa su preferencia por una vida simple y moderada desprovista del riesgo de una teatocracia²³. Las mejores *tecknai* son las que nos mantienen cerca de la naturaleza. La figuración estaría prohibida y develaría la mentira del arte complicado. La osadía de un escritor consiste en dejar algo fijado que desconoce y que puede ser dicho de un modo u de otro, sin que se evalúe la diferencia. El artista no sabe lo que hace en su escritura, no puede medir las consecuencias de su acción, lo que puede desencadenar en los que lo leen. Claro que tampoco ningún sujeto puede medir esas implicancias. Platón permite entrar al arte pero sólo bajo la mirada del censor. El alma, el estado y el cosmos son totalidades orgánicas y no pueden ser violadas por la ignorancia. El verdadero arte es impuro, incluso los placeres de la literatura.

¹⁸ Platón, Paris, Les Belles Letres, 4 ed. 1949, *Leyes* 765. 783. 659 y 660

¹⁹ *Edipo* como una tragedia del poder en la lectura de Foucault, *Antígona* planteando la oposición de la familia al Estado en la de Hegel, *Ricardo III* como una tragedia de la soberanía son algunos de los ejemplos más trabajados.

²⁰ Platón, o.c. *Filebo*, 48.

²¹ Platón, o.c. *Leyes*, 656.

²² *Ibidem*, 816 c.

²³ *Ibidem*, 701.

En el *Fedro*, Platón manifiesta que sólo algunas escrituras son arte y que muchas personas dudan antes de dejar tras ellas discursos escritos por miedo a que se los llame sofistas²⁴. Sócrates explora la conveniencia de la escritura por medio de un mito. Teut (Tioht, alias Hermes también en Filebo), inventa el número, la aritmética, la geometría, la astronomía, el juego de damas y los dados: “He aquí, ¡oh rey!, una enseñanza llamada escritura, que hará más sabios y memoriosos a los egipcios”. Dios está siempre haciendo geometría pero no puede escribir. La escritura es un sustituto inferior a la memoria y la comprensión viva. Sólo valen las palabras escritas en el alma cuando el individuo es capaz de aprender la verdad y el bien. Pero la escritura arruina la relación directa con la verdad, porque los hombres tienden a pensar que la sabiduría reside en lo escrito, cuando está en la mente. Al igual que un cuadro dice siempre lo mismo, pero no sirve para explicar. Es un modo de retirarse de la verdad y de la realidad, porque la verdad sólo existe en la conciencia inmediata, como dialéctica viva. Ya el lenguaje es un obstáculo para la consecución de la verdad. La escritura puede ser una especie de mentira, como lo puede llegar a ser el arte en su frivolidad. Es difícil olvidar la verdad si ha sido comprendida²⁵. Tanto Kierkegaard como Wittgenstein, en la línea de Platón, despotrican contra los sistemas, las jergas y todo aquello que impida una relación directa con la verdad. Pero Kierkegaard no reniega de la escritura sino que habla más bien de un devenir escritor, la escritura no es garantía, precisamente porque traza los rasgos de la incertidumbre, del itinerario hacia algo inenarrable (Cf. capítulo 3).

La crítica a la escritura es una crítica moral, porque el pensamiento es habla interna y no necesita exterioridad ni materialidad alguna. Pero la verdad se encuentra en el discurso y no en las visiones. Si la falsedad es posible, existe un arte de la decepción. La escritura y el arte mimético consisten en introducir símbolos adicionales o cuasi *logoi* discursivos. La escritura es un *farmacon*, que mata y cura a la vez. El arte deshace la labor filosófica fundiendo deliberadamente el conocimiento directo con el conocimiento por descripción. El objeto de arte es un todo falso. El Dios del *Fedro* condena la escritura porque interpone un medio que no habla entre el

²⁴ Platón, o.c. *Fedro*, 257.

²⁵ Confrontar Platón, o.c. *Carta VII*.

conocedor y lo conocido. El arte resulta así un enemigo de la dialéctica. Especialmente la escritura y la pintura que introducen una notación distanciadora adicional y la fijan en su lugar. Crean una barrera de imágenes que subyugan la mente, rigidizando el tema de la obra. El *logos* enmudece frente a la inefable verdad, pero el objeto de arte queda apresado en su imagen narcisística y olvida a la verdad, en su intento de permanencia indestructible. Al complacernos con la apariencia, la forma se vuelve enemiga del conocimiento. El arte ofrece una inmortalidad espuria sin valor porque no puede prescindir de la materia. Platón percibe que la fisura entre cosas y nombres es real y teme que el dominio de la lengua se convierta en magia. Porque tanto el filósofo como el artista tienen el deseo de convertirse en demiurgos y reorganizar el caos de acuerdo con su propio proyecto. Y recordemos que teorizar es precisamente contemplar un conjunto de en sí eternos, no de producir un cambio en lo real. El arte materializa instintivamente a Dios y a la vida religiosa. Kierkegaard usó deliberadamente al arte como un arma antiteórica destructiva para promover una relación más directa con la verdad y para impedir la relajación dogmática de la tensión que produce una teología dura.

La hostilidad por motivos políticos a un arte libre, que Platón comparte con dictadores modernos, es separable de su crítica a un arte que es excluido de la vida religiosa porque presenta muchas veces lo bueno como absurdo. Motivo por el que en *El Nombre de la Rosa*²⁶ el problema fundamental es esconder la Comedia de Aristóteles, o negar que Cristo haya reído alguna vez, para no santificar un acto que pone al mismo nivel el temor y la burla. El arte bueno, pensado como fuerza simbólica y no como afirmación, suministra una imagen conmovedora de un valor trascendente puro, un bien más alto estable, visible y duradero, la forma en el arte, igual que en la filosofía, tiene el propósito de comunicar y revelar. Y la magia en su forma no regenerada de adulteración de la real para consumo privado, es la ruina del arte así como de la filosofía. El buen artista nos ayuda a ver el lugar de la necesidad en la vida humana, qué es lo que se debe soportar, qué hacer y deshacer y a purificar nuestra imaginación hasta contemplar el mundo real, incluyendo lo terrible y lo absurdo. Platón dice, en la Carta VII, que un hombre sensato confía en sus palabras y

²⁶ Eco, Umberto, *El nombre de la rosa*, Buenos Aires, Lumen/De la Flor, 1985.

que los pensamientos son mejores que los escritos. Pero el uso diestro de las palabras es un elevado instrumento de pensamiento y en definitiva, un modo de ser..

La escritura toma entonces ese carácter paradójico: por un lado fija la ley y establece conexiones entre el plano del ser y el de la palabra, por otro, excede a los propios sujetos, porque en su materialidad no se apoya en una conciencia segura de sí. De este modo, la escritura se vuelve irremediabilmente política: aparece en un espacio de exterioridad y obliga a salir de la conciencia informe para, bajo la forma de la lengua y de sus rasgos, confrontarse con la afirmación simultánea de diversas conciencias –incluso diversas conciencias en el propio individuo, recurso que los sofistas explotan descubriendo la polifonía en la defensa sucesiva de tesis y antítesis. Así la escritura de la ley que por una parte es garantía de la isonomía, es decir de la igualdad política, también vuelve discutible la hegemonía al hacer pública la palabra. De este modo, obliga a la comunidad a construir su vida moral en la reunión de valores múltiples en un sistema cuya unidad produce ella misma y no la visión esotérica, secreta y jerárquica del rey filósofo. Finalmente, lo que se juega en la crítica a la escritura como copia de la copia es el carácter que Platón le atribuye de ser el producto de la labor siempre parcial y engañosa de una palabra que surge del cuerpo a la que se debe someter necesariamente al Ideal.

Capítulo 2

Retórica o de la polifonía política

La filosofía nació junto con la democracia cuando se organizaron las primeras *polis* en la antigua Grecia hacia los siglos VIII y VII a.C. El fin de un tipo de poder ligado a las monarquías divinas, donde la legalidad se instituye desde una instancia secreta y jerárquica, da lugar a una serie de transformaciones que originan otra clase de institución política: la democracia. La preeminencia de la palabra como factor de poder, y el hecho de que esa palabra se legitimara únicamente en tanto se hiciese asequible y común a todos los ciudadanos, permitió estructurar una instancia política hasta entonces desconocida: la que iguala a todos los ciudadanos ante la ley escrita. Así se discriminaron por primera vez dos esferas: la de lo público y la de lo privado. Se pensó el límite entre el dominio que permitía el ejercicio de la libertad, como capacidad de decidir sobre los asuntos comunes, y el de lo privado como lo correspondiente a la administración familiar y doméstica.

De un lado, se articuló la vida pública con la libertad, del otro, la esfera de las necesidades naturales. Pero lo propiamente humano quedó determinado por esa capacidad de discurrir, convencer y ser persuadido, hacer uso del lenguaje para que los hombres se desplegaran constituyendo un mundo. Así nació la filosofía que no es más que otro modo de nombrar la experiencia de la libertad política en la democracia griega.

Si la palabra se legitima como instrumento de poder, en oposición a la fuerza brutal, entonces se constituye como la clave para manejar el estado. Formular el discurso en la *ecclesia* es ampliar el espacio público, en oposición al sometimiento del súbdito en las teocracias orientales. La modelación de ese libre ámbito corre por cuenta de la retórica. No se trata de las palabras ligadas a las fórmulas de los rituales

religiosos o la santidad de la palabra del rey, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación que instauro el sujeto de la enunciación, entendido como el yo y el tú del diálogo.

El arte de persuadir

Peitho es el nombre de una divinidad griega, la que encarna a la fuerza de persuasión. Implica la consideración de un público que escucha, y de un contrincante que contrargumenta. El espacio público se instituye merced a este arte oratorio; la forma que adquiere históricamente la subjetivación es la de un ciudadano en tanto lugar de encuentro de demostraciones antitéticas. Política y *logos* se implican mutuamente ya que la política es el arte de construir consenso para mantener el poder. La retórica y la sofística articulan el discurso como instrumento, en los tribunales y en la asamblea. Esto da pie para en que, en función de las técnicas de persuasión, Aristóteles pueda separar una lógica de lo verosímil de una lógica de lo verdadero. Pero la publicidad de esta palabra es lo que la hace más notoria. Ella vale justamente porque sale del secreto, porque se constituye en lo público como práctica del discurso que instauro un límite entre lo que se hace a la luz del día, en los espacios comunes, y la actividad secreta, propia del dominio de lo privado. Público, como espacio de lo común y de la libertad, privado, como repliegue a las necesidades de la vida natural. El que surge, desde la naturalidad y materialidad del mundo familiar, se constituye en ciudadano en la medida en que es capaz de utilizar la palabra como vehículo de discusión. Democratizar y divulgar conforman una misma noción. De ahí que, en adelante, se plantee el problema de la enseñanza. La imposición de una argumentación es de orden dialéctico y no está ligada al prestigio personal o religioso. Retórica significa, desde esta perspectiva, también la secularización de la conciencia, además de la aparición de una esfera pública laica separada del orden sacro.

La retórica se liga entonces, desde su origen tribunalicio, como defensora de la propiedad, a los litigios, pero también a la ley y la escritura. El derecho no es el

decir del *anax* o *basileus* sino una legalidad escrita que garantiza el principio de isonomía de los ciudadanos. Ley escrita que se sustrae a la autoridad privada y se transforma en bien común y que sólo así se convierte en verdadera, precisamente porque es discutida y consensuada, producto de las fuerzas en pugna que han logrado persuadir a otras. La retórica es el campo sublimado de la lucha de fuerzas transformada en palabras. Porque no hay sometimiento, es decir fuerza ciega de la violencia ejercida sobre los cuerpos, se inicia la retórica, otro modo de la *dynamis*, pero esta vez por la vía de los juegos del lenguaje. Instituyendo la ley, que es común pero a la vez superior a todos. Así, el prestigio de la palabra supone a la vez el desarrollo de la práctica pública de la escritura.

El nacimiento de la retórica

La retórica nació ligada a los tribunales en función de la defensa de la propiedad. Hacia el año 485, dos tiranos sicilianos, cuenta Barthes²⁷, decretaron deportaciones y expropiaciones para poblar Siracusa y ceder terrenos a personajes del ejército. Pero, al ser expulsados, sobrevinieron una serie de problemas por la readjudicación de las tierras. De ahí que surgieran litigios para establecer la legitimidad de los reclamos. Frente a jurados populares, era necesario defender una posición y contraargumentar en rechazo de otras. Los primeros profesores habrían sido Empédocles de Agrigento, Corax (el primer sofista que se hizo pagar las lecciones) y Tisias. Luego, sirvió fundamentalmente para establecer las demandas de los comerciantes, tanto siracusanos como atenienses, y ya forma parte del hacer de Atenas desde la mitad del siglo V.

El nacimiento de la retórica como disciplina específica es el primer testimonio, en la tradición occidental, de una reflexión sobre el lenguaje. Pero una reflexión que se origina en la valorización del papel de la palabra. Cierta leyenda habla de que en el siglo V antes de nuestra era, en Sicilia, Hierón, tirano de Siracusa, había extremado su crueldad hasta el refinamiento de prohibir a sus súbditos el uso de

²⁷ Cf. Barthes, Roland. *Investigaciones Retóricas I*. Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1982.

la palabra. Como contrapartida habría surgido el arte retórico. Un saber que surge como reivindicación política. Por eso, el lenguaje se estudia no como lengua sino como discurso. En las democracias la elocuencia llega a ser un arma necesaria. Es necesario enseñar o aprender a hablar. Tiene fundamentalmente una intención pragmática: convencer al interlocutor de la legitimidad de nuestro decir. Evidentemente es al nivel del conflicto social donde nació la retórica. Donde pudo establecerse un más allá de la muerte, o de la simple imposición de las fuerzas de hecho. Y fundamentalmente donde dos contrincantes se enfrentan ante un público. Se intenta persuadir a ese otro de la legalidad de las argumentaciones. Y la atención se fija en la calidad de los razonamientos argumentativos de los contrincantes. La reflexión sobre el lenguaje está ligada originariamente “a una reivindicación de la propiedad”²⁸.

Sin embargo rápidamente se transforma en una *techné*, conjunto de reglas para persuadir, independientemente del valor de verdad de las proposiciones; en una enseñanza, que se articula en las instituciones, y establece la dupla maestro-discípulo; en una ciencia, en la medida en que delimita un objeto, clasifica figuras y determina operaciones; en una práctica social en tanto existe una clase que se define por el saber hacer uso de la palabra, y por eso accede al poder. Y en una moral ya que, facilitando las reglas del bien decir, concluye en una normativa que define desvíos respecto del canon. Ese canon termina formando parte del cuerpo de la moralidad, y los desvíos de la palabra se constituyen en vicios del hacer o del sentir. Lo que se aparta de la norma es la pasión y la retórica se transformará así en el arte de dominar las pasiones a través del conocimiento de las técnicas del discurso.

Retórica como práctica política

La retórica se enmarca en una teoría de la acción, en tanto decir es hacer. El acto de habla opera una transformación. Mediante el dominio de la voz, se intenta lograr un efecto en el destinatario. Es una *techné* destinada a producir efectos sobre ese

²⁸ *Ibidem*, pag. 13.

público, con el cual se debe construir un espacio común de intercambio. La validez de la retórica está vinculada precisamente a su posibilidad de tener efectos sobre lo real.

Para eso el sofista construye una imagen totalizadora del mundo. En ese sentido los procesos de figuración extienden el sentido y deben plantear una serie de lugares comunes entre el enunciatario, a quien se intenta persuadir, y el enunciador.

Así la máquina de construir discursos deviene en una política de transformación de las pasiones y el pensamiento. La retórica da por sentado que la construcción de la palabra no tiene sentido si no es en función de manipular al otro. Y, en sus orígenes, piensa la verdad en términos de acuerdo y convención. De ahí la desconfianza que genera. Supone lo que se debería negar (reprimir), desde la perspectiva platónica: que toda definición implica la posición de un amo, como dirá Nietzsche más tarde. De ahí que el lenguaje, sea saber, querer y poder. Claro que la retórica es manipulación ejecutada según procedimientos artísticos. Pero tales recursos tienen como finalidad una política de la comunicación. Pero la retórica, al menos en su origen, y por eso el encono platónico, cuando modela la imagen del mundo, instala la pretensión de que no hay nada fuera del ordenamiento discursivo. Ordenar lo amorfo, instaurar sentido implica entonces no sólo constituir un conjunto o una imagen sino poner en acto el mundo por medio de la palabra. Sócrates, escandalizado, jerarquizará un ser que puede ser intuido sin palabras. Y un lenguaje que sólo es válido si se considera instrumento, siempre fallido, débil frente a la pura *theoria* como contemplación. Los tropos no son únicamente figuras del lenguaje sino formas del mundo. Los sofistas, al plantear la convencionalidad del lenguaje, instituyen la trama contingente de lo real. Y esa es la oposición al Platón de la inmutabilidad que se horroriza ante semejante hipertrofia del lenguaje.

La antigua retórica, en tanto institución que normaba conductas, establecía relaciones sociales al pensarse a sí misma como preceptiva general de la vida ciudadana. Este paralelismo entre vida, pensamiento y habla lleva a una concepción donde se prioriza lo retórico como arte de hablar en tanto aparición en el espacio público. Lo que Hannah Arendt llama poder: Pasaje de la pura potencialidad al poder ser por medio de la palabra. No se trata entonces de la recapitulación de técnicas o figuras sino de la posibilidad de ser en el mundo y de ser para los otros.

La retórica como filosofía de la acción avanza sobre un mundo que se va constituyendo a su paso por la vía de las figuras. Metáfora en el sentido que utiliza Ricoeur. Avance de lo conocido sobre lo desconocido, desplazamiento semántico. Según Ricoeur la retórica muere cuando pierde su carácter político. Es decir cuando se reduce a una de sus partes, a la teoría de los tropos y pierde el *nexus* con la filosofía a través de la dialéctica. Ya Aristóteles comienza a racionalizar la retórica. Pero su origen es el uso de la palabra pública en tanto elocuencia. Y la elocuencia es republicana. La retórica es una *techné* que volvía al discurso consciente de sí y que nace como un arma en el *agora* y muere como taxonomía de las figuras. Tal vez todo el largo imperio de la retórica, al decir de Barthes, no sea más que una prologada lucha por sobrevivir frente a los intentos de hacer desaparecer la peligrosidad del lenguaje.

La voz se asocia al espacio que crea. Acabar con la retórica implica de algún modo terminar con esa voz, anular su existencia pública. El *agora* griega crea el espacio de la libertad política, y el que no participa de él forma parte de la naturaleza (las mujeres, los esclavos, los niños). El ciudadano libre tiene la prerrogativa de la voz. En la cultura clásica los héroes saben hablar. La voz como presencia es orden y por eso garantía sino de la verdad al menos de su posibilidad de emergencia.

¿Razón o emoción? El ámbito retórico

En la mayor parte de nuestras relaciones de comunicación, las distintas funciones del lenguaje, tienden a realizar un mensaje persuasivo. Este tipo de razonamiento ha sido codificado durante siglos por las retóricas. En la antigüedad clásica se admitía el razonamiento apodíctico, luego el dialéctico que argumentaba sobre premisas probables. Y en último término, venía el razonamiento retórico que al igual que el dialéctico partía de premisas probables y llegaba a conclusiones no apodícticas basadas en el entimema, que no sólo quería obtener un asentimiento racional, sino también emotivo, para seducir al oyente. Hoy la apodicticidad está perdida y sólo se le reconoce a algunos sistemas lógico-formales cerrados sobre sí

mismos. Y, según Perelman, todos los razonamientos serían retóricos. Desde que la Razón absoluta ha eclipsado, en términos nietzscheanos Dios ha muerto, es inútil sostener la verdad como correspondencia en el plano terminológico, lógico y ontológico, como lo quería Aristóteles. Reducir a retórica la filosofía y otras formas argumentales es una conquista que viene introducida por la razón instrumental. Pero, como plantea Horkheimer²⁹, si bien el totalitarismo de los sistemas filosóficos o de las religiones ha caído y con eso nos hemos evitado las formas de la inquisición y del idealismo como furia, como contrapartida, la razón instrumental evalúa la razonabilidad solo en términos de éxito. Si los medios están lógicamente concatenados para conseguir el fin (que en sí mismo es irracional, o cuya racionalidad no puede evaluarse porque está fuera de discusión) únicamente queda la retórica como un razonamiento de lo verosímil en tanto la verdad entera (la verdad redonda de Parménides) es imposible de ser dicha en su plenitud.

En este sentido, la desesperación de Sócrates frente a Cratilo (Cf. cap. 1) adquiere legitimidad. La razón instrumental no plantearía un pluralismo o un relativismo gnoseológico sino el convencimiento de que la verdad no importa, no es un punto de referencia para el discurso. Es diferente, entonces, un relativismo como opuesto a una verdad triunfante y sustancializada que se identifica con el poder, y un instrumentalismo que deniega la importancia del tema de la verdad. Frente a este avance del desierto, como describe Nietzsche, ¿para qué hablar? Solo queda del lenguaje su ornato.

Pero el orador clásico buscaba los efectos patéticos como confirmación del *ethos*. En definitiva toda teatralización implica la construcción de un espacio con la voz. El entramado de un cuerpo, el cuerpo político. La retórica se funda en el contrato (social-discursivo) tal como lo llama la semiótica. E implica además el pasaje de lo natural a lo artificial, de la naturaleza a la cultura, del mero orden social (que como plantea Aristóteles no nos diferencia de los animales) al político que nos constituye como seres libres. Frente a una tropología, la retórica nació como ética y política. Arte del control de las pasiones en función de una discursividad racional.

²⁹ Horkheimer, Max. *Critica de la razón instrumental*, Madrid, Taurus, 1969.

Si bien la desaparición de la retórica se debió al ímpetu final del espíritu romántico, con su concepción de la poesía como actividad irracional e incognoscible de un genio solitario que proclamaba la inutilidad de toda regla, también es cierto que la retórica ya estaba debilitada por el historicismo. Las lingüísticas comparatistas del siglo XIX con su búsqueda del indoeuropeo como madre de las lenguas, su explicación fundamentalmente genética de las mutaciones de las palabras, el intento de determinar un espíritu de la lengua que se correspondiera con el espíritu de cada pueblo se distancia de la sincronidad y la tendencia clasificatoria de la retórica. Así la *techné retoriké* se diluye en el interés por las figuras y se convierte en estilística, lingüística y últimamente análisis del discurso.

El romanticismo da el tiro de gracia a la retórica cuando lleva la verdad a habitar en el silencio de la vida privada. Une la elocuencia a las expresiones de una intimidad asocial. La verdad es un hecho interior y no público. Así la retórica se silencia y la torpeza en el hablar puede esconder una interioridad rica. Algo imposible para un clásico.

Si la palabra es escuchada desde el silencio se acaba la práctica política, la verdad es expresión de una interioridad que no puede ser puesta en tela de juicio. No hay que persuadir sino que es posible expresar. Repliegue a una interioridad que deja fuera el orden mundano. Renuncia a la política. Podríamos pensar con Hannah Arendt si esa muerte ha sido natural o nace de la anulación de los espacios públicos, la desaparición del poder propia de las sociedades contemporáneas. En definitiva, un totalitarismo que impone el orden basado en el silencio que anula la liturgia de la voz, excepto la del líder que todo lo invade. Los *topoi* son lugares, desde los cuales el sujeto de la enunciación abreva en el tesoro de la lengua para volverse visible en el texto del enunciado. El fin de la retórica es al menos el debilitamiento de los espacios de aparición. La evanescencia del sentido de lo político.

El surgimiento de la opinión pública

La expansión de la esfera pública se vincula con los tiempos de emancipación de los sujetos o sectores sociales que permanecían antes en la opacidad del espacio privado. A partir de la modernidad, la posibilidad de los individuos de pasar a esa esfera de visibilidad, está relacionada con la emergencia del orden burgués (la necesidad propia del capitalismo de aumentar la fuerza de trabajo, que implicó la incorporación de la mano de obra asalariada de la mujer y el niño).

De ahí que empiece, bajo la luz de la Razón Ilustrada, a caracterizarse la noción de opinión pública y a establecerse sus puntos de contacto con la idea de pueblo y con los individuos capaces de asumir su representación.

El establecimiento de un término tan vago como fue en principio el de opinión pública implicó la discusión sobre las vinculaciones entre el poder estatal y nuevos grupos sociales que constituyeron por primera vez una esfera pública desligada del poder institucional.

Recién en el siglo XVII fue construida la noción de opinión pública, concomitantemente con la aparición de una esfera pública política o burguesa. Políticamente, define un espacio de discusión y de crítica sustraído a la influencia del Estado y a la vez surge, desde el punto de vista sociológico, una clase distinta de la corte y del pueblo, que se ve reflejada en esa opinión: la burguesía.

Esta esfera pública política, surgida de la esfera pública literaria (salones, cafés, periódicos) se define como el espacio en el que las personas privadas hacen un uso público de su razón. Así las personas privadas se reúnen en un público. Que en principio quedará definido como un conjunto social no institucionalizado y civil fundado por el intercambio de mercaderías y de trabajo, más tarde también espacio crítico respecto del Estado con cuyos intereses no coincide.

El repliegue hacia el ámbito privado no sólo implica el retraimiento del individuo en la convivencia (conyugal, familiar, amistosa, mundana, erudita) sino también la sustracción a la vigilancia estatal. El particular se opone a lo público en que no participa del ejercicio del poder y porque conforma espacios que no están bajo la dominación del príncipe. Así lo público burgués se instituye cuando hay

comunicación de personas privadas de poder y liberadas de la sujeción al Estado. El nuevo público es homogéneo, sin diferenciación, unificado.

El uso crítico de la razón no está limitado como en la duda metódica. Descartes inicia el movimiento de la modernidad, estatuyendo un método, el de la duda que sólo se extiende al campo teórico, no al religioso ni al moral. Se suprime la separación instituida por Descartes entre las creencias y la obediencia obligadas, y las opiniones que legítimamente pueden ser cuestionadas. La razón abarca el campo teórico y el campo práctico. Desaparece el “resto”: ningún pensamiento o acción puede ser dejado aparte y sustraído al juicio crítico. Todo discurso entra en el campo de la demostración. Todo hecho de lenguaje tiene que demostrar su veracidad. La duda cartesiana, en su origen teórica, se vuelve práctica.

Sin embargo, la publicidad, que quita a las autoridades tradicionales el monopolio de la evaluación de las producciones artísticas, es a la vez una ampliación y una exclusión. Por un lado, se crea una comunidad crítica que incluye a los privados, pero por otro excluye a los que carecen de bienes y cultura. No todos poseen el uso público que las personas privadas hacen del razonamiento. El bien decir es nuevamente un bien “propio” que debe ser adquirido mediante la educación. La propiedad del lenguaje consolida a la gramática como ciencia del poder.

Este proceso de exclusión originará una discusión importantísima en la filosofía política: el problema de la representación. ¿Pueden los individuos hablar en todos los casos por sí mismos, o en algunos requieren de ciertos tutores o guías que, por el hecho de ser más ilustrados, o idóneos en el uso del discurso, puedan representar legítimamente sus intereses? Así todo discurso político desarrolla una teoría de la representación.

El proceso de exclusión sigue siendo el centro de los debates desde el siglo XVIII hasta en las modernas democracias de masas. Porque el pueblo es incapaz “literariamente”, y la razón universal parece no tener límites en su objeto, pero sí en sus sujetos o portavoces. Del lado de lo privado, quedan entonces los privados de razón, y para acceder a lo público deberán ir acompañados por un representante-tutor idóneo.

La razón en sus usos: público y privado

Pero la concepción de la Ilustración irá por otro camino. Opinión pública y razón se articularán de tal modo que se opondrán al concepto de tradición. El prototipo de esta postura, que prosperará, es la kantiana.

Para saber cómo incluirse en el mundo de la convivencia política, la esfera pública burguesa, se deben definir los límites y alcances de la razón. Es decir establecer las normas racionales y *a priori*, independientes de la experiencia, que puedan permitir la construcción del espacio de intercambio político. En términos de Hannah Arendt, debemos dar cuenta de la manera en que constituye un mundo. Ese mundo humano para Kant está formado por aquellos que tienen el valor de usar su propia razón. Es decir, los ilustrados.

“La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.”³⁰

Ese lema, según Kant, es difícil de llevar adelante para un hombre solo, porque la pereza se ha vuelto una especie de naturaleza segunda; en cambio, para el público no es así.

“Pero ya es más fácil que el público se ilustre por sí mismo y hasta, si se le deja en libertad, casi inevitable.”³¹

Esa confianza en el crecimiento por sí misma de la razón es un típico producto de la Ilustración. Creencia en un valor que opera en la historia y en el progreso como disposición exigible desde la estructura racional. Una razón que exige de lo real su perfeccionamiento hacia lo mejor, aun cuando no pueda garantizarlo. Este plan de la

³⁰ Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pag. 25.

³¹ Kant, I., *Ibidem*, pag. 25.

Naturaleza (anticipo de la astucia de la razón hegeliana) es el único que puede sustentar esta creencia, y no la actitud individual de los hombres.

Siempre, según Kant, se encontrarán, por un lado, algunos individuos que se liberen de la tutela y, por otro, el público que poco a poco llegará también a ilustrarse, en el sentido de volverse dignos de ser libres y hacer uso público de la razón. En este contexto, Kant definirá la diferencia entre ambos usos de la razón.

“Entiendo por uso público aquel que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo en que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de funcionario.”³²

Con estas definiciones, Kant plantea que el uso público le debe estar permitido a todo el mundo porque gracias a él adviene el progreso de la Ilustración, mientras que el uso privado puede limitarse tanto como se crea necesario, dado que no se retrasará el adelanto de la razón.

Según el uso privado, la principal consigna es la de obediencia (“Razonad, pero obedeced”) dada la función en el aparato administrativo o en el puesto que el individuo desempeñe. El límite está dado por la responsabilidad civil, es decir, por la perdurabilidad del interés común que está en juego. Lo social como instancia en juego que regula a la razón misma. Y la razón resguardando el cuerpo de lo social; así, la razón kantiana, que fue caracterizada como universal, se ve modelada por la presión de la conciencia burguesa.

Esta obediencia debida es ejemplificada por Kant con las figuras del oficial, del contribuyente y el clérigo. Ninguno de ellos puede dejar de obedecer a las corporaciones: el ejército, la administración pública, o la iglesia. Si lo hicieran sentarían precedentes de desobediencia civil, y se podría generar una resistencia generalizada. Pero en tanto entendido, experto o docto, es legítimo que formule por escrito a la comunidad de lectores, sus objeciones.

³² Kant, *Ibidem*, pag. 36.

*“El uso que de su razón hace un educador en ejercicio de su función frente a la asistencia es sólo un uso privado, porque se trata simplemente de una reunión de familia, por grande que esta pueda ser”.*³³

Surgimiento de una nueva cultura política donde se transfiere la autoridad de la voluntad única del rey –cuya decisión es inapelable y secreta– al juicio de una entidad que no se encarna en ninguna institución, que discute públicamente y es más soberana que el soberano porque escribe. La escritura aparece allí como práctica política, como lo que diferencia un saber ilustrado de la capacidad racional de ser persuadido que le está asignada a los simples lectores. Pero unos y otros pueden razonar, sólo que unos construyen los argumentos, los escriben, y otros leen y acuerdan. Los menores son los que no han accedido al beneficio de la letra.

Lo privado remite a la naturaleza de la comunidad, donde sigue primando una desigualdad jerárquica fundamental, aun cuando esa comunidad sea no la de la familia, sino la de la Iglesia, el ejército o la sociedad civil. El uso público se distinguiría por referirse a la comunicación entre un sabio y un conjunto de pares, no diferenciados por el rango ni la pertenencia institucional. Definidos estos campos de aplicación de la razón antes de estudiar el objeto mismo en cuestión, lo que queda claro es que los límites en el uso de la razón no están vinculados a la temática, que se plantea totalizadora, sino a la posición del sujeto en el momento de realizar su crítica.

Es evidente, que lo que se resguarda es que para la mayoría no ilustrada el uso privado es inmediato, mientras que para el grupo más reducido de los doctos el uso público aparece como un privilegio. Sin embargo, la discriminación va más allá. Un mismo individuo debe regular esos usos. En la medida en que más responsabilidad social tenga, deberá estar más sujeto a las órdenes que deba cumplir, aun cuando ese rango elevado posiblemente implique un nivel mayor de conocimiento, es decir, capacidad para hacer un uso público de su razón. La división se exterioriza en el mundo público y se interioriza en el ámbito privado.

Finalmente, el uso público está asociado a la producción o lectura de lo escrito, porque es la que permite el intercambio con los ausentes, y crea un espacio autónomo para el debate de ideas, única figura aceptable de lo universal, donde no

³³ Kant, *Ibidem*, pag. 37.

interviene el apasionamiento propio de los motines multitudinarios. La reflexión de un individuo solitario que apela a su razón y que tiene el conocimiento necesario para argumentar por escrito se opone a la de una multitud apasionada y voluble que se deja guiar y no razona por sí misma. El referente es la República de los Ilustrados inventada por los humanistas y no por los filósofos. Pero esta referencia también marca la distancia existente entre la universalidad teórica del concepto de público y su composición efectiva. La sociedad civil universal sólo potencialmente está constituida por el conjunto de los seres humanos. En el reino de las luces todos serán doctos, y en una comunidad donde la voluntad se rigiera sólo por la razón, o sea totalmente autónoma³⁴, no tendría sentido plantear la diferencia entre uso público y uso privado. Pero mientras el público no sea el pueblo, y los sujetos no sean santos y doctos, es decir, mientras no todos sepan escribir, es necesario obedecer. En el ámbito de lo privado, al menos, se repite el precepto del tirano que dio origen a la retórica: el silencio es salud.³⁵

Retórica y publicidad política

El grado de disgregación de la publicidad política, como esfera de continua participación en el raciocinio en relación con el poder público, puede medirse según los crecientes esfuerzos publicitarios de los partidos políticos por fabricar publicidad. Pero este sostenimiento se plantea justamente a partir de que la publicidad institucionalmente asegurada, suple el espacio de intercambio entre los hombres.

La organización democrática de las elecciones parlamentarias sigue contando con las ficciones liberales de la publicidad burguesa. Las expectativas de conducta, que continúan determinando normativamente en nuestros días el rol ciudadano del

³⁴ Recordemos que para Kant el ideal de autonomía de la voluntad, significa que ésta sea regida única y exclusivamente por la razón, y no teñida o movida por intereses o deseos. Ya ha sido hecha la crítica a esta idea aún en Hegel, quien señala el carácter abstracto de una moralidad que se cree más allá del mundo y no reconoce su naturaleza histórica, por lo tanto los intereses que la motivan.

³⁵ Afiche callejero del Ministerio de Bienestar Social de Argentina en 1974.

elector, constituyen un reflejo de relaciones en el marco de las cuales había desempeñado en otra época funciones críticas y legislativas un público de personas privadas racionante. Se exige del elector que, con capacidad de juicio y conocimientos, se interese y participe en discusiones públicas para que racionalmente urgido por el interés general colabore con el establecimiento de lo correcto y lo justo como criterios de actuación política.

Habermas plantea que el despliegue de la propaganda ha vaciado a lo público político de todo contenido. Lo que queda del criterio político propiamente dicho, se disgrega en elecciones organizadas plebiscitariamente. El voto es la expresión de la no expresión, lo cualitativo reducido a lo cuantitativo. No da razones. Solo se sumerge en el mundo de la estadística.

Un público pensado como entidad racionante es el interlocutor ideal del candidato en cada caso, pero por otro lado se lo seduce con la *imago* en la videopolítica. Mientras la emisión del voto es considerada tan solo como el acto conclusivo de una disputa pública y continuamente mantenida entre argumentos y contraargumentos, se plantea ese estado deliberativo del que hablaba Locke como condición de la democracia. Requisito para constituir ese público será la condición de propietario y un cierto nivel de instrucción.

Las opiniones incapaces de hacerse públicas crecen sin ser tocadas por el flujo comunicativo de un público racionante, motivo por el cual nunca llegan a convertirse en opinión pública. Los electores fluctuantes se reclutan predominantemente en la amplia zona de reserva constituida por los ciudadanos menos interesados, menos informados y más apáticos. Son los sujetos menos dispuestos a constituir mediante discusión una opinión pública quienes son más susceptibles a dejarse influir en sus convicciones, pero por la publicidad fabricada por los organizadores del sufragio.

La disgregación del público de electores se pone de manifiesto en la auténtica inmovilización que agarrota a la mayoría del electorado; así se construye un consenso ficticio cuanto más sustraído se está a la comunicación pública.

Todos los partidos intentan agotar los medios publicitarios para apoderarse de los indecisos. Pero no ilustrándolos sino identificándose con la actitud impolítica del

consumidor. De ese modo se debilita más la conexión entre la participación electoral y una orientación según fines programáticos que la imagen “marketinera” presentada de los principales candidatos.

Las ideologías se anudan efectivamente con la retórica. Según Eco, la ideología es “una unidad cultural aparejable a una fórmula retórica como unidad significativa”³⁶ Esto implica que las ideologías se mueven en los modos preconstruidos del lenguaje, en los *topoi* de la retórica, sus lugares comunes. Estas formas de uso de lenguaje son maneras de pensar la sociedad. Incluso en el caso de las vanguardias, que plantearían nuevas retóricas, se debería dar la situación, para que tuvieran eficacia, de que rompieran tanto con los lugares retóricos como con las expectativas ideológicas.

La puesta en escena de la publicidad política se compadece con la forma disgregada de la publicidad burguesa. La ideología como falsa conciencia, no es un conjunto coherente de concesiones, sino de modos de conducta, y toma la forma de un sistema de hábitos de consumo. Queda la superficie de lo existente lograda mediante una retórica vacía, de la que se acusa a los políticos, pero que la masa media no puede articular. Si no hay discurso no hay acción. Si la retórica llegó incluso a constituirse en una moral en Quintiliano, es porque, en realidad, implicaba con las reglas del buen decir, también un buen pensar, y un buen actuar. La retórica de hoy solo plantea la influencia sobre el destinatario, pero modelándolo, ignorando que el destinatario pudiera aparecer, reduciéndolo al lugar de lo manipulable.

El ámbito político acaba siendo integrado social y psicológicamente por el ámbito del consumo que genera al nuevo indiferente. Su tolerancia frente a las opiniones de los demás deriva de que las considera meras opiniones, pero desprovistas del valor de verdad. Finalmente, la retórica es asumida como *ornatus* y demagogia, y vilipendiada al modo en que lo fue por Platón.

³⁶ Eco, Umberto. *La estructura ausente*. Barcelona, Lumen, 1981, pp. 204/5.

Retórica, público y privado

El derecho a la información está implicado en el concepto de Hannah Arendt de lo público como lo que es visible, en oposición a las prácticas totalitarias ligadas a lo oculto y el secreto, o a sus formas más sutiles donde ve todo sin ser visto, al modo del Panóptico de Bentham. Esta concepción del poder autoritario es lo contrario a la concepción arendtiana donde el poder consiste en la capacidad de desplegarse en el espacio intersubjetivo. Este último es el correlato del *sensus communis* del que hablaba Kant, y que corresponde a una razón trascendental común negada por definición en un espacio totalitario.

La ruptura totalitaria también tiene efectos en la redefinición de lo público y lo privado. En los gobiernos totalitarios contemporáneos, se tiende a destruir la verdad volviéndola primero invisible, y luego haciéndola desaparecer. El ocultamiento es, entonces, lo contrario de la esfera pública, una tecnología del poder que vuelve invisible lo que debe ser público, y utiliza todos sus recursos para hacer visible lo privado, de modo que la intimidad no quede resguardada de la vigilancia³⁷. Lo opuesto de la verdad fáctica no es el error sino la mentira, y una deliberada voluntad de oscuridad, es lo propio del totalitarismo que oscurece lo público e ilumina lo privado para disolver la categoría del secreto a nivel individual y transformarla en un atributo de la hiperestructura.

La objetividad será un rasgo occidental que se remontaría a Homero. Pero ya en Kant, aparece el mal como lo secreto y solapado. Incluso más, la moral y la política se reúnen en el punto en donde se hacen visibles. Bobbio destaca que incluso la expresión Siglo de las Luces remite a esta idea de iluminar los meandros ocultos y argumentar para hacer posible la presencia en los espacios comunes. No hay habitar humano si no se puede construir ese ámbito para pensar y avivar el viejo espíritu polémico de la filosofía. La abolición de lo público es el fin del hombre como ser de lenguaje, y como intento de construcción de una mentalidad ampliada, que resulta de la posibilidad de ponerse en el lugar del otro. Esto es la verdad en política. Si la

³⁷ Recordemos otra vez a Orwell las ubicuas telepantallas que el Gran Hermano utilizaba para abolir la intimidad.

capacidad lingüística de establecer juicios reflexivos es lo que amojona el campo propiamente político, cuando esta posibilidad se ve impedida, se disuelve lo que hace humanos a los hombres. El lenguaje es lazo social, no hay habla si el hombre está aislado, pero tal vez tampoco haya humanidad sin él.

Ahora bien, lo característico de la vida contemporánea es la publicidad del derecho privado y la privatización del derecho público. La distinción estricta entre esas dos esferas carece de sentido, si la supervivencia de los individuos y su deseo de pervivencia se aúnan con los intereses de la comunidad representada por el Estado. Pero en el sistema capitalista que se halla, de acuerdo a la lógica del capital, en un momento en que, para que crezca la tasa de rentabilidad, se debe excluir del consumo a grandes sectores, estos intereses no están ligados y, más aún, entran en conflicto. Así hoy se abandona a la esfera de lo íntimo al resto, los desechos humanos de la sociedad tar-do-industrial que no acceden a lo público en su calidad de consumidores o productores irrelevantes.

Por otra parte, el derecho a la intimidad no implica sólo el repliegue obligado o lo oscuro de las estrategias ocultas. Las pasiones, el dolor, la bondad, la experiencia de anticipación de la muerte sólo pueden ser vividas en la privacidad. Y el hecho de hacerlas públicas las torna objeto de debate sociológico pero pierden su carácter vivencial. En otro sentido, lo privado también está ligado a la propiedad de lo propio, cuestión que no se confunde con la riqueza. Y por otra parte, lo privado también ofrece refugio y posibilidades de repliegue frente el poder nivelador de lo social, que reduce toda cualidad al conformismo de los modelos admitidos. Para Hannah Arendt lo que rige a la esfera pública es la igualdad construida por los pares, pero la intimidad es regida por el principio de exclusividad. La igualdad y la exclusividad se limitan recíprocamente. En una sociedad donde los medios tecnológicos permiten derribar los muros que rodean la intimidad, esta frontera debe ser rigurosamente planteada en cada momento. Pero, de modo fundamental, la defensa de la intimidad es el ámbito apropiado para la elaboración del juicio, que permite la unión de la teoría con la práctica. En el mundo público es difícil la tarea de pensar, aun cuando sea su condición de posibilidad. El derecho a estar solo entonces es el más complementario de la posibilidad de lo intersubjetivo. En la soledad, aunque siempre hay un otro, nos

podemos permitir ese despliegue del pensar que en la inmediatez de la presencia lleva muchas veces a abandonar la palabra por la violencia cuyo efecto es más inmediato y devastador. Y esa posibilidad de estar en lugar del otro, es lo que nos daría un mayor contacto con la realidad del otro como sujeto, y no su mera imposición como cuerpo. El Estado totalitario es el que sume a los individuos indiferenciados en una multitud aplastante aboliendo la pluralidad y la diversidad, la polifonía que nació con la retórica.

Un mundo de escritores

Como plantean los teóricos de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer y Adorno especialmente, la abolición de la palabra no se da sólo en los regímenes fascistas o en el nazismo. También la sociedad de masas en su versión democrática tiende a la instauración de prejuicios y prácticas autoritarias. Cuando el lenguaje es degradado mediante la acusación de que hace referencia a lo contingente, a la pura posibilidad, es decir a lo político, se hace aparecer como hegemónica una lengua que transparente lo real, que dice lo que es, como salvación frente a lo doble. Donde el ser se impone y es necesario hablar la lengua universal de los hechos (que precisamente no es ningún discurso, en tanto no instaure el lugar del yo ni del tú sino la omnipotencia de lo existente) se desconoce que todos los hechos no son más que hechos de lenguaje, acentuando el origen en la lengua de toda acción. La abolición contemporánea de la retórica también responde a un artificio que se plantea como verdadero, aunque sólo sea verosímil, el avance de un discurso que calcula lo real sin palabras, de una lengua universal que no admite diferencias, de un saber que es válido para todos. Así el discurso económico (que en el mundo griego estaba en la esfera de la naturaleza y lo privado, en el mero orden de la necesidad) avanza sobre el discurso político y lo disuelve. Una palabra que refleja lo real, porque no es palabra sino puro signo. Frente a una cháchara vacía que figuraría mundos posibles distintos del qué es, se escuchan los ecos de la vieja polémica entre Platón y los sofistas. Aquél acusaba a los sabios que vendían su saber de manejar palabras emotivas (la masa tímica) y frases hechas

(*topoi*). Hoy se acusa a la política tradicional que habla acudiendo a lugares comunes y pasiones, y que entonces queda degradada frente a un nuevo saber apolítico – modernamente económico y siempre técnico– que sí sabe, que dispone de un saber que le permitirá acceder al poder legítimamente, porque no se maneja con la ambigüedad de la letra sino con lo real de la cifra. He aquí la garantía que aparentemente se separa del control de las emociones y las palabras vacías de la jerga política. Sin embargo se desconoce que toda notación es leída, y que toda escritura engendra una lectura, y con ello se enciende el componente imaginario inevitable en la lengua que los hombres hablan.

Lo que hacía peligrosa a la retórica era su capacidad de separar al lenguaje de la verdad. El peligro subsiste aunque se quiera una vez más terminar con la retórica política. Siempre se puede disponer de los hombres, disponiendo de las palabras. Y siempre se puede hablar sin referirse a cosa alguna.. Ese es el origen del bien y del mal. El pecado originario por el que –como Platón sabía– los hombres olvidamos el nexo divino entre nombres y entes. Así la retórica abre el ámbito de la libertad y el espacio político en tanto permite instaurar la verdad y la mentira. Pero también habilita la condición por la que los hombres al nombrar a las cosas, a sí mismos y a los otros, pueden separarse de la mera inmediatez, desatarse de la servidumbre voluntaria para construir un espacio crítico, salir de la identidad para hacer diferencia. Pero la escritura supone aún un paso más allá de la retórica. Kant propone que el mundo de escritores es el ideal para el desarrollo de la racionalidad porque presenta a la escritura como la práctica que permite salir desde la mera obediencia hacia el razonamiento.

Escribir es razonar ante los que leen, para salir del espacio de la sujeción jerárquico e inequitativo, poblado de pasiones e intereses, al mundo de iguales regulado por la legalidad de la Norma. Paradójicamente donde todos somos idénticos, en tanto potenciales escritores, también aparece la distinción que opera por la disimilitud y confrontación en las argumentaciones. Otra vez, la escritura como el umbral desde donde la identidad se hace diferencia en un espacio íntimo y a la vez público pero siempre político.

Capítulo 3

La escritura de la subjetividad

Fue Platón quien ubicó lo verdadero como *eidos*, separado de lo contingente. Un sistema de esta índole, que no permite el acceso a lo real sino de la mano del ideal, prioriza la interioridad de las ideas, su inteligibilidad frente a la materialidad de la escritura que se vuelve totalmente exterior. Desde esta perspectiva, cuerpo, materia, exterior, escritura se oponen así a razón, idea, interior, *phoné*.

Retomamos de los textos de Soren Kierkegaard, un pensador crítico pero a la vez tributario del hegelianismo, el privilegio concedido a la escritura como una práctica a partir de la cual se constituye la subjetividad. Acentuaremos aquellas huellas de su letra que nos permiten leer la torsión que lleva a la escritura a convertirse en una práctica que hace devenir sujeto al mero individuo. De ese modo, resulta escrito el modo en que esa interioridad se devela frente al sí y al Otro absoluto.

El pensamiento de la angustia

El “yo pienso” es una proposición empírica, plantea Kant retomando el *cogito* cartesiano, que acompaña a todas las representaciones. Pero, en la concepción de Kierkegaard se trata de la angustia. Es ella la que da cuenta de la presencia del sujeto junto a todos sus pensamientos. El acto de enunciación, que se descuenta en el enunciado del *cogito*, patentiza al sujeto como posibilidad antes de la posibilidad. La angustia da cuenta de la contingencia, en un sentido clásico. Pero lo más paradójico es que haya un concepto de la angustia. El saber hegeliano reduce todo acto a

erfahrung, experiencia de la conciencia, en una dialéctica donde cada figura se vuelve necesaria sólo por el hecho de haber existido. Kierkegaard pretende refutar al idealismo de un modo muy distinto al kantiano y con una idea del saber también diferente. Por eso se posiciona frente a lo que denomina la categoría de la “prueba”.

Job es el paradigma para pensar esta noción. Experiencia de la alteridad, imposibilidad de hacer del Otro un concepto. Por la denegación de toda resignación, se eleva un clamor a Dios. La prueba es el pasaje por una discursividad que no da respuestas, operación por la que se vuelve a un tiempo sólo pensable lógicamente, en el que se suspende la sucesividad. Hay concepto de la angustia, porque no puedo considerar la contingencia que soy, sin ese discurso al que he dado lugar por el acto de mi palabra. Soy necesario en mi gratuidad. “Yo no puedo probar que alguien existe. Lo más que puedo es dejar que algo testifique, pero de este modo supongo ya su existencia”³⁸. No hay pasaje del saber al ser sino inscripción de la angustia como marca de la emergencia del existente en su singularidad.

El devenir del escritor

Hay en Kierkegaard un elogio del silencio, sin embargo, diferencia una época para permanecer en él y otra para hablar: “He alcanzado un punto en mi carrera de escritor desde el que resulta permisible hacer aquello a que me siento fuertemente impulsado de acuerdo con mi deber, o sea, para decirlo de una vez por todas, lo más directa y francamente posible: lo que yo como escritor declaro ser.”³⁹

Su tarea pasa por la escritura, pero la finalidad es devenir un escritor religioso. De ahí que le importe considerar la ambigüedad fundamental en la que está inmerso, su carácter de esteta y religioso a la vez. Esa duplicidad existe del principio al fin. Pero Kierkegaard no la oculta, ha sido el modo en que se dio a conocer. Y aquí acude a una metáfora fecunda bíblicamente: ha entregado su obra estética con la mano derecha, su obra religiosa con la mano izquierda. Ha firmado con innumerables

³⁸ Kierkegaard, Soren. *Temor y temblor*. Buenos Aires, Losada, 1947. o.c., pag. 91

³⁹ Kierkegaard, Soren. *Mi punto de vista*, Buenos Aires, Aguilar, 1966, o.c., pag. 219

seudónimos, y también con su nombre auténtico. Y esa división no responde a un cambio que se habría operado en él, sino a un trabajo, a un verdadero movimiento del espíritu, a la dialéctica misma de la escritura. Esta ambivalencia tiene que ver con la profesión de escritor, que implica un lento proceso de conversión. “Ese es el verdadero problema del escritor: cómo llegar a ser cristiano”⁴⁰ anuncia contra la cómoda cristianización del mundo, que él denunció antes que Heidegger. Y al respecto no pretende hacer una apología, ni una demostración. La escritura es testimonio de la duplicidad constitutiva del sujeto. Es la marca no de un “es” en su pura inmediatez, sino de un “llegar a ser” en el esfuerzo de una inscripción, tarea acompañada de angustia, signo de que lo imposible está siendo en acto. Producto de “un irresistible impulso interior”⁴¹. Y para ello se requiere “temor y temblor, silenciosa soledad y un largo espacio de tiempo”. Pero no se puede dar cuenta por completo de lo que significa “devenir escritor religioso” como no se puede tampoco hacer pública la relación con Dios. La labor de la escritura es la construcción de la interioridad. Y se da en un nivel ontológico de la comunicación: siempre ante Dios, y escribiendo para un lector. “Aquel individuo singular al que con alegría y placer llamo mi lector.”

Escribir es luchar por la intimidad del cristianismo como fe, no por la verdad de un sistema teológico religioso. Instaurar las marcas de una subjetividad nunca acabada frente a otro y ante Dios. La tarea del escritor es pasar de una comunicación indirecta a una directa, empezar por una mayéutica y terminar en el testimonio. Su obra literaria es su vida. Pero la diferencia es imposible de abolir. De allí, la angustia que acompaña al acto de escribir.

La escritura de la diferencia: El Ante Dios

La escritura kierkegaardiana no es el resultado de un saber. Por el contrario, sin posicionarse en un irracionalismo, desmiente la infinitud de la razón, y clama en

⁴⁰ Kierkegaard, Soren. *Mi punto de vista*. o.c., pag. 98

⁴¹ Kierkegaard, Soren. *Temor y temblor*, o.c., pag. 212

sus límites. Escribir es desnudar la fundamental heterogeneidad entre el orden racional y Dios. No hay mediación, ni grados, sino paradoja y salto cualitativo. Pero el escritor religioso no es aquél que se juega por el absurdo en detrimento del saber. Es el que deviene cristiano porque acepta salirse del *continuum* de un saber acumulable en el tiempo, para saltar hacia la eternidad. Este cruce se produce en el “instante”, categoría kierkegaardiana, que denota el momento de la repetición: pérdida de la identidad –saber de sí– ante la Alteridad Absoluta. Pero ese pasaje es el de la fe, como salto a la dimensión de un Dios como absurdo. Cristo aparece como la Novedad, la diferencia como resultado de la pérdida de identidad. Repetición no de lo Mismo, sino de lo diferente. Ahí el cristianismo se muestra como Buena Nueva.

El escritor cristiano da cuenta de lo real, de lo imposible de captar en un concepto, de la locura de Dios. Eliminando el escándalo de lo real de Dios y de la diferencia, no se podría ya comprender a Job cuando le reclama a Dios por la injusticia de su sufrimiento. La existencia de Dios se prueba así en la huella indeleble de una voz que no puede olvidarse, una vez que ha sido escuchada, y que se inscribe como llamado. Esta apelación se constituye como un signo imposible de ser escrito por completo. Ni Dios ni el individuo entran en el concepto, y ésta es la prueba de su existencia. Toda especulación se pierde en lo imaginario y deja de lado lo real. No hay grados de ser: sólo un individuo que sale del tiempo para, por un instante, hundirse en la eternidad de lo Otro Absoluto. Riesgo de la fe que consiste en asumir la condición humana, a partir de la pregunta ontológica por el ser de Dios. Que no se responde con un porque, sino repitiéndose en los ¿por qué?. Acto de enunciación, o acto antes del acto, que deja de lado lo genético y lo lógico. Posibilidad antes de la posibilidad con la que el individuo kierkegaardiano retoma la categoría de persona agustiniana. Un individuo que aún en la inocencia del paraíso, siente angustia. Es esa angustia el acto por el que se pone la trascendencia de un hablante. Sólo el lenguaje niega la nada que en la inocencia habla de la falta de objeto. Lo posible es el acto y no lo que puede llegar a ser. La escritura patentiza que el deseo no es soportado, sin dolor, por ningún ser. Deseo de Dios. La emergencia del individuo en el momento en que se juega la posibilidad desde la imposibilidad fundamental de capturar a Dios en un saber. Sin embargo, hay concepto, pero porque se da la comunicación. Hay

relación con Dios. Un Ante Dios, del que la escritura podría ser testimonio. No de Dios ni del individuo, sino de su relación. La libertad no es, entonces, un juicio sino un vértigo. La reflexión de la libertad en el seno de la posibilidad, surgiendo no del saber sino del salto. La desesperación da cuenta del plano de lo imaginario. Pero la angustia del plano de lo Real. La repetición pone al ser como diferencia absoluta. Es la puesta en acto de la libertad de poder. Fin de la representación, ya no anticipación sino instante. Acto y no acción. No hay más diferencia sometida al régimen de la representación. Kierkegaard escribe, y su escritura es su modo de ser en el mundo. Escribir lo diferente es evitar que el semejante se disipe en el no ser.

El cristianismo es una opción, y se decide por la condición del deseo. Por eso la fe pertenece al orden del acto. Su momento primero es retomar el problema de la lectura, estar a la escucha de Dios. Nadie nace cristiano, sino que se convierte en tal por “la eterna decisión de la interioridad”. Sin prueba alguna, como la relación que une a los amantes: nunca pueden llegar a otra cosa que a creer que el otro lo ama. Solo cabe poner a prueba el amor en el orden de la comunicación. El acto de la fe es escucha. Y la escritura testimonia ese pasaje, que para no remitirse nuevamente a la identidad, se arriesga al salto. Kierkegaard propone pensar no desde el *logos* sino desde la escritura, porque permite ir a lo invisible, repetir el rasgo de la diferencia por el que la verdad se hace presente en acto.

El autor como sí mismo

En el *Post Scriptum* Kierkegaard responde que ser autor es una acción. Pertenece al autor poner en escena su vida y su obra a la vez. Por esta dialéctica a la segunda potencia se da el proceso mismo del pensamiento. No es escribir en términos de producción de un saber letrado, sino redoblar dialécticamente lo que es pensado en la existencia. La dialéctica en los textos es solamente la del proceso del pensamiento, pero la duplicación de este proceso del pensamiento es acción en la vida. Existe un problema de correspondencia entre la obra y la existencia. Porque la obra deviene comentario de la existencia. La comunicación poética obtenida bajo el apelativo de

los seudónimos tiende a desvanecerse en provecho de la comunicación ético religiosa. En tanto que la primera no significa una coherencia entre lo que digo y lo que soy, la segunda exige, al contrario, hacer como se dice y decir como se hace. El precepto de Kierkegaard resume todo el argumento de la ética en una pragmática de la escritura. Sin embargo, en esta condición puede devenir para el que escucha el mensaje viviente, la oscilación de un segundo nacimiento. Tal es el testimonio. Requiere un largo tiempo de preparación, en una constante relación a Dios. He aquí por qué Kierkegaard, escritor, tiende al silencio. En los primeros años de su vida, la producción es menor. Esta jugándose un cambio de existencia. Únicamente, permite comprender el decir y el hacer de su autor, la explosión final del Instante, que consagra la metamorfosis del poeta al término de un proceso. Kierkegaard no habla del autor de sus obras escritas con seudónimos, sino del autor de los discursos edificantes. Es necesario apoyarse sobre el testimonio de los textos firmados de su autor para descifrar el verdadero pensamiento que se oculta en los seudónimos. La función autor describe el carácter tanto como la propiedad del texto. El valor de una obra se encuentra en su imitación del autor, es decir, en el modo en que retoma sus movimientos. Tal es el método de toda gran crítica que produce primero un esfuerzo de identificación, a fin de encontrar la intuición central de la obra, según la perspectiva de Kierkegaard. La existencia es la obra esencial porque ubica lo patético de manera directa: manifestando el punto de vista del autor sobre su obra o su vida, sus dudas, sus escrúpulos y sus intenciones construyen al enunciadore tanto como al enunciado y manifiestan en la pluralidad de los seudónimos, la división que habita el nombre del autor.

Todos los órdenes, el estético, el ético, están subordinados a los escritos religiosos. Esta obra es la que explica la totalidad, y no la primera. El *Post Scriptum* aparece como un efecto de inflexión de la producción porque trata del problema de la actividad de escritor: El acto de escribir y el objetivo de la obra es devenir cristiano. Ese devenir es el proceso mismo y no su resultado, no es experiencia en el sentido hegeliano, porque no se trata de saber, sino de la experiencia del salto cualitativo que deja una marca sin sustancializarse, que no confirma en el ser sino que lo señala, que intenta volver tangible por un instante algo del orden de lo evanescente. La escritura

es el rasgo por el que se inscribe una marca en lo imposible de atrapar. Pero a la vez es la forma paradójica en que se hace público lo privado: privado de la relación con Dios hecho público en una dialéctica de la comunicación, que tiene como modelo ese vínculo con lo Absoluto. Comunicación paradójica en tanto se basa en una absoluta asimetría, una voz que clama en el desierto a un llamado sin palabras que se inscribe en la intimidad que cada sujeto puede develar, retener, en sí mismo, por un proceso de ensimismamiento. Y sin embargo, la escritura y sobre todo la escritura religiosa, la obra religiosa, es la que da cuenta de esta instancia. La pretensión de unicidad del Individuo ante Dios, única forma de la soledad auténtica. Unicidad a la que se renueva por una visión, un llamado el otro que obliga a desdoblarse para escuchar. Y lo que se escucha es una apelación a su diferencia absoluta de los otros. En el seno de la cristiandad, el único tiende a fundirse en la masa, en lo público, se trate de política o de literatura. Kierkegaard denuncia lo propio de la modernidad, el vicio que consiste en abolir la personalidad volviéndola objetiva. La comunicación directa de un mensaje verdadero, se discrimina de la comunicación en la reflexión que consiste en caer (en el sentido bíblico del término que lo liga al pecado) para entrar en lo verdadero. La escritura da cuenta de ese método indirecto, el único modo en que la verdad se muestra, sesgada, por la vía de un trazo que la recorta. La escritura es así un trabajo contra sí mismo, el esfuerzo de la negatividad como precio para acceder al Único ante Dios. Inscripción como modo de subjetivarse. La comunicación indirecta, se va dando, por una mayéutica socrática, como un deslizamiento que se inicia en la producción estética y finaliza en la religiosa. Pero la mediación entre ambas es la poesía. Los seudónimos son el medio transversal por el cual se llega al nombre, la metáfora por la que se avanza de lo conocido a algo siempre desconocido. Esta fenomenología de la escritura no describe el devenir de una sustancia que se hace sujeto sino el itinerario de la constitución de la subjetividad.

Escritura y comunicación

Con el circuito de comunicación ideado por R. Jakobson, se puede leer la dialéctica comunicativa presente en Kierkegaard. El emisor envía un mensaje al destinatario, ese mensaje reenvía a un contexto, un código común permite codificar y decodificar el mensaje. Finalmente un canal, que para Kierkegaard es tanto físico como psicológico. En la dialéctica de la comunicación hay un equivalente del contacto, los tipos de relación que unen al emisor con el receptor y los medios que les permiten hacerlo, y plantea también un contexto referencial entendido como una tabla de redes, conceptos o categorías. Finalmente los códigos estudian los lenguajes requeridos para expresar los niveles estético y ético. Estudiar las deformaciones del proceso de comunicación permite, por contraste, resaltar las condiciones de una comunicación distinta: la religiosa. En los dos primeros estadios todavía puede darse cuenta de una comunicación impersonal, que bajo pretexto de objetividad, desconoce al emisor, lo vuelve anónimo, y reduce al receptor a una entidad abstracta (El ente superior, el público, el otro multiforme.) La comunicación entre lo universal y lo particular funcionaría en Hegel aboliendo la existencia de los partícipes del acto comunicacional en la medida en que tiene éxito la transmisión. Es la primacía de lo comunicado sobre los partícipes del acto. De este modo, se vuelca a no definir más que apariencias de mensajes, porque en realidad toda comunicación de verdades esenciales es una comunicación de personalidad a personalidad. No se trata de comunicar un qué sino un quién, y esa evidencia, en el estadio religioso, indica la paradoja de toda comunicación: lo que se pretende decir, porque no es un qué sino un quién, falta por el hecho mismo de que haya mensaje. Ese hecho de que haya enunciado denota que existe un sujeto de la enunciación, pero como presupuesto lógico, como las huellas que su ausencia inscribe en lo dicho.

Lo que oculta la comunicación moderna es su carácter de imposible. La asimetría no desaparece entre emisor y receptor, aun cuando pueda ser imaginariamente desconocida en el esteticismo y el eticismo. Pero es la etapa religiosa, sin entender etapas en el sentido de fases evolutivas, sino de estructuras de comunicación, donde se percibe cabalmente la incongruencia entre ambos polos del

circuito. La escritura es el esfuerzo que da cuenta de esa imposibilidad. No es la impotencia humana lo que impide constituir un vínculo entre el hombre y Dios, ya que sería en todo caso, la desesperación la que indica esa instancia. Se trata más bien de la imposibilidad, y por eso del pecado como mal radical, la que formula un decir como presentificación de la falta en ser de un individuo indefinible constitutivamente y no deducible de aquello que lo causa. Porque el hecho de comunicar se transforma perversamente en la comunicación de un saber, de ahí nuevamente el pecado. Cuando, en realidad, lo que se trata de comunicar no es un mensaje sino la presencia de un ser que no es su causa y cuya existencia es un don. Dar lo que no se tiene desde la soledad de la escritura. Modo de ser de un sujeto cuya errancia testimonia la búsqueda de lo que lo sostiene en la pregunta. Si en algo los individuos se asemejan es en ese desencuentro, en esa nada de respuesta que intentan capturar.

Ir al encuentro de los individuos aislados en su secreto esencial, es el riesgo que asume el escritor. Porque obliga siempre a identificarse con los otros en el lugar de la falta y no en el de la sustancia. Es la forma inédita de un pasaje de lo singular a lo universal. De lo privado a lo público. Se comunica la propia manifestación, se da cuenta de sí mismo en el decir. Pero solo se puede comunicar el quién bajo la aceptación de una imposibilidad que se manifiesta como posibilidad de la escritura. Porque es imposible la comunicación plena, porque no se puede hacer que el otro responda, y aun menos el Otro, nuestra Causa.

El modelo kierkegaardiano de comunicación supone la radical incomunicación. ¿Acaso el deseo que me posee es comparable al infinito deseo de Dios? Porque no se puede colmar ese deseo, surge la escritura. La escritura es la experiencia –el salto no acumulable– el pasaje entre dos mundos. Lo inasible, inenarrable del cuerpo se constituye en la escritura como posibilidad de enfrentarse con lo Real. El estar-entre de los sujetos, depende de lo inédito de la escritura que se constituye como un lazo. Escribir es soportar la heterogeneidad radical de un cuerpo, de lo que golpea en el cuerpo y que tiende –desea– ser inscrito en el orden simbólico. Escribir es el intento de pagar la deuda impagable. Es dirigir una voz a lo alto, es preguntar cada vez por qué soy y no nada. Es sostenerse en la pregunta por el quién soy, que remite a la angustia agustiniana, y que no deja de hacer mundo. Es poner esa

imposibilidad radical a hacer lazo con otro. Alianza que permite la salida de lo privado. De lo privado de ser al poder de la palabra, dialéctica de una comunicación distinta. Porque toma como modelo la comunicación con Dios. Engendramiento de lo político: escribir es aparecer para el otro y para sí mismo por medio del acto que se instituye en la palabra. La escritura se da en el límite paradójico en que no comunica más que la fascinación de lo imposible de escribir. Porque soy un cuerpo privado de todo lazo connatural con los otros, escribo para hacer comunidad. Pero la escritura lograda es la que da cuenta de lo fallido de ese gesto, de lo impolítico en el seno de lo político.

Repetición y escritura

“La repetición es la verdadera Eternidad”⁴², proclama Kierkegaard. Luego de la crítica hegeliana al concepto de dialéctica, Kierkegaard prefiere pensar la noción de repetición asociada no a la reconciliación final en el sistema sino a la escritura de la diferencia, que hace marca para el existente singular. La repetición se juega en el estadio religioso, que no mantiene una relación de superación dialéctica con los anteriores estadios, estético y ético, sino que implica un salto cualitativo hacia el Otro absoluto. La trascendencia es la que devuelve duplicado aquello de lo cual el individuo se desprendió al renunciar a la etapa ética. Lo que se pone en juego es una Identidad definida en términos de generalidad. En el momento religioso, lo característico es la oposición entre tiempo y eternidad. Se renuncia a una Identidad que linda con la *hybris*, que se cree establecida por medio del respeto a la ley, y se produce la pérdida absoluta de todo referente cuando se evidencia la vanidad que subyace a la dominación del tiempo a través de la construcción del orden social. Ser sujeto histórico no implica haberse resistido a los encantamientos de la novedad y haberse ligado a la permanencia de lo general, el espíritu de la época. Cuando el yo, justamente reniega de sí, por medio del pecado, acepta su absoluta culpabilidad, y deja de lado la seducción del Arte y de la Idea, entonces, es el tiempo de la escritura:

⁴² Kierkegaard, Soren. *La Repetition. Oeuvres Complètes* París, Ed. De L'Orante, 1956.

la instauración de la novedad, de un sentido que excede los límites del saber. El estadio religioso exige el esfuerzo de negar, en el sentido fuerte del término, el lastre del mundo, el sistema (el de las ideas y el de lo político), y el de la Unidad posible de lo Idéntico... La fe excede la alienación de una religión en los márgenes del Estado. La escritura establece un sentido cuya causa desconocemos y cuyos efectos nos desbordan, por fuera de la política de la significación establecida por las políticas del amo que se evidencian en los sistemas doctrinales y en las instituciones políticas. Trascender es existir fuera del Todo para que, por medio de ese absurdo, como al Job Bíblico, “le sea dado dos veces” el ser, sólo a condición de haberlo perdido primero. El rasgo de la letra es entonces, la marca que da cuenta de la salida del tiempo histórico, de esa pérdida del significado en función del sentido. La subjetividad vivida no como fundamento sino como efecto de una combinatoria, de una causa vacía, por el hecho de que no puede ser amojonada por los límites de la racionalidad moderna.

La repetición está así ligada a la verdadera trascendencia, a la más pura excepcionalidad: hacer letra, escribir lo que no puede ser dicho, traspasar la frontera de la historia, de lo decible. De este modo, se rompe la ilusión de un Tiempo como pura instantaneidad o como Permanencia. Ya no hay saber del tiempo. Es el momento del no saber. Por eso el absurdo, la categoría paradójica propia de un pensamiento que sustituye la mediación por el Salto cualitativo. Así Kierkegaard niega que exista la posibilidad de consumación histórica en el orden del tiempo. La temporalidad es sólo un velo que se nos presenta pleno, pero que en su aparente homogeneidad –recubierta por la dialéctica hegeliana– sólo devuelve una falsa identidad: el reflejo de la propia imagen en un juego de espejos.

La escritura no es mimesis, entonces, porque no reproduce, no representa, no copia, es al contrario un rayo de eternidad que denuncia la discontinuidad temporal y por lo tanto la imposible sustancialidad del sujeto, ya nunca más *hypokeimenon*, fundamento de lo real. La alternativa es entonces introducir la fe como un modo absurdo, paradójico de marcar la ilusión del progreso lineal y ordenado hacia la libertad del Espíritu, libertad identificada con el engaño de un saber absoluto de sí. Salir del campo representacional es escribir lo nuevo, lo diferente en el campo de lo idéntico. De otro modo, se trata del no saber en el ámbito de la ciencia, es dar cuenta

de aquello de lo que no se puede tener experiencia: el desastre, en términos de Blanchot. O lo absolutamente Otro, en los términos teológicos utilizados por Kierkegaard.

La verdadera consumación no es histórica, es la negación del tiempo cronológico en la eternidad divina. Pero primero es necesario el paso por la desesperación y el pecado y, por lo tanto, la renuncia a ese saber. No se sabe y por eso se cree. La religión no es elevación del espíritu, como en Hegel, porque en ese caso permaneceríamos en la realización de la Idea en el plano ético. Sólo la fe puede conducir al absurdo sacrificio de Abraham que ofrenda su propio hijo a Dios, y se entrega a un sentido desconocido para él. En lugar de un Absoluto que va desplegando su saber de sí, reabsorbiendo la ignorancia, y creciendo como Ser verdadero, Kierkegaard denuncia el falso movimiento, convoca el escándalo originario del cristianismo y se arroja en la Diferencia Absoluta. Esto es el devenir como escritor, el modo en que se escribe la trasgresión a las instituciones positivas, en que se toca lo real y la evidencia del “fuera de lugar” desde donde puede hacerse crítica la diferencia y no advenir como mera multiplicidad.

La identidad imposible

No hay un Uno mismo, una unidad originaria, perdida u olvidada a la que habría que retomar o develar. El descentramiento del sujeto más bien se mantendría en la vía de una repetición que no reenvía a los orígenes de una *eidos* eterna, sino a la historicidad de una verdad en devenir que no cesa de escribirse, justamente a partir de la ruptura del tiempo cronológico. La repetición entendida de este modo, no es un regreso al orden de lo mismo, una correspondencia con un objeto natural en una especie de *caracteristica universalis*, en un lenguaje adámico, en el nombre exacto que correspondería a la cosa –como ilusionaba Platón–, tampoco una conciencia que identificada con su saber se encuentra cabalmente en el objeto fuera de sí. La repetición tampoco es sucesión en el tiempo. Desde el punto de vista filosófico se aleja de una reminiscencia en sentido platónico. No es devenir de una verdad eterna,

oculta pero dada. Tampoco es repetición en el sentido hegeliano: recordemos esa particular torsión que realiza Hegel, por medio de la cual un hecho siempre se da dos veces: en su pura inmediatez contingente, y en el ámbito de la conciencia. Pasa entonces de la modalidad de lo contingente a la de lo necesario, por medio de un saber en el que la alteridad del acontecimiento queda subordinada al elemento del pensar presente en el concepto. Lo casual y fortuito se realiza y confirma por medio de la repetición que lo vuelve necesario dentro del sistema de la filosofía de la historia.

Kierkegaard también se aleja de estas visiones “... un pensador griego hubiera escogido la solución del recuerdo sin que su conciencia lo inquietara lo más mínimo, la filosofía moderna, por su parte, no hace ningún movimiento, sino que sólo por lo general habla de superaciones y eliminaciones, y si alguna vez realiza este movimiento, este siempre queda en los límites de la inmanencia”⁴³. Así ve a la repetición pagana sólo como un progresismo donde la eternidad se vuelve obsesivamente sobre la temporalidad para encontrarse dialécticamente con el sujeto como medida de todas las cosas, aun de Dios.

La repetición kiekegaardiana se ubica como relación con lo imposible de un Dios que no se deja domesticar por la Semejanza, la Analogía, ni la Identidad. El máximo del absurdo se repite, pero no hay mismidad, se vuelve para buscar lo que nunca estuvo, se retorna y por la fe se produce un salto. Ya no sólo es imposible el reencuentro con el objeto de la fe, también el sujeto va a pura pérdida, para emerger en un orden diferente: el de la verdad. Lo que se pierde es el ser, lo que se gana es el efecto de sentido producido por la escritura: prueba de la constitución del propio sujeto, en su exterioridad contingente. En la pura indeterminación de la materia, entendida como la materia prima aristotélica, la escritura hace una marca, ese es el punto de vista que da cuenta de la instantaneidad fugaz de un sujeto.

⁴³ Kierkegaard, Soren. *La repetition*, o.c., pag. 96.

Capítulo 4

El cuerpo de la escritura

El *cogito* cartesiano legó un enorme problema cuando fundó la modernidad en un gesto esencialmente político: el que apartó la idea del cuerpo. De este modo, en la senda platónica, se dejó de lado la percepción como un primer tiempo de la significación y se apartó a los entes sensibles como mera apariencia contingente. El pensamiento en tanto pura *res cogitans*, sustancia pensante separada de la *res extensa*, la figurabilidad, la extensión, arrastró consigo incluso al cuerpo humano, dejando disociados a un alma engendradora de pensamientos, todopoderosa que incluso puede demostrar la existencia de Dios, y a un cuerpo orgánico caído del lado de los entes físicos, instrumento poseído por la inteligencia, máquina destinada a servir a un alma rectora a quien aloja.

Si gran parte de los esfuerzos de la filosofía postcartesiana estuvieron destinados a establecer algún vínculo entre un cuerpo y un alma irreconciliables, desde el campo discursivo el trabajo consistió en combatir el largo desarraigo de la significación ligada sólo a los tiempos de un sujeto trascendental o lógico, o a una máquina (la de la lengua) que podía significar sin otra materialidad que la del significante. Seguir el recorrido mediante el cual ese soporte va tomando cuerpo, por la vía de una fenomenología que da cuenta de la percepción como un primer momento de una larga marcha significa tomar partido: reconocer que la itinerancia del sentido y el sinsentido se originan en un cuerpo marcado por los significantes como rasgos de una escritura primordial.

Un problema: del sistema a la estructura

Fontanille⁴⁴ establece que el paisaje al estructuralismo se puede plantear desde la perspectiva de la diferenciación entre sistema y estructura. La estructura es dinámica, homologable y se liga a una topología, mientras que los sistemas son cerrados, rígidos, y se vinculan con la forma. Es importante acentuar la diferencia entre forma y topología. La idea del sistema como forma vacía, correlacionado internamente, se corresponde también con una forma de la subjetividad basada en el mentalismo, mientras que la noción de estructura a través del concepto de homología, permite también salir no al sujeto kantiano ligado aún a la geometría de Euclides, y al *sensus communis*, sino a la visión de un sujeto formalizado topológicamente, es decir con posibilidades de transformación e interpretación en diversos campos epistémicos, tal como lo plantea la topología matemática. La epistemología es una jerarquía de sistemas que organizan el cuerpo del saber, pero también un principio de selección y regulación, según Fontanille. Por eso, plantear el pasaje de un término a otro no implica un cambio de vocabulario sino la delimitación de otro dominio o región, en el sentido husserliano, que cambia el enfoque pero que sobre todo se plantea otros problemas no percibidos con anterioridad. En este aspecto, un cambio de *episteme* no se explicaría solamente por el pasaje del sistema a la estructura, sino fundamentalmente por la forclusión de puntos distintos del dominio en cuestión. Forclusión es un término elaborado por Lacan a partir de un tipo de negación que Freud habría planteado, y que da cuenta de aquel o aquellos términos que, por no estar en el campo, y precisamente por no estar presentes en él, lo configuran por su misma ausencia. Así se cuestiona lo interdicto, por un retorno de lo reprimido que se manifiesta como laguna, lapsus, ruptura. Pero no se trataría de rupturas epistemológicas, ni de cambios de paradigmas que se mantienen en el ámbito de la conciencia, sino de ese retorno de lo que, por no ser dicho, se hace escuchar en las

⁴⁴ Fontanille, Jacques. *Sémiotique du discours*. Francia, Presses Universitaires de Limoges, 1998.

fallas del decir. Ese proceso atravesaría todos los espacios del saber porque establece las condiciones de posibilidad de lo significante y lo insignificante.

La significación entre la lengua y el discurso

La significación dentro del sistema es pensada como la oposición y diferenciación entre unidades discretas inteligibles, dentro de un fenómeno discontinuo que es el de la combinatoria. Este abordaje se distingue de una concepción donde significar alude a procesos de emergencia e instalación de modulaciones continuas y tensiones graduales predominantes. Desde esta última perspectiva, siempre habría tensión, aun la que produce la insignificancia.

Acentuando esta visión, la idea de discurso y su enunciación, tal como la plantea la teoría de la enunciación, abarca procesos que ponen en funcionamiento (es decir, que le dan forma) al sistema, procesos de emergencia que Fontanille y Greimas denominan esquematización. Y tales procesos son pertinentes porque derivan en las oposiciones discretas y discontinuas que resultan de ellos.

El esquema topológico no es una representación, no resulta de un proceso de abstracción, no surge de lo real de la percepción sino del esfuerzo por dar cuenta de la imposibilidad de la representación del mundo o de sus figuras, es decir del sentido íntegro.

A pesar de que el estructuralismo prohibía en nombre de la objetividad trabajar con elementos “implícitos”, a partir de los ochenta, por vía de la pragmática y de la lingüística de la enunciación se retoma lo que ya Bajtín había vislumbrado en los treinta con la orientación axiológica e ideológica del discurso que combatía la idea de una lengua tomada como objeto cerrado y abstracto, en función de un signo fuertemente expresivo de la polifonía social. Esta exclusión de todo lo que no fueran elementos propios de la estructura llevó a dejar de lado la impresión subjetiva, el mentalismo, la introspección, la psicología intuitiva, pero también al propio sujeto

forcluido del campo. Así la subjetividad (y por supuesto, el cuerpo expulsado del campo de las *eidos* desde Platón) quedó fuera del ámbito del objeto de estudio.

Por eso la dificultad en descubrir el papel de las emociones y las pasiones, la percepción y su papel en la significación. La fenomenología permite pensar a estas relaciones con el mundo sensible como propiedades del discurso y no del espíritu, y pasar así, como dice Fontanille, de una teoría de la significación a una rama de la psicología. Las pasiones se transforman en emociones discursivas. Y los acontecimientos en lógicas argumentativas o narrativas del discurso.

La recuperación de lo excluido por Saussure, el tiempo, el sujeto como cuerpo parlante, y el objeto, ponen en la disyuntiva de trabajar en el límite: como no hacer coincidir entonces los contornos del discurso con los del mundo –con lo cual la semiótica se volvería una metafísica–. Este sería un riesgo respecto del cual se debería ejercer la vigilancia epistemológica, al decir de Bachelard, en cualquier ámbito teórico. ¿Acaso el estructuralismo no cayó también, desde la perspectiva foucaultiana, en una ontologización de las estructuras?

El esquema: un modo de significar

Únicamente Kant le dio un sentido específico al término esquematismo entendiéndolo como intermediario entre las categorías puras del entendimiento y los datos sensibles recibidos por la sensibilidad pura *a priori*. El esquema tendría la función de eliminar la heterogeneidad de los dos elementos: el entendimiento, que con su espontaneidad activa ordena el material sensible con el formato de sus categorías independientes de toda experiencia y la sensibilidad, que con su pasividad recibe los aportes de la sensibilidad *a posteriori*, es decir de los cinco sentidos que aportan los elementos de la síntesis. El esquema es a la vez general como la categoría y temporal como el contenido de la experiencia. En este sentido el esquematismo trascendental es la representación de un procedimiento general, por el cual la

imaginación ofrece su imagen a un concepto⁴⁵. Los esquemas son determinaciones del tiempo y constituyen fenómenos o conceptos sensibles de objetos en concordancia con una categoría determinada⁴⁶.

Desde esta perspectiva, entonces el esquema no es una estructura porque conserva algún elemento empírico, provisto por la imaginación trascendental, pero es a la vez una construcción inteligible, por el aporte del entendimiento, y obliga a pensar la estructura como una instancia en permanente devenir, condición que lo liga a la materia temporal de la que están hechos el sujeto, el objeto y la significación. La estructura es entonces, según la perspectiva de Fontanille y Greimas, un haz de tensiones, protensiones, retensiones, virtualidades de significación en una cambiante interrelación.

Este desplazamiento del interés por las estructuras hacia las operaciones y los actos, es decir, de la sintaxis general de las operaciones discursivas hacia el universo de la significación implica una praxis y no una compilación estable de formas rígidas. Del mismo modo, comporta un desplazamiento de las oposiciones discretas hacia las diferencias tensivas y graduales, esto es una semántica de las tensiones y de los grados. Esta elección del discurso en acto, de la significación en devenir, está ligada al modo en que la praxis semiótica esquematiza nuestra experiencia para ponerla en lenguaje. Este es el punto de vista elegido, y no el de la *epojé* husserliana, con el objetivo de devastar hasta llegar a las mínimas unidades formales. Y la estructura elemental deja de ser el signo para transformarse en un conjunto tensivo en tanto sistema de valores que organiza cada complejo significante. La representación global del discurso como campo (forma topológica, es decir ámbito) así como la diferencia de tipos y los niveles de esquematización, son esquemas de tensión. Así surgen otras lógicas que articulan los lugares, las pasiones, las fuerzas, la circulación del saber, del poder y del querer en el espacio discursivo.

⁴⁵ Cf. Kant. I. *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Losada, 1979 De los principios, cap. I. Kant distinguió varios esquemas según los cuatro grupos de las categorías y puso entre ellos el número. Esquema de la cantidad, de la cosidad, de la cualidad, etc.

⁴⁶ Cf. Kant. I. *Crítica de la Razón Pura*., o.c. Analítica de los principios, cap. I

La idea de tensión (con sigma en el vocabulario estoico) aludía a una fuerza que tiende a un resultado, y en ese aspecto, es un concepto ligado a tendencia, o a esfuerzo prolongado y penoso, pero cuya misión fundamental es mantener unido al universo a pesar de constituir un estado de conflicto irresoluble, porque se autoengendra constantemente⁴⁷.

La protensión fue un término también introducido por Kant: “La felicidad es la satisfacción de todas nuestras protensiones, tanto extensivas en su multiplicidad, como intensivas esto es, con referencia al grado y también protensivas con respecto a la duración”⁴⁸. Husserl ha denominado inmediata protensión a “lo exactamente homólogo de la inmediata retención y protensión a la expectativa reproductiva en su sentido más propio, que es lo homólogo del recuerdo”⁴⁹.

Estos términos tienen, entonces, una tradición surgida con Heráclito según la interpretación sostenida por Filón, desde la cual se piensa a la tensión en orden a una relación que liga opuestos. No es demasiado difícil asociarla con la idea de potencia en Aristóteles⁵⁰. La potencia es la posibilidad de un cambio pero entendida en dos aspectos: como posibilidad y como preformación, es decir predeterminación o preexistencia de lo actual. Es allí donde Aristóteles elabora cuidadosamente la relación potencia/acto, donde demuestra que el acto es anterior a la potencia porque es hacia donde ella se desarrolla. La finalidad de la potencia es terminar con la tensión al transformar su virtualidad en actualidad. Y de allí la interpretación que desde el psicoanálisis de cuño lacaniano se hace de la potencia en tanto tensión hacia el acto: eso sería el deseo, que mantiene la constancia del ente en tanto tensión, puro deseo de ser que en cuanto se actualiza por completo, cesa. El deseo es finalmente, deseo de muerte como fin de la tensión. Algo de este intertexto se puede leer en la *Semiótica de las Pasiones*, cuando se describe incluso el cuadrado aristotélico como un conjunto de tensiones, protensiones y retensiones que se constituyen sobre una

⁴⁷ Diels. *Stoicorum Verum Fragmenta*, Frag. 51, Arnim I, 128.

⁴⁸ Cf. Kant I. Cf. *Crítica de la Razón Pura*, o.c. Doctrina del Método, Cap. II, Sec. II.

⁴⁹ Husserl, E. Cf. *Ideen*, I, 77.

⁵⁰ Cf. Aristóteles. Cf. *Metafísica*, Madrid. Gredos. 1989 Libro VII

fenomenología de la memoria, de la percepción y de la imaginación en relación con la temporalidad como trama primordial.

De lo inteligible a lo sensible

La formación de las categorías y la significación en acto están sometidas al régimen de lo sensible. La categorización es, en realidad, una apropiación del elemento sensible por la vía de la inteligibilidad, no una abstracción, porque no se trata de seleccionar elementos, sino más bien la construcción de un arquetipo. Esta vieja antinomia entre la *eidos* en el sentido platónico, que sería lo real de lo sensible, y la desvalorización concomitante de los sentidos es una marca de la metafísica occidental. Aunque en parte discutida con Aristóteles, para quien, recordemos, se empieza a pensar por lo sensible que intenta repensar introduciendo la idea de cambio, desechada por Platón, a través de la categoría de potencia. Pero en todo caso, lo que permanece es que la aprehensión sensible está asociada a lo que todavía no es, o al menos no es en plenitud, es decir en acto. La potencia mezcla el orden del ser (la semilla o el carozo presentes en el ejemplo aristotélico) con el del no ser (el fruto que crecerá en el futuro), o lo que es con lo que todavía no es. En definitiva, junto con el cambio Platón había desestimado el tiempo, ya que las *eidos*, con su carácter de eternas e inmutables, son precisamente la negación de toda temporalidad. Cuando Aristóteles intenta darle un estatuto a lo sensible en el campo del saber, introduce la temporalidad y la percepción sensible, es decir el cuerpo en su contacto con la exterioridad. Recordemos cómo inicia en la Metafísica su concepción de los grados del saber: la memoria que nos diferencia de los animales (retención) permite la acumulación, base de la experiencia, y ésta entonces permite la aparición de un primer orden de conocimiento que es la *techné* (saber por imitación, sin conocimiento causal), luego la *episteme* (conocimiento enseñable que responde al por qué) y finalmente la filosofía (como ciencia de las primeras causas y de los primeros principios, de los axiomas). Es esta última la que sostiene el finalismo cosmológico aristotélico: si hay un mundo es porque existe un orden, una finalidad, pero ese

mundo abarca todo lo que es, y lo que es empieza siendo sensiblemente desde la perspectiva del conocimiento, aunque sea lo último desde el orden del ser. Por otra parte, según el propio Aristóteles se debe decir de lo que es, qué es. Esto significa, predicar algo de la sustancia o sujeto.

Las categorías o predicados (con todo lo que está implicado en esta noción, al identificar las nociones lógicas de sujeto y predicado con las nociones gramaticales, lo que supone además que el ser se dice de muchas maneras, pero habla en griego) son entonces los modos en que se dice esa sustancia. Pero a la vez la forma en que se nos muestran, y el modo en que el lenguaje como *organon* o instrumento dice lo que es. Las categorías para Kant tienen una dimensión diversa. Sin caer en nominalismos ni en realismos, resultan del acto de juzgar que consiste, en definitiva, en ordenar diversas representaciones bajo una representación común, que es precisamente la categoría. Porque son los medios a través de los cuales se manifiesta la actividad del entendimiento en su espontaneidad ordenadora. Y lo ordenado, es el material pre-fenomenico aportado por la sensibilidad. Lo sensible todavía para Kant no es más que una masa confusa intuita espacial y temporalmente, que al ser organizada por esas categorías, adquiere la forma del objeto por un trabajo constitutivo del sujeto de conocimiento. Por supuesto, se trata de un sujeto cognoscente, y la pasión debe ser eliminada de este trabajo epistémico para que se realice, ya que todo lo pasional es patológico en la perspectiva kantiana.

En general, toda categorización es cognitiva, es decir depende de las estructuras *a priori* y descansa sobre el peso acordado a lo inteligible sobre lo sensible, en un arco cuyo comienzo, con diversos matices, se remite a Aristóteles y culmina en el racionalismo moderno, que empieza a corroerse con la crítica nietzscheana, y es deconstruido por Heidegger y Derrida.

La intencionalidad de la tensión

Para comprender el concepto de tensión que empieza a horadar la noción misma de categoría (que como ya vimos en Kant no es un modo del ser, sino un proceso del entendimiento) es necesario trabajar con la idea de intencionalidad.

Intencionalidad implica en principio un afuera, la referencia a algo externo, a un borde que no está contenido pero que limita con aquello de lo que predicamos algo. La intencionalidad hace alusión a algo distinto, a una diferencia, ya sea de objeto, de idea, etc. Como referencia al objeto, quedó reducida por la escolástica medieval a la referencia del signo a su designado. Pero Brentano, antecedente tanto de Husserl como de Freud⁵¹, tomó esta noción como característica de los fenómenos psíquicos. Fue el primero en considerar la irrelevancia de que el objeto de la intencionalidad fuera real o irreal, y más tarde llegó a afirmar que el objeto siempre es real en relación con la intencionalidad (con lo cual se hace mucho más clara la noción de realidad psíquica en Freud) dado que la referencia a un objeto real es indirecta, o sea realizada a través de un sujeto que afirma o niega al objeto mismo. Husserl toma estas nociones y señala a la intencionalidad como la definición misma de la relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento en general. Allí avanza en relación con Brentano y no la piensa únicamente como señal de los fenómenos psíquicos para diferenciarlos de los fenómenos físicos, sino como peculiaridad de toda vivencia de la conciencia. Así Husserl construye una fenomenología de orientación objetiva cuya base es la intencionalidad de una conciencia como puro flujo de vivencias temporales. La intencionalidad, entonces, caracteriza a la conciencia y le da su unidad.

Conciencia, sensibilidad y significación

Según expresa Fontanille en *Semiótica del discurso* todas las semióticas, sean semiolingüísticas o filosóficas, implican una referencia fenomenológica en tanto se

⁵¹ Cf. Franz Brentano . *Psicología desde el punto de vista empírico*, 1874.

pregunta por el surgimiento del sentido y luego de la significación a partir de la percepción. El último Husserl responde desde el componente hilético (materialidad sensible) más que desde el noemático (intuición eidética o captación intelectual de esencias). La semiología saussuriana, la semiótica greimasiana, la semiótica peirciana y el cognitivismo se interrogan sobre el proceso de producción de significaciones, aún cuando a veces dejen de lado el cuestionamiento acerca del modo en que la aprehensión sensible delimita un mundo significante posible. Según el giro estético de fines de los 80 dado por Greimas se redefine la intencionalidad en términos de transformación narrativa. La noción de carencia versus liquidación de la carencia, ya presente en los estudios de Vladimir Propp, es retomada y desarrollada desde los primeros trabajos de Greimas y se llega en *De la Imperfección* hasta la “falta en ser” constitutiva de la éstesis comprendida en el sentido kantiano de sensibilidad como conjunción témporo-espacial.

Cuando Descartes despliega el *cogito*, parte de una duda cuyo carácter hiperbólico abarca todos los campos del conocimiento. Renunciando a todo saber aceptado, parte de la conciencia sabiendo que su duda metódica es el camino necesario y a la vez provisorio para fundar un saber que vaya más allá de la certeza. Pero en ese itinerario se deja de lado la impresión sensorial, ya que los sentidos no son fuente de verdad. Si alguna vez lo han engañado, razona Descartes, lo podrán engañar siempre, de ahí que los elimine junto con las verdades que no han sido probadas por la propia razón, y el cuerpo cae en el mismo ámbito que cualquiera de los otros cuerpos físicos. Esto tiene implicancias semióticas. Una de ellas constituye un problema en la base perceptiva de la semiótica. Y es la que intenta diferenciar las percepciones de los cuerpos externos, de las sensaciones internas y aún más del propio límite. Propioceptivo, interoceptivo, exteroceptivo. Estos términos suponen el reconocimiento de un borde entre exterior e interior. Pero esta frontera es difícil de construir porque a su vez implica la diferenciación entre el yo y el no yo. Cuestión que no es un dato sino que resulta de un proceso de simbolización.

Husserl funda la intuición categorial sobre la intuición sensible, lo que implica, al igual que en Descartes el pasaje de un saber incierto a un auténtico saber por la vía de un no saber provisorio, pero se diferencia en que el acceso a la cosa

misma, en realidad a la significación de la cosa misma, se da a partir de su estar situado sensiblemente. Por lo que ya el ser es significación, incluso el ser, podríamos aventurarnos, parte de un estar.

Es en este aspecto, que Heidegger plantea que las ciencias no piensan sino que sólo conocen, tomando los términos de pensar y conocer desde la perspectiva kantiana pero en una lectura antignoseológica de Kant. Esto es así porque se toma como punto de partida la matematización objetivante, es decir la convicción galileana de que la naturaleza está escrita con caracteres matemáticos con lo cual se elimina la base perceptiva de la constitución de la mundaneidad para formalizar la fuente misma de las cosas convirtiéndolas en estructuras cognitivas.

Husserl también coincide con Descartes en la necesidad de un nuevo comienzo radical de la filosofía⁵². Pero una vez reducido todo a una filosofía solipsista basada en el ego puro, el propio Husserl se pregunta por la constitución de ese ego. Toda construcción por la actividad necesariamente pre-supone como grado inferior una pasividad pre-donante "... lo que en la vida se nos presenta como ya concluido, por así decirlo, como mera cosa existente es dado con la originariedad del ello mismo en la síntesis de la experiencia pasiva"...“Los múltiples modos de aparición, las unidades de las imágenes perceptivas visuales o táctiles transcurren pero en su síntesis obviamente pasiva aparece la cosa una, con su forma, etc.” Además, como el propio Husserl advierte "...precisamente esa síntesis, como síntesis de esa forma, tiene su historia que se anuncia en ella misma. Gracias a una génesis esencial, el yo, el *ego*, y ya desde la primera mirada, puede tener la experiencia de una cosa"⁵³.

⁵² Husserl E *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, parágrafo 1, Pág. 36 "El *ego* así reducido realiza entonces una suerte de filosofar solipsista; busca caminos apodícticamente ciertos que permitan inferir, dentro de su pura interioridad, una exterioridad objetiva. Esto sucede, como es sabido, de tal modo que en primer lugar se infiera la existencia y la *veracitas* de Dios, y luego, gracias a estas, la naturaleza objetiva, el dualismo de las sustancias finitas, en síntesis, la base objetiva de la metafísica y de las ciencias positivas y, finalmente, estas ciencias mismas. Todos estos modos de inferencia se cumplen, como tienen que hacerlo, siguiendo el hilo conductor de principios immanente al ego puro, que le son innatos".

⁵³ *Ibidem*, pp. 134-135.

La base fenomenológica de la teoría de la significación estriba en darle su sentido a partir de la actividad perceptiva. El *lebenswelt* o mundo de la vida es aquel en el que el *ego* trascendental hunde sus raíces para producir desde allí las significaciones que le permiten hacer mundo, es decir horizonte en el que se vinculan con los otros y con las cosas.

Una discusión: las precondiciones de la significación

La semiótica basada en las investigaciones de Greimas y Hjelmslev, explica Fontanille, construye la noción de espacio tensivo en la teoría de la significación para explicar la manera en que las precondiciones de la significación se sitúan en el despliegue de la percepción. Pero la discusión que él plantea con la posición fenomenológica es que el análisis regresivo –el camino que toma Husserl de Descartes al retroceder hacia el fundamento último que es el ego– la vuelve al momento antepredicativo tanto como significativo. Y para la semiótica no puede haber un espacio (como tampoco para la Hermenéutica)⁵⁴ significativo donde no esté ya articulado un lenguaje. Además, una epistemología lingüística, busca un sujeto de la percepción como ser de lenguaje, social y cultural. Esta concepción se liga perfectamente con la idea de *lebenswelt* husserliana, ese mundo de la vida que es el espacio común construido con Dilthey a pesar de sus críticas al historicismo, base de su reflexión que es en definitiva una filosofía de la intersubjetividad: “Por medio de las constituciones extrañas, constituidas en mi propio ego (*selbst*), se constituye para mí (como lo hemos indicado) el mundo común para todos nosotros”⁵⁵.

En relación con el método, esta base perceptiva entonces sólo alcanza el estatuto de *philosophia perennis* en la medida es que es una filosofía común a todos

⁵⁴ Cf. la discusión de Gadamer con Kosselleck en Koselleck R., Gadamer H. *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1977, donde el primero refuta que existan categorías prelingüísticas que se sostendrían en un nivel correspondiente a una Histórica Trascendental anterior lógica y cronológicamente a las historias factuales. Según Gadamer, mantener semejante posición iría precisamente en contra del estatuto epistemológica de la hermenéutica.

⁵⁵ *Ibidem*, pág. 146.

nosotros que meditamos juntos y no porque se trate de un *a priori* estructurante de un ego trascendental. Así la percepción no se piensa desde una universalización empirista o apriórica, según la cual todos percibiríamos del mismo modo, sino atravesada por la trama de la cultura, implica que la categorización semiótica se especifique en ideolectos o sociolectos, es decir, en el particular horizonte de significación del hablante.

Los signos encarnados: los límites del cuerpo

Pensar los signos en términos de categorizaciones propias de ideolectos o sociolectos, es decir en el entramado de una cultura, en la semiosfera cultural o simbólica, según Lotman, es ligarlos a una materialidad: la del propio cuerpo como condición de posibilidad de un sujeto, que homogeneiza los signos diversos del mundo para hacer de ellos una significación. La percepción interna (los significados) y la percepción externa (los significantes) solo se distinguen si se los relaciona a través de la percepción. Una teoría del signo permitiría ver cómo la significación toma forma a partir de la sensación y la percepción a partir de encontrar el modo en que se manifiestan universos sensibles, lo que se definiría como mundo, exterior o interior. Este problema de posicionamiento que delimita interioridad-exterioridad en el campo de la semiosis se define por la elección de un punto de vista, la delimitación de un dominio o campo (en el sentido husserliano, como campo de significación), un conjunto de valores que determinan a las categorías como meras formas vacías del entendimiento⁵⁶.

La frontera entre interior y exterior es algo que deviene a partir del acto de la negación como esencia del pensamiento en la perspectiva hegeliana y que también en la teorización freudiana está vinculado al origen de la vida intelectual. En este

⁵⁶ Aquí es válida la crítica de Hegel a Kant donde le cuestiona que ha elevado al nivel de universalidad los conceptos propios de la burguesía a la que él representa. Es decir, que ha deshistorizado y convertido en apriorísticos elementos que son el resultado del devenir de la conciencia en la temporalidad.

aspecto, se puede confrontar la observación que hace Freud en “La Negación” cuando habla de como se origina el juicio de atribución.. Precisamente a partir de una negación. En tanto el aparato psíquico se rige por el principio de placer, todo lo que lo proporciona es adjudicado al yo, mientras que todo lo que provoca displacer se le atribuye al no yo. La negación es el acto constitutivo del sujeto. Más aún no hay yo hasta que el principio de placer que regula la vida psíquica demarca lo placentero como yo y lo displacentero como no yo, obviando los límites físicos de la corporeidad. Y en este punto, la operación de la negatividad también es el modo en que Hegel habla en la *Ciencia de la Lógica o en la Fenomenología del Espíritu* de la emergencia de la subjetividad: pensar es negar, y negar es establecer las diferencias entre la conciencia y el mundo. Es el planteamiento mismo del borde. La tarea de discernimiento, una escansión del sentido que constituye la frontera en el propio cuerpo simbolizado por el acto de la negación que lo envía de la inmediatez del mundo natural al orden de la cultura. Así lo denomina Hegel cuando habla en la dialéctica del amo y el esclavo, del pasaje de la vida de la naturaleza a la vida del espíritu. Pero este pasaje da cuenta precisamente de cómo la percepción se vuelve significación en la medida en que entra en una dimensión simbólica que le da al cuerpo orgánico (el cuerpo de las ciencias naturales, que lo toman como objeto de estudio, por lo tanto como *objectum*, lo que está frente a una conciencia) un lugar otro. Ese cuerpo no es el objeto natural de conocimiento, conocido, sino precisamente la frontera lábil, que se hace visible en la medida en que se pone como límite estableciendo ulterioridades y exterioridades que se resemantizan con el devenir temporal.

En la perspectiva discursiva, esta labilidad de la frontera corporal (a quien podríamos metaforizar con el sentido del tacto no específico, propio de la piel) supone la deictización del espacio y del tiempo, es decir la relatividad de esas dos dimensiones al posicionamiento del sujeto, o en términos de Benveniste a la estructura egológica del lenguaje.

Según Fontanille, el plano de la expresión se corresponde con una semiótica del mundo natural, el del contenido con la semiótica del mundo cultural, y la propioceptividad, o la percepción del cuerpo propio forma parte de las dos

semióticas. En la línea del anterior planteo, ese formar parte se refiere a que constituye el borde mismo de delimitación del mundo natural y del universo simbólico. Incluso más, podríamos decir que la percepción da cuenta del carácter limítrofe del cuerpo, y de que su propio concepto es un concepto del límite⁵⁷. De ahí que esas semióticas, que se interrelacionan a través de la frontera que es el cuerpo, tan permeable como las fronteras que delimitan los países, o las lenguas, no tengan un espacio configurado desde siempre sino que se mantengan en constante movimiento⁵⁸.

Sensibilidad y sensación: la constitución del mundo

Para la semiótica del discurso se juega siempre la escena primitiva de la significación, desde la perspectiva de Fontanille. El intertexto es freudiano, pero leído por Lacan. Se trata de la vivencia primera de satisfacción, instancia mítica a la que todo sujeto quisiera retornar dado que allí fantasea se daba la complementariedad perfecta entre sujeto y objeto, y que tal como el sentimiento oceánico criticado por Freud en *El malestar en la cultura*, en su objeción a Romain Rolland, deviene de la nostalgia del momento presubjetivo en que el individuo se hallaba en una situación de simbiosis primordial con la madre. En esa instancia todavía no se ha delimitado el cuerpo (el bebé en el vientre materno no sólo no tiene conciencia, sino que ni siquiera se alimenta o respira por sí mismo). La no separación de los cuerpos implica que no se trata aún de dos sujetos diferenciados, por ello el estado de simbiosis primordial, donde no falta nada, excepto la subjetividad. La vivencia primera de significación sería entonces el encuentro con el signo absoluto, con la significación plena, respecto de las cuales el resto de las significaciones que se producen con el devenir temporal

⁵⁷ En el mismo sentido en que Freud habla de pulsión, tal como lo relee Althusser, es decir como un concepto límite que es a la vez concepto *del* límite, o en otros términos que va haciendo límite al constituirse.

⁵⁸ En un juego de demandas y ofertas de sentido, para emplear términos afines a los de mercado lingüístico de Bourdieu.

no son más que búsqueda siempre insatisfactorias del sentido absoluto. Es en este aspecto que mientras la función semiótica tiene un nivel lógica, la significación es pasional. Detrás de la articulación de las categorías con las cuales se constituye el mundo, es decir los juicios de existencia y de atribución, se va dando el proceso de constitución subjetiva que se corresponde con el de significación tanto del mundo como de sí. Y tal proceso no puede darse sin una instancia de separación de los cuerpos, sin la materialidad del arduo, y azaroso trabajo de la naturaleza seguido por la aún más ardua y contingente acción de subjetivarse.

Una lingüística de los cuerpos

Una de las capacidades fundadoras de la actividad del lenguaje es la de categorizar el mundo, clasificar los elementos. No se podría concebir un lenguaje que fuera incapaz de producir tipos. En ese caso, sería necesaria una palabra para cada aparición o esbozo, no habría unidad y se imposibilitaría todo pensamiento. Recordemos al protagonista del cuento de Borges, Funes el memorioso, quien por otorgar nombres distintos al perro que veía a las 15 horas del que veía 15.15 no comprendía que eran el mismo perro. Lo que manipulan los lenguajes, comprendidos los no verbales, son los tipos de objetos. Es decir que el proceso de homogenización y el de especificación, o de generalización y singularización, si bien antinómicos son complementarios para la construcción de la unidad objetiva. La formación de los tipos es otro nombre de la categorización, en Husserl y Kant.

Que la lingüística haya ignorado el cuerpo para trabajar con un sistema cerrado de signos, no es más que consecuencia del legado de la modernidad filosófica. Pero superar el dualismo cartesiano, lleva a cuestionar el lazo semiótico que une al contenido y la expresión en términos de Hjelmslev. Es allí donde aparece la noción de frontera que delimita interoceptividad, exteroceptividad y propioceptividad. Esta última es la que permite la unificación de las percepciones. Para que la cosa aparezca como una e idéntica a sí, es necesario realizar una

operación que articule las perspectivas cambiantes, tomando en cuenta también a la conciencia como tendencia a la unidad.

El concepto de cosa entendido como lo idéntico que aparece en ella rige el curso de nuestra representación. La cosa es una regulación de posibles fenómenos. Una cosa de percepción no puede sernos dada de otra manera y todo discurso con sentido acerca de una realidad material cósmica tan sólo es legítimo en la medida en que retrocede a ese modo intuitivo de darse que le es propio. El análisis de la constitución de la cosa material muestra la relatividad de su aparecer a la respectiva captación del sujeto que percibe sensiblemente, o sea, al normal y anormal funcionamiento de sus órganos sensitivos. En ese modo propio de su forma de darse, reside el motivo para su objetivación.

El análisis de la constitución de la cosa material ha mostrado ya cómo la aparición de la misma en sus perspectivas está en correlación con las sinestesias, con el funcionamiento sinestésico de los miembros del cuerpo propio.

Las perspectivas en que la cosa aparece en virtud de las impresiones sensibles, por tanto, no son simplemente producto de una recepción pasiva. Por eso se modifica el concepto de receptividad sensible frente al concepto kantiano en tanto capacidad de recibir representaciones según la manera en que nosotros somos afectados por objetos. A toda percepción corresponden funciones propias de la espontaneidad. Los cursos de las sensaciones sinestésicas son aquí cursos libres; y esta libertad en la conciencia de esos cursos comporta una parte esencial de la constitución de la espacialidad. La espacialidad de las cosas materiales y del mundo de las cosas se constituye originariamente en el movimiento sinestésico, al recorrer el espacio en movimiento de aproximación y alejamiento.

El cuerpo propio es por ello el lugar en que se enlaza un sistema de causalidad subjetiva y como tal irreal, con el sistema de la causalidad real si de acuerdo con su definición, realidad significa el dominio de la realidad cósmica determinada espacial, temporal y causalmente.

Esto significa que las sensaciones, particularmente las táctiles y las sinestésicas que les corresponden, constituyen no sólo la cosa material como correlato

de la percepción exterior, sino que, a la par, constituyen el cuerpo propio; actúan simultáneamente como constituyentes de la cosa y constituyentes del cuerpo.

Se trata del cuerpo del que soy consciente como lo real material entrelazado con la causalidad física y, a la vez, como mi cuerpo, movido por mí mismo.

La esencia de la materia, en cuanto fundamento buscado de la afección de los sentidos, se ha resuelto en virtud del análisis constitutivo en el concepto de algo extraño al yo, genéticamente originario, contingente, en relación con el yo conciente de sí mismo (al menos según la posibilidad), con sus efectuaciones constituyentes y sus legalidades fenomenológicamente descriptibles. Para salirse del carácter de incognoscibilidad del fundamento de la afección de los sentidos, es necesario ir más allá de Kant y aventurarse con Husserl y aún más, avanzar con Merleau Ponty.

De la cosa en sí a la cosa percibida

Intentaremos seguir a Fontanille en su relectura de Husserl para comprender los procesos de la significación a través de los cuales se hace mundo, a partir de la intencionalidad en Husserl⁵⁹.

“El objeto intencional no entra en general en el contenido real del acto respectivo, sino que difiere totalmente de él. Esto no es aplicable meramente a los actos que se refieren a las cosas externas, sino en parte también a los actos que se refieren intencionalmente a las vivencias propias presentes, como cuando, por ejemplo, hablo de mis vivencias actualmente presentes, pero situados en el último plano de la conciencia. Sólo tiene lugar una identificación parcial en aquellos casos en que la intención se dirige efectivamente a algo que es vivido en el acto intencional mismo, como por ejemplo, en los actos de percepción adecuada. Con respecto al contenido intencional entendido como el objeto del acto, hay que distinguir lo siguiente: el objeto tal como es intencionado, y pura y simplemente el objeto que es intencionado. En todo acto es presentado un objeto como determinada de esta o la

⁵⁹ Tomando este término de la Psicología de Brentano de quien también lo toma Freud.

otra manera, y en cuanto tal es él, eventualmente, el objetivo de variadas intenciones, judicativa, afectiva, apetitiva, etc.”⁶⁰

Desde el punto de vista discursivo, lo que se plantea es un espacio tensivo donde la percepción deictiza el espacio y el tiempo a partir de un centro que delimita a la vez un mundo (pero en la medida en que está deictizado) y un sujeto (en la medida en que es centro orientador de esa deixis). Deictización entonces, que es el modo de señalar que no hay mundo sin sujeto, o que aún cuando ese mundo sea naturalizado, el punto de vista, la voz, la estructura misma de la lengua da cuenta del uso que el hablante hace de los recursos de la lengua en acto.

Presencia y ausencia

La carga intencional es entonces lo que hace objeto a una meta virtual. De modo que, en un mismo paisaje, pueden aparecer multiplicidad de estímulos que, al no ser deictizados por la tensión significante, no adquieren estatuto de objeto. Esa tensión es denominada *foria* por Fontanille, y lo que produce como efectos de sentido es una sucesión de objetos y de sujetos en el marco de un horizonte de apariciones y desapariciones. Esa relación es de significación dada por una tensión que descansa en la sensibilidad alertada por cierto placer o displacer. Recordemos que como el propio Husserl reconoce no se trata sólo de algo cognitivo, sino también afectivo, o pasional en el sentido de Greimas. Así se produce la dialéctica presencia/ausencia.

Esta dialéctica tiene la peculiaridad de un dinamismo totalmente ligado a la percepción. Lo que ésta provee es una serie de esbozos (esto es la intuición sensible en Kant) que luego es ordenada en una unidad por el trabajo de las categorías del entendimiento. Pero lo más importante a destacar es el hecho de que la unidad del objeto no se da en sí misma, sino como un proceso inteligible, no producto de la propia percepción que brinda siempre objetos parciales, esbozos, sino unidad en tanto categoría que tiende a rigidizar en un signo la multiformidad del objeto percibido.

⁶⁰ Husserl, E. *Investigaciones Lógicas*. Madrid, Revista de Occidente, 1976. Investigación quinta, pág. 514.

Tanto el tiempo como el espacio se constituyen como flujo sensorial intencionalmente orientados por la presencia del sujeto, es éste el que instituye al objeto como permanencia. Podríamos aventurarnos a decir que hace permanente al objeto para perdurar él mismo. Así la retención permite la durabilidad en tanto enlaza los esbozos pasados con la perspectiva presente y lo proyecta en el futuro a través de la protensión. Únicamente cuando cambia la orientación a una visión no tradicional nos damos cuenta del objeto de la percepción. Valga la pena la mención de la Crucifixión de Dalí, donde Cristo es mirado desde arriba, lo que promueve un efecto totalmente diverso, que denota la posición del sujeto (por encima del mismo Dios) y que se contrapone a la habitual posición en la cual la mirada iba hacia arriba, mirando desde abajo la imagen de Cristo, en las representaciones tradicionales. Cuando se convencionaliza por completo una mirada, lo que se pierde, es la conciencia del efecto sujeto (aun cuando siempre está, y pueda ser leído a partir de una operación deductiva). Para poder dar cuenta narrativamente de este efecto, la propuesta de Fontanille es la de categorizar las pasiones ligadas a la presencia y la ausencia (espera, nostalgia, opresión angustia) para plantear las formas narrativas que les corresponden en el campo tensivo.

Temporalidad, significación, finitud

El viejo problema de lo uno y lo múltiple, planteado por Parménides y Platón, reaparece por la fenomenología que sirve de base a la teoría de la enunciación, dado que la conciencia es pura temporalidad como capacidad de aportar significaciones cambiantes. La unidad de una imagen presente, un recuerdo o una imaginación futura son nada más que las detenciones intencionales en ciertos momentos, que operan como escansiones y que podrían volver a disolverse en cuanto se cuestionara ese recorte que hace percibir a un objeto como unidad. Así la unidad es demora y la multiplicidad vértigo. Pero además esbozados desde un presente que deictiza el pasado y el futuro. Es decir que el vector temporal parte del presente y se dirige hacia el recuerdo del pasado o la imaginación del futuro, tal como ya San Agustín en el

siglo IV lo planteaba en las *Confesiones*. Sólo el instante con su fugacidad ligada a la propia finitud subjetiva puede dar cuenta de esos intentos de atraer pretéritos o futuros, es decir tiempos que no existen en el aquí y ahora. Habría que hablar entonces de presente del pasado o presente del futuro, es decir del modo de hacerse presente de lo que no es. Esto transforma a los objetos y al propio sujeto que ya no son captados como *res extensa o res cogitans* atemporales y estables, sino como relaciones establecidas instantáneamente, lo que implicaría además, que hay no sólo multiplicidad de esbozos posibles para la unidad de un objeto imaginario, sino también un sujeto diverso para cada una de esas perspectivas. Husserl introduce el tempo en el análisis del campo táctil y muestra que el contacto con el objeto se mantiene repetido y retomado a partir de los relieves de las sensaciones, hasta la identificación del objeto. Lo mismo sucede con la aceleración y la desaceleración que favorece la identificación de las salientes perceptivas. Así la aspectualidad (de los objetos, del tiempo, del espacio) depende de las modulaciones de la duración del flujo de los esbozos, y éstos del tempo de la captación y del grado de prominencia perceptiva de los esbozos del objeto, en otros términos, su tipicidad.

Para Husserl la síntesis consiste en una operación que reúne las intuiciones perceptivas en una totalidad que ya no es intuitiva sino racional. Esa síntesis, realiza una especie de construcción en torno a la unidad imaginaria del objeto. Esa unidad imaginaria es el sentido que arranca a cada una de las percepciones aisladas de su no sentido, para articular algo del ser. El ser se constituiría entonces, en torno a una base perceptiva fenomenológica, y resultaría del producto de esta operación indicativa de la presencia simultánea del cuerpo del objeto y del cuerpo del sujeto percipiente.

Así se constituiría la tipificación que permite la visión del objeto. Merleau Ponty lo expresa de este modo: “Tener un cuerpo es poseer un montaje universal, una típica de todos los desenvolvimientos perceptivos y de todas las correspondencias intersensoriales, más allá del segmento del mundo que efectivamente percibimos. Así, una cosa no se da efectivamente en las percepciones recogidas interiormente por nosotros, reconstituida y vivida por nosotros en cuanto vinculada a un mundo, del que llevamos con nosotros las estructuras fundamentales, de la que éste, no es más que una de las concreciones posibles. Vivida por nosotros, no es menos trascendente a

nuestra vida, porque el cuerpo humano, con sus hábitos que dibujan a su alrededor una circunstancia humana, está atravesado por un movimiento hacia el mundo. Es, pues, una comprensión originaria del mundo lo que cabe aclarar”⁶¹

Reincorporar el cuerpo mortal: una política de la significación

Si pudiéramos ubicar todos los esbozos en una secuencia ininterrumpida temporalmente, o en un montaje espacial ilimitado, sería posible una presentación perfecta del objeto. La máxima presencia o plenitud implicaría que no habría diferencia tampoco entre la palabra que designa y lo designado porque el signo se correspondería internamente y con la cosa en sí –eliminando la doble arbitrariedad del signo como planteaba Benveniste–. Los esbozos perceptivos, la deixis en su orientación temporalizadora y espacializante coincidirían con el origen del sentido. Y una ilusión de completud bañaría la trama simbólica. Se superaría la visión platónica del ser invisible como perfecto, y de los entes visibles como imperfectos. Pero en realidad, este giro tomado así, seguiría planteando a la completud y a la donación de sentido radical como perfección. Y ese es precisamente el problema señalado por Derrida en el corazón mismo de la fenomenología. La falla, el defecto en el ser, la grieta, la fisura, la diferencia son términos que apuntan al núcleo del objeto como simulacro. Husserlianamente, la cosa misma se da por esbozos, lo que indica percepciones variadas fundidas luego en una unidad por el esquema a partir del trabajo de la percepción. Pero la correlación entre la cosa misma y el flujo de los esbozos determina una imperfección indefinida e irreductible. Por eso, la búsqueda de la coherencia, el intento de transformar toda inquietud en quietud, desde la perspectiva pasional, la búsqueda de la totalidad estética, y en definitiva la satisfacción aquietando la falta fundante de la subjetividad, apuntan en conjunto a ocultar ese defecto del ser que la metafísica olvidó cuando reemplazó la pregunta “por qué es el ente y no más bien la nada”, por la más formal y contestable de “qué es

⁶¹ Merleau Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta Agostini, 1984, pp. 340-341.

el ente”⁶². Si la verdadera interrogación metafísica se centra en qué es la nada habrá todavía que ir más allá de una intuición perceptiva del cuerpo sintiente y de una formalización en base a una palabra como totalidad irreductible.

Según Husserl, el ser es una idea en el sentido kantiano, es decir, ideal regulativo que sirve de guía a la acción. La idea del ser representa la infinitud del trabajo de determinación teórica. En este aspecto, se liga con el proceso de significación que siempre es incompleto, y por esencia, metonímico. Donde la significación tiene la ilusión trascendental de completarse para tomarse significado cerrado y atado al significante, el signo, tal como sugiere Derrida, se desdibuja, decepciona, borra sus márgenes, y se enclaustra como reacción en términos cerrados, que operan como una base para lanzarse a nuevas aperturas de sentido. El sujeto no termina de significarse porque hay fundamentalmente una pérdida en los procesos de transcripción y el cuerpo es precisamente quien da cuenta de este límite. Si se tratara simplemente de que la significación nunca se completa, y no pudiéramos encontrarnos con hechos, sino siempre con interpretaciones, en una cierta lectura nietzscheana, el conflicto y la decepción, la incompletud del objeto, la imposibilidad de la visión total, incluso la confusión que surge de la superposición de puntos de vista, serían una constante. Pero todavía más allá de este deslizamiento hermenéutico, se produce un desgarramiento mayor. No se trata únicamente de que el signo no se corresponde con el objeto, la percepción con el afuera y ni siguiera con el adentro, sino que el propio cuerpo es atravesado por significantes, *Zeigen*, los llamaba Freud, huellas, que al ser transcritas en diversos sistemas para otorgarles un sentido que llegue hasta el flujo conciente, van perdiendo parte de sí. Es decir, que el proceso de significar entraña una pérdida irreparable.

Fontanille expresa que la escena fenomenológica de base que constituye la orientación perceptiva y la tentativa de completud puede desplegar ya sea como estesis, ya sea como programa de búsqueda del objeto esquivo, ya sea como representación discursiva, ya como estado de ánimo, a partir del momento en que la imperfección pone en cuestión la creencia en el ser y que siempre busca esa vivencia primera de significación, como ya hemos visto, que se apoya en la fiducia en el ser. Y

⁶² Cf. Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires, Nova, 1980. Cap. 1.

fue esta creencia precisamente, la que oponiendo el ser al parecer, forcluyó el cuerpo y la percepción, desvalorizando el saber sensible y oponiéndolo al inteligible, y ligando la significación sólo a los contenidos trascendentales de un idealismo furioso. Pero lo que el cuerpo pone de manifiesto, cuando se leen sus efectos en el campo de la significación, es la imposibilidad del signo. Por eso el gesto reductor de Descartes tenía como finalidad la proliferación del saber en el ámbito de la ciencia moderna, con un ideal de *omnitudo realitatis*, como lo llamaba Kant. Para Descartes o Leibniz, y en general el racionalismo moderno, la ciencia constituía la posibilidad certera de adjudicar un nombre a cada cosa. Por el contrario, contra las formulaciones de la mayoría de las posiciones cognitivistas, o mentalistas, cuando el cuerpo interfiere en el proceso de significación es para operar un efecto de descompletamiento: lo que se percibe no es el todo, lo que se dice es sólo verdad a medias, lo que duele en el cuerpo únicamente puede ser dicho por vía de las figuras del lenguaje, es decir por una palabra que remite a un sentido imposible de decir y a costa de no perder el sentir para poder decirlo.

Podemos seguir en este itinerario a Derrida con la crítica que le hace a Husserl: Su visión del signo profundiza como nunca antes esta problemática, pero “al no interesarse en el lenguaje más que en el horizonte de la racionalidad, al determinar el *logos* a partir de la lógica, Husserl ha determinado de hecho, y de manera tradicional, la esencia del lenguaje a partir de la logicidad como de la normalidad de su *telos*. Que este *telos* sea el del ser como su presencia es lo que querríamos sugerir aquí”⁶³. De este modo, Husserl intentaría preservar no sólo la vida propia de la *lebenswelt* sino también la idealidad, y con ello la metafísica de la presencia de un sentido originario. Así, según la perspectiva crítica de Derrida, Husserl sigue sosteniendo una significación como sustancia de la expresión que presenta a la idealidad y a la presencia como núcleo irreductible en la palabra viva. El reconocimiento del lugar de la percepción debe pasar por la crítica al intuicionismo realizado por Heidegger. Crítica que se centra en el argumento de que la intuición, como base de la percepción, daría cuenta de esta completud originaria aun en la deriva temporal. Por eso, también debe recusarse el llamado a la voz fenomenológica,

⁶³ Derrida, J., *La voz y el fenómeno*. Valencia, Pretextos, 1995, pág. 44.

porque esa “carne trascendental” sólo habla y se oye en la ausencia del mundo. Esa voz pronuncia las palabras de un lenguaje constituido por unidades no criticadas por Husserl ni por Merleau Ponty, dejando irresueltos dos problemas: “la pureza del formalismo y la radicalidad del intuicionismo”⁶⁴. En este sentido la crítica de Derrida apunta a que la fenomenología, que siempre es de la percepción, con su intuicionismo radical, ahora puesto en un cuerpo sintiente como garantía, oculta el auténtico drama que es la sustracción de la cosa en sí.

Aun más, lo que la metafísica occidental quisiera forcluir del campo mismo del saber, de lo que no quiere enterarse, es de la muerte que el lenguaje incluye cuando separa el nombre de las cosas, cuando da cuenta de la hiancia que ninguna intuición fundamental podría evadir. El cuerpo, ya no como máquina, ni como garante del significado en un giro trascendental, es el que introduce la imposibilidad de una correspondencia entre el significado y el significante. No hay materialidad alguna que pudiera dar cuenta de esa unión. Tal vez por ello una política de la significación que incorporara el cuerpo, en tanto carne en el sentido ricoeuriano, pero aún más allá, sólo podría inscribir la diferencia constante que se engendra en la escritura originaria de lo irrepresentable en lo real del cuerpo: la muerte propia de la cual no hay percepción posible. Una política de la significación como ejercicio de la finitud que acepte su implícita e inevitable incompletud, que pueda tolerar la desavenencia de los cuerpos, incluso del cuerpo político que siempre hace diferencia y cuyas lábiles fronteras no sólo permean todos los significados posibles sino que redefinen constantemente los límites de la comunidad.

⁶⁴ Derrida, J. op. cit. pp. 59 y 151 y ss.

Capítulo 5

Género: los límites del escribir

Pensar los géneros literarios nos ubica de lleno en la vieja discusión aristotélica sobre el *genos*. Y esta consideración nos conduce a una perspectiva ontológica, y por lo tanto política, que es la que nos interesa. Porque clasificar los géneros sería establecer también las clases de objetos, definir su tipo de existencia, y su carácter, fundamental o accidental. Nos encontramos así en los inicios de la filosofía, en la *Metafísica* de Aristóteles, o en la *Politeia* de Platón, decidiendo si lo real es lo que aparece o lo invisible que sólo se entiende a través del *nous*. Recordemos por ejemplo las reflexiones que le merece a Platón la división entre las partes de la *polis*, y las del alma, o a Aristóteles la definición del carácter instrumental del esclavo. En ambos textos, a partir de la definición esencial de los términos, el *polites*, el esclavo, y la caracterización de sus atributos, se da un ejercicio de definiciones que tiene como efecto de sentido la ubicación de esos mismos entes en el orden político. Es necesario entonces construir una lógica, y un sistema de la lengua cuya gramática se corresponda con la estructura lógica de los conceptos y con la estructura ontológica de lo real. A esta correspondencia entre los planos terminológicos, lógicos y ontológicos, Aristóteles la llama verdad. Pero para llegar a ella, es necesario que se fije el carácter representacional de la lengua. Es decir, que sea posible describir lo que es, y sobre todo que haya criterios que permitan discriminar los fantasmas en el lenguaje que es necesario abolir para lograr la correspondencia con la realidad. Esta visión instrumental del lenguaje concederá lugar a la lengua sólo cuando se refiera a universales. Incluso en el caso de la poética, Aristóteles plantea que la tragedia, por ejemplo, es imitación digna y completa de un tipo universal. *Edipo* o *Antígona* valen por la universalidad de sus caracteres y no por la singularidad de su itinerario.

Se trata de pensar entonces la posibilidad de la lengua de decir lo real, por eso la ficción será condenada (capítulo 1) por considerársela mentirosa, fuente de error. La diferenciación entre género realista o fantástico es desde sus inicios una propuesta no sólo metodológica sino política. Abordar el concepto de realidad implica trabajar en campos semánticos diversos, por ejemplo en el que lo opone a ficción. La legitimidad de tal oposición forma parte de un debate que involucra muchas otras nociones, algunas de las cuales han tenido relevancia en el campo de la reflexión teórica sobre la literatura: verdad, falsedad, mentira, verosímil. Categorías que son pertinentes también desde una perspectiva ontológica.

Para algunas concepciones, la diferencia entre ambas categorías proviene únicamente de una convención lingüística, en el mismo sentido en que Popper plantea que el criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia, y entre ciencias fácticas y formales también es producto de un consenso en la comunidad científica y no el espejo de la diferencia entre la diversa naturaleza de los objetos. El realismo, pensado como convención estética se define, entonces, como una preceptiva sobre los modos del discurso que al establecer sus formas internas, presupone sus conexiones con lo extradiscursivo.

De otra forma, reconociendo que en todo caso, cuando se habla de realidad o de ficción, se lo hace mediado por un orden simbólico, la cuestión aparece delimitada en diversos campos que permiten reubicar la pregunta del siguiente modo: cuáles son las características que permiten diferenciar no ya la realidad de la ficción, sino el discurso realista del discurso ficcional.

Así las propiedades del relato se vuelven problemáticas, y comienza a estudiarse la relación de ese relato con lo real devenido exterioridad lingüística. El contenido de ficcionalidad se trama entonces con el núcleo referencial que habita todo enunciado, o que lo trabaja como una función lingüística. En el mismo sentido, reflexionar en torno a los límites es pensar el tema de la representación. ¿Qué es lo que se representa en los bordes mismos del lenguaje sino la diferencia misma, la distinción jugada entre real y ficción?

Algunas polémicas

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de un relato factual o de un relato fantástico, para definir las dos polaridades?

La posición realista se manifiesta tanto en la comprensión historiográfica convencional, que separaba historia como relato de historia como acontecimiento, como en la literatura, donde desde la perspectiva de los géneros resultaba evidente la diferenciación entre realismo y ficción, porque el referente era pasible de ser descrito en sus componentes, y era posible diferenciar lo real de lo imaginario en acto. Así el lenguaje como pura mimesis, representaba inmediatamente lo que es. Pero existen polémicas filosóficas y prácticas estéticas que ponen en crisis el principio de correspondencia, o la noción de la verdad de la proposición a partir de la correlación entre las atribuciones de ciertos predicados a ciertos sujetos gramaticales homólogas a la correlación entre ciertos atributos en relación con ciertos objetos empíricos.

La ficción aparece, al contrario, como azar, artificio, experimentación, posibilidad, frente a una posición que desde el siglo XVIII, al partir del eje de la relación sujeto objeto, plantea al lenguaje como el instrumento más idóneo para el conocimiento del mundo o el autoconocimiento del sujeto. De allí el concepto de verdad como correspondencia que permitió elaborar una primer frontera que necesariamente será una convención. Pero si pensamos en términos de modalidad la cuestión se complica. Si el discurso ficcional es el que describe un mundo imaginario y por lo tanto imposible se opone a un discurso factual que describe un mundo real. Pero lo posible también podría ser real, y lo imaginario posible. Entonces, la oposición no es una contradicción, sino solo una contrariedad. Además, se plantea la cuestión de qué clase de discurso es el teórico, cuando no se limita a describir, sino que plantea hipótesis, o construye cadenas argumentativas que no se corresponden de inmediato con un referente. La teoría es un género discursivo, dice Rorty, con lo cual elude el problema de su referencialidad, y la vuelve sobre sí misma, para fijar en los límites de su coherencia interna sus condiciones de verosimilitud. De este modo, se introduce otra dimensión, que es la de la creencia o de la ideología, en una posición

pragmatista que prioriza el gusto y la elección de matriz subjetiva a la absoluta inprobabilidad de los enunciados.⁶⁵

Ricoeur, en cambio, habla de la teoría como de un metagénero narrativo. Y en cuanto al escrito ficcional, deja de asociarlo a la mentira, o lo irreal, para dar cuenta del modo específico en que el discurso literario describe mundo.

La especificidad de la literatura consistiría en un particular modo de cruzar la verdad y lo ficcional, donde para que aparezca lo verdadero se debe recurrir a la ficción. Por lo tanto, de la nada de realidad surge la verdad de lo real manifestado en texto. Las condiciones de posibilidad del discurso factual no son homólogas a las de la realidad, sin duda, pero puede diferenciarse esos estatutos. Pero la ficción, ¿tiene lugar fuera del discurso? De otra manera, la teoría literaria se encuentra con una vieja aporía filosófica: se podría enunciar que los discursos son verdaderos o falsos, si tomáramos como correlato la “realidad fáctica”; pero ¿qué estatuto le damos al enunciado falso? ¿Es solamente *flatus vocis*?

Significación, función y género

Hemos introducido a través de Ricoeur la noción de género. Para dar una aproximación, lo definiremos como un conjunto de variables estilísticas, temáticas y retóricas que caracterizan a un conjunto de textos. Pero el problema no radica sólo en la definición de género, sino en su clasificación. Ambas permitirían separar netamente género ficcional de género realista o factual, aun cuando no pudieran dar cuenta de la diferencia entre realidad y ficción.

Desde una perspectiva realista, podríamos armar una escala que fuera desde el caso de la biografía como concepto extremo, ya que se supone que allí el objeto verdadero es unívoco en relación con el texto, o el texto periodístico, donde se presupone una narración no ficcional (aun cuando nos encontremos en el límite con casos como el de Rodolfo Walsh en *Operación Masacre*, o en García Márquez con

⁶⁵ Cf. el debate Rorty - Eco en *Los límites de la interpretación*. Madrid, Cambridge University Press, 1997.

Noticias de un secuestro o en el *Discurso de Metafísica* de Leibniz, que también pretende decir la verdad de lo real) hasta el discurso de ciencia ficción o fantástico. Quizás la forma más extrema sería aquella que no pudiera presentar ninguna analogía con el mundo sensible del lector, y que entonces sería totalmente ininteligible. Metáfora borgiana de *El Aleph*, todo lo real y lo irreal contenido en un solo momento, sin ordenamiento temporal, lo que hace indescriptible al objeto, es decir, no se lo puede enunciar, transcribir en la linealidad del significante.

Para el pragmatismo, por el contrario, el problema de la literatura deviene de la figura del autor. Y la ficción es un problema del lector. Lo falso y lo verdadero son los conceptos problemáticos de la ficción, que muestra, simplemente, la distribución de la verdad y la falsedad en un texto. El género que explora la verdad, sería la biografía, la autobiografía, la no ficción que dan la prueba para verificar aquello sobre lo que se construye la credibilidad.

También se puede elaborar una teoría donde la ficción sea la *ancilla* de la realidad. Como si la ficción no pudiera representar un mundo como imagen verdadera. En el polo de la falsedad, entonces, el texto resulta devaluado en su capacidad crítica sobre el mundo. Recordemos la función de las utopías en la edad media, *La ciudad del sol* de Campanella, la *Utopía* de Tomás Moro, el proyecto de la ciudad supertecnológica de Bacon. Esas ficciones eran un modo de criticar un orden real injusto. Así lo utópico no se planteaba como un proyecto irrealizable sino como un enjuiciamiento de la realidad. Esa es una función posible para la ficción: no la de describir la realidad, sino la de desmontarla, en el sentido de la deconstrucción derridiana.

Ciertas posiciones denostan a la ficción como algo completamente falso y polarizan a la realidad como lo verdadero. Si esto fuese así, se eliminaría la distancia entre verdad y falsedad. Y lo ficcional no se jugaría en el orden del ser sino en el de la significación. Pero esta posición degrada tanto a la ficción como a la realidad. Esta última no tendría relevancia, porque como en sí, no entraría en el orden de la significación. Y la contradicción se daría entre una ficción falsa y una realidad insignificante. Si el realismo es mostración de que lo que es, es, le quito toda su capacidad de significación en el acto mismo de mostrarlo. Es una argumentación que

tiende a darle el mismo poder de convicción a los hechos y las razones. Pero esto constituye un problema. Someter la realidad a la narración es introducir actores, acciones, fines, expectativas, totalidad, es decir que ficcionalizar es salir de la aporía, abrir agujeros en lo real y reordenarlo en otro sentido.

El discurso realista es sobrevalorado en épocas de crisis, donde se plantea al lenguaje de la ciencia, de la economía o de la teología, en otros tiempos, como el que es capaz directamente de transcribir en palabras el orden mismo de lo real. Pero se está presuponiendo ese orden para que las falencias caigan del lado del sujeto que no es capaz de adecuarse o de llegar a él. Se desvaloriza la cuestión de la invención tal como la plantea Hannah Arendt, en el sentido de que pensar como actividad más alta, es separarse de la omnipotencia de lo existente para reubicar siempre un nuevo comienzo. También el concepto de revuelta de Julia Kristeva se asocia con el texto ficcional como trasgresión por excelencia, ya que transforma no sólo la gramática, que son las relaciones de apropiación de parte de ciertos sujetos con relación a ciertos atributos, sino que revoluciona la semántica. Dice algo nuevo, cava un surco en lo real.

El avance de la insignificancia en el sentido en que Castoriadis lo plantea es la pérdida de la significación, la pérdida de valor por el trabajo de zapa del capitalismo, que para justificar la hiperproducción, necesita devaluar a cada uno de los productos y de los productores.

En ese aspecto, podríamos plantear que la ficción se juega contra la representación. Desde esta perspectiva, la ficción es antagónica de la realidad, en tanto su función consiste en horadarla. Así el objeto descrito no es un objeto representado sino presentado en su ausencia de realidad. Y pone en cuestión el orden de la referencia que es evidentemente conservador, en cuanto toma al lenguaje como instrumento defectuoso para describir la realidad. Si no fuese defectuoso, la ficción no existiría. Desde esa perspectiva, para Searle, por ejemplo, la metáfora y toda figura retórica son desvíos respecto de un curso natural.

Géneros: ¿categorías de lo real?

La discusión sobre los géneros es un clásico en el campo de la historia de la literatura. ¿Tiene validez este debate? Algunas perspectivas más recientes, consideran que la diferenciación de los géneros es un mito que corresponde a una taxonomía ya caduca. Otros plantean que hay que conservar la noción de género pero rever las clasificaciones, y aún desde concepciones como la de la gramática textual, se trata de construir tipologías textuales, es decir un principio de clasificación de los textos según su función y forma. Para otros, no ha desaparecido la noción de género sino algunos de ellos en particular, que fueron reemplazados por otros.

Para empezar, los géneros devienen de otros géneros. Uno nuevo es siempre transformación de los antiguos: por inversión, desplazamiento o combinación. No ha habido nunca literatura sin géneros, no hay un antes de los géneros. Estos se definen por la pertenencia a una clase con rasgos estilísticos, retóricos y temáticos afines. Así los géneros son clases de textos o de discursos.

Se puede convenir en llamar género únicamente a las clases de textos que han sido percibidas como tales en el curso de la historia. Los testimonios de esa percepción se encuentran en el discurso sobre los géneros que marcan su existencia histórica.

Los géneros son unidades que pueden describirse desde dos puntos de vistas diferentes: el de la observación empírica y el del análisis abstracto. Un género no es otra cosa que la codificación de las propiedades discursivas cuya recurrencia la sociedad institucionaliza. Por el hecho de que los géneros funcionan como institución es por lo que se constituyen en horizontes de expectativa para los lectores, y en modelos de escritura para los autores –los dos aspectos de la existencia histórica de los géneros–.

A través de la institucionalización, los géneros comunican con la sociedad en la que están vigentes. Cada época tiene su propio sistema de géneros en relación con la ideología dominante. Evidencian los rasgos constitutivos de la sociedad a la que pertenecen. ¿Cómo explicarse que todos los actos de habla no produzcan géneros

literarios? Quizás porque una sociedad elige, aun sin saberlo, los actos que expresan su ideología o su paradigma.

El género es la codificación históricamente constatada de propiedades discursivas, en relación con categorías de la poética en general (modos, registros, estilos) y en nociones que pertenecen a la historia literaria entendida en sentido amplio. Género es el lugar de encuentro de la poética general y de la historia literaria; por ello es un objeto privilegiado para los estudios literarios.

La noción de diferencia entre los géneros literarios y los actos del lenguaje puede articularse según la perspectiva bajtiniana –aunque de un modo muy diverso a como lo plantea Searle–. Hay géneros que no proceden de un acto de lenguaje⁶⁶. Solo cuando el género se distingue del acto del cual procede y lo transforma o amplifica puede hablarse de estrictamente de género⁶⁷.

Para Mijail Bajtin cada enunciado, en tanto unidad real de la comunicación discursiva, es individual pero a los tipos relativamente estables de enunciados semejantes por contenido temático, estilo y composición se los agrupa en géneros discursivos. Que no se pueda hacer una taxonomía completa de estos, y que aún no tenga sentido el intento de realizarla, se debe a que su variabilidad y riqueza es exactamente proporcional a la de los actos humanos. Pero, además, Bajtin complejiza este panorama porque pone en relación los procesos de formación histórica de los enunciados con los vínculos que asocian lenguaje e ideología o complejo ideológico. Tomando este último término no como visión falsa del mundo, sino como concepción del universo.

Los géneros literarios son más susceptibles al reflejo de la individualidad, en oposición a los géneros estandarizados, pero ambos reproducen los flujos y reflujos entre historia de la sociedad e historia de la lengua.

⁶⁶ La diferencia entre rezar (acto de lenguaje) y plegaria (género) es mínima. Entre narrar y novela, mucho más importante. El soneto es un género pero no existe la actividad de *sonetear*.

⁶⁷ ¿Cuáles son las transformaciones de algunos actos de lenguaje para producir otros géneros literarios? 1. Transformaciones internas: en la que la derivación se produce en el interior mismo del acto de lenguaje inicial. 2. Externas el primer acto de habla se combina con un segundo en una relación jerárquica.

Si, según Bajtín, se pasa de los enunciados a las formas genéricas, es porque la transformación se opera mediante un acto que realiza la voluntad discursiva del hablante. Esta realización implica la elección de un género discursivo determinado (elección definida por temáticas, situación discursiva, participantes, etc.). Géneros a los que se adviene como a la lengua materna. De tal modo, aprender a hablar es aprender a usar formas genéricas, que implica una actitud del hablante respecto de su propio enunciado. De este modo el significado deviene a partir de una enunciación concreta dotada de tonalidad expresiva a partir del acto del hablante. Así se pasa de la palabra neutra de la lengua, a la palabra plena de ecos de enunciados de los otros y a la apropiación de la palabra por el uso intuitivo que el sujeto hace de ella. La intertextualidad o interdiscursividad da cuenta de que el lenguaje no tiene un inicio, no hay lengua adámica, en tanto está plena de ecos y rumores, orientaciones y valorizaciones. Enunciatarios y enunciadores se dibujan y desdibujan constantemente en el habla momentánea.

Género fantástico y género realista

La cuestión de las teorías genéricas no abarca solo un problema literario sino también una cuestión vinculada al problema hegeliano del reconocimiento. Lo que es llamado de determinada manera, el nombre es el modo de presentarse del objeto en el mundo para la conciencia que lo designa⁶⁸. Por ello involucra debates de orden ontológico. Así el discurso hegeliano es en definitiva el desarrollo del concepto en su totalidad. Su realización en el nombre que designa a la cosa. De allí que Croce plantee, por ejemplo, que las categorías genéricas son sólo pseudo conceptos, tomando una posición cuasi nominalista. Y otros autores tomen a los conceptos como construcciones resultantes de la interacción entre el sujeto y el objeto de conocimiento.

Pero todas estas posiciones transforman al discurso genérico en ontológico. Porque parten de ciertos presupuestos: la reificación del texto, considerado análogo a

⁶⁸ Cf. Simon, Josef, *El problema del lenguaje en Hegel*. Madrid, Taurus, 1982.

la cosa, y al género como exterioridad trascendental⁶⁹. Esa noción de exterioridad genérica se basa en un procedimiento que consiste en producir la noción de género, no a partir de la red de similitudes existente entre un conjunto de textos, sino postulando un texto ideal cuyos textos no serían más que derivados más o menos perfectos. Desde estas perspectivas, se admite implícitamente que la *empiria* se reduce a la experiencia posible del universo de los objetos físicos.

Un teórico como Genette propone subsumir la genericidad bajo la categoría más general de la architextualidad, que comprende el conjunto de las categorías generales o trascendentes de las que es muestra cada texto. El autor marca una diferencia fundamental entre architextualidad y las demás formas de transtextualidad: cada hipertexto posee su hipotexto, cada intertexto su texto citado, cada paratexto el texto que incluye, mientras que si bien hay architextualidad, no hay en cambio architexto sino en sentido metafórico. Las categorías de intertexto, paratexto, metatexto e hipertexto determinan parejas de relaciones de textos, mientras que en el caso de architextualidad no hay nada de esto. La architextualidad define más bien una relación de pertenencia, al igual que la genericidad.

Pero habría que tomar en cuenta también que todo texto modifica su género: no se trata de la duplicación del modelo genérico constituido por la clase de textos. Porque todo texto trabaja sobre el modelo genérico, el estilo, las figuras retóricas... Este aspecto dinámico está vinculado a la dimensión temporal de la genericidad, a su historicidad. Y en realidad, es el teórico de la literatura, o el filósofo que construye las categorías, quienes desde un discurso metatextual delimitan las fronteras del género o del objeto. Así entonces, las categorías genéricas no resultan de una simple clasificación abstracta, sino que también tienen un valor prescriptivo como norma de lectura. Y por tanto establecen pautas para una práctica social como es la lectura. Y esa práctica está basada en un pacto, que al modo del contrato social, establece relaciones implícitas en el mundo de lectores.

Teniendo en cuenta el carácter eminentemente institucional de la literatura y la circulación textual, es necesario considerar no sólo las normas sino también sus

⁶⁹ Problema que ya planteaba Aristóteles en la discusión sobre las categorías. Cf. *Metafísica*, o.c. Libro VII.

desvíos, es decir las transformaciones genéricas, que de hecho siempre están teniendo lugar. Así el régimen de los objetos, como observa Foucault, varía conjuntamente con el régimen de los enunciados. Pero sólo se puede pensar esas metamorfosis en tanto se confronta cada texto con su contexto literario, o cada objeto con la categoría en la que se inscribe. Pero el texto, así como el objeto, son siempre una configuración histórica concreta y única, mientras que las categorías y los géneros tienden a constituir para sí un *topos uranós*.

Los actos de habla y lo real

Desde la perspectiva de John Searle⁷⁰, el lenguaje se ve obligado a resolver problemas que se vinculan con la representación, el significado, la verdad y la falsedad. Partiendo de la teoría de los actos de habla, Searle define hablar como “hacer uso de formas de conducta gobernadas por reglas”. Así las generalizaciones no provienen de la abstracción de los caracteres del objeto sino de la lengua. Por ello se deben tener en cuenta dos aspectos, las características lingüísticas son representaciones de ciertos hechos y las explicaciones que determinan a qué reglas obedecen con lo cual inmediatamente se presenta el viejo problema platónico político de la verdad de los enunciados y la condición de posibilidad de los enunciados metalingüísticos. Para Searle se predicen expresiones y no universales de los objetos y únicamente de ellas puede decirse que sean verdaderas o falsas. Y son estas mismas las que garantizan los diversos niveles de generalidad, con lo que se puede distinguir entre discurso donde se intenta vincular el nombre con el objeto, discurso caracterizador y discurso explicativo que es de carácter metalingüístico. En todos los casos, lo que subyace al discurso es el acto⁷¹.

⁷⁰ Searle John, *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*.

⁷¹ Searle se plantea por qué estudiar los actos de habla. Primero establece que hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas, es decir que hablar consiste en realizar actos de habla y que la unidad de comunicación lingüística es la producción o emisión del símbolo al realizar el acto de habla. Se debe suponer la conducta intencional (peculiar de los actos de habla) lo que implica una teoría del lenguaje que forma parte de una teoría de la acción porque el

Pero Searle enuncia, además, un principio de expresabilidad como fundamento de su filosofía del lenguaje. Según este principio no hay límite formal para lo que pueda decirse, son contingentes y no necesarios, es decir que hay equivalencia entre reglas para realizar actos de habla y reglas para emitir elementos lingüísticos. Esto obviamente no significa que todo puede ser comprendido, ni dicho. Porque si los actos se rigen por reglas que no son compartidas, los hablantes no se comprenden. En este punto, nuevamente aparece la cuestión de la genericidad, que para Searle se basa en la clasificación de los actos de habla. En principio hay dos enunciados básicos: designar algo, o predicar algo de alguien. Las diferencias genéricas están referidas al acto ilocucionario⁷².

En síntesis, comprender una oración es conocer su significado; este significado está determinado por reglas y hablar es intentar que el oyente reconozca un significado en virtud de las reglas que permitieron emitirlo en función de un código común.

Por otra parte, cuando se habla de los hechos descriptos por el lenguaje, Searle los clasifica en brutos e institucionales. Los hechos brutos son objetivos en términos de las ciencias naturales y las instituciones lo son en virtud de la existencia de instituciones humanas, que son sistemas de reglas constitutivas. En esta taxonomía, el lenguaje forma parte de los hechos institucionales.

Se le podría objetar aquí que no reconoce que todo hecho es fundamentalmente de lenguaje. O, de otro modo, que no hay hechos que no estén

lenguaje es una conducta (acción) gobernada por reglas (formalizables). De esto se deriva que: estudiar los actos de habla es estudiar la lengua como sistema –no hay división entre estudio de significados de las oraciones y estudio de la realización de actos de habla, los actos de habla realizados al emitir una oración son función del significado de la oración. Por eso, Searle critica que se haya tendido a disociar lo que está unido. Porque para todo posible acto de habla existe una posible oración que en un contexto particular constituiría una realización de ese acto de habla.

⁷² Según Austin, el acto ilocutorio se define como aquel cumplido en el habla misma y no como consecuencia deliberada o no de esta última. Tiene carácter convencional y se realiza mediante la existencia de una especie de ceremonial social que atribuye un valor particular al empleo de esa frase por un hablante. Para Searle esta noción es insuficiente, y define la noción de ilocutorio a partir de una regla constitutiva. Una regla es tal cuando su transgresión quita a esa actividad su carácter peculiar. Si desobedecemos las reglas del truco, dejamos de jugar ese juego en el mismo instante.

hechos de lenguaje y que por lo tanto el hecho bruto es en sí mismo mítico o construido, según se quiera pensarlo.

Para caracterizar a lo ficcional mismo, Searle recurre a una distinción, la que distingue entre discurso serio y discurso no serio. Serio es el que se refiere a lo real, el descriptivo, al menos desde el punto de vista ilocucionario, cuando trata de decir la verdad sobre lo que es. Así una novela puede contener discurso serio y alguno que no lo sea. Queda planteado, entonces, que el significado es una combinación de la intencionalidad del hablante de comunicarse y del conocimiento de las reglas para la asociación de la expresión con la producción del efecto y, por otra parte, que la comprensión –que se da también según reglas– no está planteada como efecto sino como condición *sine qua non*.

De lo que se trata, entonces, en la perspectiva de Searle, es de una teoría de la simulación. Porque para él, el discurso ficcional finge producir aserciones verdaderas. Como si la producción de ficción dependiera de la actitud del autor que se dirige al lector sabiendo que finge y a un lector que acepta en un pacto esa simulación. Si se habla en diversas teorías de un pacto narrativo, donde autor y lector, aceptan y esperan ciertas pautas que no desafían las reglas del género, para Searle aquí existe un contrato por el cual acepto que alguien diga que los hombres escupen conejos, aunque sé que no es cierto ni puede serlo nunca, y que los autos se embotellan en una autopista, aunque ahora no sea verdadero pero podría serlo. Habría que distinguir, además, entre fingimiento y engaño. En el engaño, el acto ilocutivo consiste en ocultar al lector que no se están haciendo enunciaciones verdaderas (información falsa en un noticioso, falsas promesas de un enamorado). En el fingimiento, es necesario que el lector –lector empírico– reconozca la intención del autor, que siempre se trata de un sujeto empírico. Habría que analizar como se rompe el pacto narrativo en el mismo texto, por ejemplo en el caso del *Fausto* de Estanislao del Campo. O poner en cuestión un sujeto concienialista que siempre sabe todo lo que dice.

Las marcas sintácticas o semánticas no constituyen la especificidad del discurso ficcional sino el pacto narrativo entre autor y lector por el cual se acepta la suspensión de las reglas que relacionan lenguaje y mundo. El autor no hacer

aserciones verdaderas pero no por ello engaña. Para Searle el acto de la referencia a un objeto presupone su existencia. El discurso ficcional carece de objeto existente, por eso puede ser serio pero no es verdadero. La simulación consiste en fingir que el objeto existe. El ficcional se trata entonces de un discurso no verdadero porque no puede producir aserciones verdaderas en tanto la referencia es inventada. El acto ilocutivo del habla ficcional es un acto por el que se finge hacer una referencia. Con esto, Searle está afirmando que la ficción carece completamente de referencia. Con lo que Antígona no existe, pero sí Sócrates. Todo lo que se diga sobre Antígona, entonces, será ficcional y sobre Sócrates no. Evidentemente aquí se produce un problema teórico fuerte. Quizás habría que plantear diversos conceptos de referencialidad, de lo contrario se producen aporías que no permitirían construir teorías, y probablemente tampoco novelas. Anna Karenina no existe, pero un enunciado que plantea que “Anna baja las escaleras”, ¿cómo podría ser clasificado? En este punto, se marca una diferencia notable entre Searle y Ricoeur. Lo ficcional de Searle depende del autor, el “como si” en Ricoeur depende del lector.

La ficción como poiesis

Desde la perspectiva de Ricoeur, la verdad sólo puede ser dicha o medio dicha mediante un recurso metafórico, una transposición. Se trata siempre, y en todos los casos, de una redescrición del mundo. Una representación, sí, pero de la relación de ausencia-presencia. Aparece, entonces, la huella como representación de lo mismo, de la alteridad, de la analogía. En ese sentido la teoría, la historia, la ciencia o la novela, siempre re-presentan. Pero quien recrea mediante una labor hermenéutica esa presencia es la operación de lectura que realiza el lector. Sobre lo ausente del pasado o de la invención novelesca no hay presencia posible, ni observación, de modo que hace falta la redescrición desde el autor y la interpretación desde el lector tanto para comprender una cita sobre Antígona como sobre Sócrates. En ambos casos se trata de *poiesis*, es decir de un objeto no presente a quien se re-describe o re-presenta en el lenguaje. Rorty, más extremo, plantea que nunca hay descubrimiento de la verdad

sino construcción de un objeto, y sólo en ese sentido, producción de la verdad. Así la ficción recupera un estatuto equiparable al de la ciencia, por ejemplo, porque ambas son prácticas poiéticas que construyen objetos, más aún, llega a decir Rorty, la inventan.

Por otra parte, y también contrariamente a Searle, para Ricoeur, la resdescripción del mundo plantea a la metáfora en toda su plenitud heurística, no como desvío respecto de una norma. En este aspecto, Ricoeur discute con las teorías de la representación que ponen el acento en un concepto restringido de referencialidad. El núcleo contradictorio es el modo en que un enunciado puede re-presentar al mundo, siendo que el mundo no está.

Para Jakobson, en su circuito comunicacional, aunque mencione a todas, la función referencial es secundaria respecto de la función poética. Del mismo modo, todas las perspectivas inmanentistas provienen de la concepción del signo lingüístico saussureano, que pone entre paréntesis las cuestiones vinculadas con el sujeto, el objeto y el tiempo del enunciado. Así, la materialidad del signo es el significante pero su fundamento es el significado. Y el signo puro se entiende como la repetición significante. La re-presentación no es mimesis de un mundo, sino re-presentación de otras escrituras, de otros signos. El proceso de intertextualidad se expande hasta abolir al menos las fronteras más marcadas entre ficción y realidad. En cada caso, se define, se construye el límite. Esta noción se acerca al concepto de repetición en el sentido kierkegaardiano del término, como insumisión respecto del tiempo, salto que sale de la alienación de la temporalidad para refugiarse, apenas por un instante, en la eternidad, para luego decaer ineluctablemente otra vez en la historicidad del devenir subjetivo. Así, la repetición es una mimesis, siempre fallida, del tiempo, respecto de una alteridad absoluta, la de la eternidad. Del mismo modo, la resdescripción, es mimesis pero de lo imposible.

Esta es una manera de pensar a la confrontación realidad-ficción, saliéndose de una teoría la conciencia y de una gnoseología basada en la copresencia del eje sujeto objeto. Se toma a la conciencia como efecto y no como origen, y al relato realizándose poiéticamente en el espacio de la intersubjetividad.

Fronteras entre ficción y realidad: una decisión política

Iser⁷³, teórico de la teoría de la recepción, emparentado con la hermenéutica, retoma algunos aspectos de estos debates. Y trabaja sobre todo con la relación de la ficción con la dupla verdad/mentira. En este aspecto, plantea que ambas realizan una operación con su opuesto que no es de simple exclusión. La mentira no sería lo contradictorio de la verdad, ni la ficción de la realidad o del mundo real que es incorporado en el relato bajo diversas formas. El tabú que pesa sobre la ficción no radica en que sea una copia simulada, sino en la acusación aún peor que Platón le hace de presentar lo que no existe como si realmente existiera. Así el carácter transgresivo de la ficcionalización reside en para hablar de lo real se vale de lo irreal, provocando el escándalo de la simultaneidad entre lo mutuamente excluyente. Su error, siempre platónicamente hablando, es duplicar pero devaluado lo que es.

Sin embargo, la ficción introduce algo nuevo no duplica simplemente. Y lo que introduce es el espacio que se abre entre los significados, entre las cosas y el modo en que se las dice que jamás es unívoco. De allí su capacidad generadora de sentido. La desconfianza proviene, tal vez, no de que diga poco, sino de que diga demasiado. Así, la ficción tendría una estructura de doble significado, que no es en sí misma significado, sino matriz generadora. El doble significado es ocultación y revelación simultánea, diciendo algo distinto de lo que se quiere decir para hacer surgir algo que sobrepasa aquello a lo que se refiere.

Ficcionalizar sería una especie de ec-stasis. Estar dentro y fuera de uno mismo a la vez, al lado de sí, condición para crear o descubrir algo nuevo del propio ser y del mundo. Además la ficción, refleja no sólo lo que los hombres son sino que lo que se proponen, lo que sueñan, lo que temen, en ese sentido se emparenta también con el nivel onírico. Nuevamente el valor heurístico de la ficción, en la medida en que da cuenta de la separación entre lo real y los infinitos posibles. La necesidad de lo real queda al mismo nivel de la potencialidad de lo virtual.

⁷³ Iser, Wolfgang "La ficcionalización, dimensión antropológica de las ficciones" en *Teorías de la ficción literaria*, Madrid, Ercó libros, 1997.

Políticas de lo real

Cómo Platón bien percibió, en la *Politeia*, al expulsar a los poetas de la ciudad, definir el estatuto ontológico de los de los objetos siempre es también una posición política que tiene efectos en lo real.

Más allá del debate entre las posiciones derivadas del idealismo hegeliano que sostiene la lingüisticidad de la conciencia que ex-presa a la vez el signo y el objeto designado, un materialismo inmanentista que practica la *epojé* respecto de los vínculos entre el enunciado y el mundo, presente en las posiciones estructuralistas, y las posiciones más realistas, que pivotean sobre el carácter instrumental del lenguaje como modo de domeñar una realidad que siempre se muestra reacia a ser domesticada, pareciera que es la absoluta heterogeneidad de lo real respecto de los sistemas de transcripción del orden simbólico, la distancia insobornable que no queda resuelta en ninguna polémica.

Al mismo tiempo que el vector racional, según Bachelard, interroga a lo real, se suscitan una serie de movimientos, de lo real mismo que en su heterogeneidad fundante insiste en desmentir y desmentirse a través de la equívocidad, de la polifonía, de la polisemia, resistiéndose a reglas, taxonomías, y a intentos de transparencia.

Pero tomando la senda nietszcheana que señala la reversibilidad entre saber y poder, Foucault expresa que clasificar es una operación por la cual se define el lugar de emergencia de los sujetos y un régimen de objetos a partir de la dispersión de los enunciados. Se trata, entonces, de la lucha de poderes entre matrices disciplinarias, y tal como lo demuestra en el caso ejemplar de Pierre Rivière, la preeminencia del discurso jurídico o del psiquiátrico tendrá diversos efectos de sujeto: así podrá constituirse en un criminal monstruoso por la alevosía y la cercanía del parentesco si predomina el discurso jurídico, o será un débil mental inimputable si triunfa el discurso psiquiátrico. En ambos casos, el saber disciplinario tiene una institución que avala las tecnologías del yo sobre el sujeto: el castigo en el encierro carcelario, o la

terapéutica en la reclusión manicomial. Efectos en lo real de una definición diagnóstica.

Por otra parte, como Merleau Ponty plantea, ya desde la percepción hay significación. En las instancias primeras, cuando se supone que hay una posibilidad a través de los sentidos de eludir la subjetividad, lugar del tan vapuleado sentido común, cuya inexistencia demostró de hecho el siglo XX, ya desde las formas más básicas de percepción, hay significación⁷⁴. Es decir, que el viviente no se enfrenta con lo en sí más que mediado por el punto de vista que impone su propia corporeidad. De allí la proliferación contemporánea de los estudios sobre el punto de vista, la focalización, la voz y la mirada en el texto, que recuperan una base fenomenológica para plantear las relaciones entre subjetividad y significación, que indican a las claras que percibir ya es significar.

Entonces qué realidad se constituye si ya viene mediada por nuestro cuerpo en su raíz significativa, y por la mediación propia del lenguaje en sus grados más altos de formalización. Lo que golpea en el cuerpo, lo puro real del golpe que aparece como exterioridad debe ser aún pasado por sucesivas etapas de codificación hasta aparecer en la conciencia como lenguaje verbal. Los hechos, entonces, son hechos de lenguaje. No hay posibilidad de un acceso directo a la cosa en sí, con todos los límites que ya descubrió Kant, aun cuando no se había desmoronado la creencia en una racionalidad universal que podría liberarnos de las arbitrariedades del subjetivismo. Caído el espejismo, lo que permanece es la distancia entre las realidades y lo real. Aquello que constituimos como un modo de acercarnos, utilizando la noción de límite que Leibniz postulaba matemáticamente, a lo que nunca puede ser tocado, alcanzado, a pesar de que se tienda infinitamente a ello. Entonces, si a lo real no se accede de modo directo, lo que queda es construir realidades. Ya los historiadores se encargarán de encontrar métodos de control para que esa reconstrucción en el presente por medio del lenguaje de algo que ya no es, no caiga en la ilusión anticientífica de proclamar que las fuentes (otra construcción) son una garantía del saber o que toda narración histórica no tiene más rigurosidad historiográfica que un relato de ciencia ficción, aboliendo la categoría de acontecimiento.

⁷⁴ Cf. Fontanille, J. *Sémiotique du discours*. Francia, Presses Universitaires de Limoges, 1998.

Resulta así que definir los límites que diferencian la ficción de la realidad es una vez más un problema de poder, una política de los objetos y de los enunciados, que incluye/excluye posibilidades, sujetos, acontecimientos, tiempos... Y permite una escritura legítima que es la que convalida lo legal, da curso a lo real, mientras abandona para una escritura poética, aquello que se descuenta, lo que permanece en los márgenes de la legitimidad. Por eso la desconfianza respecto de la escritura: si no está explícito un criterio de verdad que permita correlacionar rápidamente lo escrito y lo real, ¿cómo diferenciar una escritura de un documento? Siempre conservará ese carácter políticamente ambiguo, que algunos sólo atribuyeron a la música. La escritura no garantiza la realidad de su referente, pero confunde con su aparente fijeza. Por eso, para Platón existe una superioridad incuestionable entre lo que se entiende y lo que se escribe. Si pudiese construirse una tipología de la escritura, si sólo pudiera escribirse lo que es, pero, por el contrario, acto de escribir da cuenta del temblor de lo real, que no termina de inscribirse y de no identificarse con lo escrito.

Es en este sentido, que Ricoeur proclama que testimoniar, dar cuenta de la verdad, es un acto ético: en tanto a la comprensión práctica se le sobrepone la comprensión narrativa que evidencia un acto. Por otra parte, ese acto implica el pasaje de orden privado al público, es decir el pasaje hacia la intersubjetividad, como expresa Hannah Arendt. Así este problema se define como fundamentalmente político porque al poner en juego el lugar de la ficción y la realidad, por el solo hecho de hablar, arriesga la condición de posibilidad de la *polis* misma.

Capítulo 6

La interpretación como política

Tomando una perspectiva política, se verá la pertinencia de una discusión acerca de un problema propio del ámbito semiótico, gnoseológico y en última instancia también ontológico: la cuestión de la legitimidad de la interpretación que nos lleva al tema de la verdad o falsedad del discurso, y de la existencia o no de los entes a los que se refieren las proposiciones. Es lícito, entonces, antes que buscar una definición, trabajar sobre los límites que al precisar una frontera también delimitan un campo de pertenencia. ¿Por qué político? Porque se trata de la relación entre lenguaje y realidad. “Cada vez que está en juego el lenguaje, la situación se hace política por definición, porque es el lenguaje lo que hace del hombre un ser político”, expresa Hannah Arendt, en *La condición humana*. Pero, se puede agregar con Nietzsche, que es también un problema teológico: “La razón en el lenguaje, ay, qué vieja mujercuela estafadora. Temo que no nos desembarazaremos de Dios porque todavía creemos en la gramática”⁷⁵. De modo que, partiendo de esta perspectiva, el problema de los límites de la interpretación, es también un problema político. Quién define cuál es la interpretación correcta, o cuál es la última, o si todas ellas son válidas. El que pueda determinar esto, y por lo tanto tomar una decisión, siguiendo la perspectiva nietzscheana, es el amo del lenguaje: el legislador de nombres que Platón imaginó como aquel que daba los nombres a las cosas, nombres que los humanos sólo deberían recordar con exactitud y no cambiar jamás.

Las posiciones fundamentalistas oscilan entre dos posturas extremas: aquellas que plantean que el problema de la interpretación no existe porque sólo hay un modo posible de descifrar la letra. Y las que plantean que no hay textos (o hechos, según Nietzsche) sino únicamente interpretaciones. Entre estas dos instancias, se da la

⁷⁵ Nietzsche F. *El ocaso de los ídolos*, Buenos Aires, Aguilar, 1962. Vol. IV, pag. 101.

discusión acerca de los límites de la interpretación. En términos metafísicos el problema del sentido se plantea como el de su carácter trascendental o su ausencia o su variabilidad infinita (el círculo hermenéutico que ha encerrado a más de un filósofo).

El problema, según Eco, es si la interpretación tiene o no criterios públicos, o de otro modo, si hay interpretaciones malas. Eco, retomando el criterio de asimetría entre falsación y verificación de Popper, afirma que si hay al menos una interpretación mala, entonces es necesario que haya criterios de demarcación racionales o convencionales –como prefiera considerárselos–, es decir, algún tipo de legalidad que permita dirimir formas de legitimación de las interpretaciones.

La forma clásica de lectura privilegiaba la interpretación orientada al autor. A esta se opuso una visión moderna que hace desaparecer la intención del autor y se orienta al lector⁷⁶.

La intención del texto

Para Eco no se trata de la figura del autor ni de la recepción del lector, sino de la *intentio operis* o de intención del texto.

Los orígenes de la hermenéutica⁷⁷ están vinculados con el hermetismo enfrentado al racionalismo griego que privilegia la causa, el principio de no contradicción y del tercero excluido y se basa en el *modus ponens*. Este racionalismo supone una especie de contrato social por el cual se describe al mundo de cierta manera, es decir que establece un modo, un límite o frontera más allá del cual no hay *civitas*. Así se supone que todo lo que es verdadero puede explicarse.

Una segunda posición enfrentada al racionalismo es la que postula el apeiron, lo que no tiene modos. Es una relectura de Hermes como hermetismo, propia del

⁷⁶ Chartier retoma el estudio del prólogo de *La Celestina* escrito por Fernando de Rojas (Valencia, 1514) para acercarse a estas problemáticas en *Libros, lectores y lecturas en la Edad Moderna*. Madrid, Alianza, 1993.

⁷⁷ El dios Hermes es quien transmite con fidelidad los hechos.

siglo II, que se difunde junto con la *enkyklos paideia*. Se acepta el tercero excluido. Y que la verdad no puede explicarse. Por lo tanto no se trata de contradicciones o de identidades, sino de que todo el universo está habitado por una principio de concordancia y de *simpatheia*, de tal modo que lo que se debe hacer es interpretar indefinidamente los signos porque todos llevarán a la unidad. Picco della Mirándola retoma el corpus hermético en el neoplatonismo renacentista. La idea de este hermetismo es que no hay verdadero sentido de un texto sino que la interpretación es infinita. Esto conduce a la *gnosis*, a que el mundo es un error, la verdad secreta y que no hay fin del proceso de interpretación. Es, en definitiva, un rechazo al tiempo, la historia y la causalidad. El texto es abierto, y el lenguaje señala una coincidencia con lo opuesto, siendo inadecuado al pensamiento. El lenguaje habla más allá de lo que mienta... El secreto de un texto, entonces, es su vacío.

Para Eco, precisamente la sobreinterpretación parte de una semiosis hermética. Pasa del estatuto de la semejanza al de la analogía. Si *a* es semejante a *b*, pueden ser signos recíprocos. Pero el problema es que semejante supuesto, otra vez Popper, no tiene posibilidad de ser refutado, y por lo tanto de verificarse aún provisoriamente. Puede demostrarse que toda cosa tiene relación de semejanza, analogía y contigüidad en algún aspecto con cualquier otra.

La iniciativa del lector consiste precisamente en hacer conjeturas sobre la intención del texto. El lector empírico sería un ejemplo, una de las múltiples variedades del lector modelo. Y finalmente, la intención del texto es producir un lector modelo capaz de hacer conjeturas cuya validez se verifica en la medida en que permiten una comprensión plausible y discutible del propio texto. De este modo, el texto es concebido como un dispositivo para producir al lector modelo. Si la interpretación se formula para validarse a sí misma, entonces cierra el círculo hermenéutico. La intención del texto es una estrategia semiótica. Pero, ¿cómo demostrar que la conjetura es la apropiada? San Agustín ya había contestado a esta pregunta: mediante el propio texto. Él provee las claves de su interpretación.

La diferencia entre interpretar y usar un texto, según Eco, es que la interpretación se da sobre un trasfondo cultural y lingüístico. Entre la inaccesible intención del autor y la discutible intención del lector está la intención del texto. Pero

es difícil dilucidar cuál sea ese trasfondo. De ahí la ambigüedad en que ciertamente permanece la posición de Umberto Eco.

¿Interpretaciones o lecturas?

El historiador Roger Chartier se pregunta cómo un texto puede convertirse en un instrumento de disputa o contienda. Esto lo lleva a plantearse la historia de las prácticas de lectura en tanto se deben redefinir su relación con los objetos impresos y con los textos, enfrentándose a partir de estos elementos con la “intención” del autor. Así pasa del campo de la intangible intencionalidad al de la materialidad del dispositivo textual. En ese sentido, en lugar de interpretaciones –el mundo de la hermenéutica– se trata para Chartier de una práctica social concreta: la lectura. No se construyen diversos modos de descifrar lo mismo, sino que sobre un objeto que en su materialidad está sometido a los avatares del tiempo y el espacio, se articula a través de las prácticas en las que adquieren significación. De aquí que se justifique el abandono de la labor de los muchos intérpretes frente al texto único, lo que reproduciría la relación clásica entre lo uno y lo múltiple.

Según los autores que el propio Chartier analiza las distintas recepciones de los textos se deben a las modalidades (saber o no saber, querer o no querer leer), y a los usos (se lee de un mismo texto únicamente los refranes, o la trama, los paisajes, las enseñanzas morales...)

Así se produce una tensión fundamental en la historia de la lectura. Por un lado la lectura como práctica creadora, por otro el autor/comentarista que pretende una única lectura autorizada. Hacer una historia de la lectura es poner en conjunción la libertad de los lectores y las coacciones de la lectura. El lector se halla inscrito en el texto, pero el texto se inscribe de modos diversos en sus lectores. Por eso se deben reunir dos perspectivas: primero el estudio de las formas de los textos (que organizan las lecturas), segundo, la colección de las lecturas efectivas. Pero se plantean, además, dos problemas: la sociabilidad de la lectura enfrentada a la privatización del leer y el análisis de la relación entre textualidad y oralidad.

Pero el antagonismo fundamental de Chartier, y en general de los historiadores de la lectura y de los teóricos de la recepción, es contra la representación del texto ideal elaborado por la literatura, en el cual la figura solitaria del autor soberano se adueña del sentido y cuya biografía explica la obra mejor que la multiplicidad del aparato crítico, que es, en definitiva, una lectura posible.

A ello se oponen con sus propios supuestos: no hay texto fuera de la materialidad, y no hay comprensión del escrito independientemente del modo en que se realiza la lectura.

Así se pasa de las intenciones del autor, a las estrategias del escritor, y de la puesta en texto, a la puesta en libro, que incluye el proyecto editorial y el trabajo de taller.

Con esta doble vuelta, Chartier también se aleja de la teoría de la recepción, según la que habría una relación inmediata entre el texto y lector. Chartier, por el contrario, propone elaborar la relación: texto / dispositivo material / práctica de apropiación, que implica la reconstrucción de una gran cantidad de mediaciones (potenciales incluso) entre autor y lector.

De este modo, la historia de la lectura define su dominio: la reconstrucción de la forma en que fueron aprehendidos, comprendidos y manejados los textos. Y, en una perspectiva más foucaultina, comprender los discursos (en sus aspectos de discontinuidad, regulaciones, rupturas, etc.) lo cual implica tomar en cuenta las coacciones por las cuales una lectura es obligada en cierto entrecruzamiento temporal y discursivo.

Así la historia de las prácticas culturales propone el concepto de apropiación que postula la invención creadora en el centro de los procesos de recepción. Hay que leer las diferentes maneras en que los grupos o individuos se apropian⁷⁸

⁷⁸ No se trata de la apropiación en el sentido de Foucault (hacer de la apropiación social de los discursos uno de los procedimientos que los controlan y uno de los dispositivos que limitan su distribución partiendo de su consideración como uno de los grandes sistemas de sometimientos al discurso) sino de Bourdieu (el gusto, propensión y aptitud para la apropiación material y o simbólica de una clase determinada de objetos o de prácticas clasificadas/oras), como forma generadora que está en el principio del estilo de vida, conjunto unitario de preferencias distintas que expresan, en la lógica específica de cada uno de los sub-espacios simbólicos, la misma intención expresiva.

culturalmente de los objetos. De allí que se den dos modelos de comprensión: el de la disciplina y la invención, y el de la circulación de los objetos o modelos culturales. El trabajo del analista o del historiador radicará entonces, en la comprensión de los usos múltiples del texto. Es este término uso el que variará especialmente en el vocabulario de Eco. Mientras que, para este último, usar un texto es hacerle decir algo que está más allá de sus límites, para Chartier la tarea del analista es describir los múltiples usos que del texto se hacen, donde tales límites son definitivamente inciertos. Usos que en tanto prácticas deben ser deducidos a través de operaciones historiográficas.⁷⁹

Entre el autor y el texto

Para Rorty, en abierta oposición a Eco, de lo que se trata en cualquier clase de interpretación es de un esquema autobiográfico. Es decir, la narración del devenir intelectual del sujeto que interpreta y que proviene de encuentros fortuitos que arrojan resultados contingentes. A esto, él lo denomina progreso del pragmatista. Sin que progreso comporte la creencia ilustrada en el progreso de la historia, sino el decurso temporal de una experiencia *de facto*. En definitiva, los avatares de un recorrido que responde únicamente al azar de la pertenencia a una cultura y los gustos personales, las lecturas propias, etc. Desde su perspectiva, interpretar es lograr la eficacia como instrumento y no la fidelidad al objeto, que por otra parte es imposible. Por eso no está de acuerdo con la diferenciación de Eco entre interpretar y usar. En cambio pretende dar lugar a todos los usos porque no hay coherencia textual interna que pueda invalidarlos. Sólo intereses particulares que justifican el empleo de ciertas retóricas en lugar de otras.

⁷⁹ Chartier comenta que los géneros proponen expectativas de lecturas. Un mismo texto ubicado en géneros diversos, es leído de una manera distinta. *Facundo* como novela o como ensayo, los *Cordón Bleu* como manuales epistolares para la nobleza o como cuadernillos populares desde donde los campesinos espiaban las formas de sociabilidad de las clases altas, las películas de Isabel Sarli como material cuasipornográficos en los 60 o como cine “bizarro” de culto en los 90.

Con Davidson y Quine se rechaza la distinción entre lenguaje y hechos, signos y no signos y también se deniega la distinción de Dilthey entre objetos naturales y espirituales. Con estas referencias, no es sostenible la idea de una *intentio operi*, sino sólo la intención del lector que actualiza mediante su operación de lectura un sentido que construye de acuerdo a sus propias pautas conscientes e inconscientes, culturas, personales, etc.

Pero en un sentido ontológico, más allá de un relativismo cultural, es el propio lenguaje quien tiene la función de disolver oposiciones tradicionales de la metafísica: en este caso la que lo opone con la cosa misma. Ya que sé de la cosa porque la nombro, en el plano lingüístico donde se juegan todas las diferencias e identidades. De modo, que la cuestión se reduce nuevamente a un análisis de la lengua. Menos entonces se podría antropomorfizar al texto creyéndolo soporte de una intencionalidad. La lengua lo que hace, mediante el uso que el sujeto hace de ella, es construir una presencia específica que está vinculada con esa operación que la instituye. Los usos del texto, además, no pueden ser aprehendidos *a priori*, sino que dependen de las personas que en cada caso los instauran. Sólo hay grandes relatos, siempre narraciones, que nos permiten encontrar cosas diferentes de nosotros mismos reflejadas en ese afuera. De este modo, alega Rorty contra el imposible *Das Ding* que haría obstáculo o límite a toda interpretación.

Interpretación terminable e interminable

En relación con este punto, interrogaremos el lugar donde Freud formula la misma pregunta para la labor del analista. Trabajo de lectura, interpretar significa interesarse por la verdad: no se olvide que el vínculo analítico se funda en el amor por la verdad, es decir, en el reconocimiento de la realidad objetiva, y excluye toda ilusión y todo engaño⁸⁰.

⁸⁰ Freud, S., "Análisis terminable e interminable" en *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, pag. 249.

La labor del analista consiste fundamentalmente en dos operaciones, una es interpretar y la otra es construir. Ninguna de las dos puede verificarse por la respuesta del analizante, ya que opera un mecanismo que Freud estudia: la negación, por la cual siempre se responderá en sentido inverso al propuesto por el analista. De modo tal que la verificación no puede darse por esa vía. ¿Qué es interpretar? Extraer del contenido manifiesto, el contenido latente. O, de otro modo, devolver al analizante aquello que en la cadena significativa apareció bajo la forma del fallido, el hiato, la deformación del sueño, el chiste... Es decir, que la interpretación lograda es aquella que no quita ni agrega nada a lo dicho, sino que socava en el enunciado para dar cuenta de la enunciación, del acto por el cual se dice lo que se dice. Acto que se evidencia en el discurso del inconsciente, precisamente a través de sus formaciones. La interpretación, entonces, es un acto analítico que se realiza en el marco de la transferencia (es decir, en la puesta en acto del inconsciente) de modo tal que no se produce un diálogo, sino sólo la aparición de las interrupciones en la cadena discursiva consciente, que es aquello en que consiste precisamente el inconsciente. La interpretación junto con la construcción tienen en común constituir un “trabajo (que) consistiría en librar el fragmento de verdad histórico-vivencial de sus desfiguraciones y apuntalamientos en el presente real-objetivo, y resitarlo en los lugares del pasado a los que pertenece.”⁸¹

Así también del lado del analista se intenta recuperar la verdad por la vía de un trabajo (*durcharbeiten*) que la percibe aún allí donde está deformada:

“Hasta donde alcanza su desfiguración, es lícito llamarla (a la idea) delirio, y en la medida en que trae el retorno de lo pasado es preciso llamarla verdad. También el delirio psiquiátrico contiene un grano de verdad, y el convencimiento del enfermo desborda desde esa verdad hacia su envoltura delirante”⁸². La construcción, como segunda operación del analista, consiste en proponer narrativamente una cuestión formal: el pasaje del viviente por el complejo edípico, lo que tiene por resultado su posición sexuada. Esta es una conjetura que se va refutando en parte y en parte modificando a lo largo de todo el proceso analítico. Mientras que hay pluralidad de

⁸¹ Freud, Sigmund, “Construcciones en psicoanálisis” o.c., pag. 216

⁸² Freud, Sigmund, “Moisés y la religión monoteísta”, o.c., pag. 125.

interpretaciones, hay una única construcción en análisis como acto de escritura del analista. Pero las primeras apuntan en definitiva, a esta última, que es en definitiva, la que da cuenta de la verdad del sujeto: su existencia sexuada.

Desde al perspectiva de que el psicoanálisis también constituye una terapéutica, podría pensarse que la interpretación tiene un fin, más allá de la instancia de su aplicación, en el momento en que remiten los síntomas, es decir cuando se ha librado al sujeto de sus síntomas neuróticos, de sus inhibiciones y anormalidades de carácter⁸³. De otro modo, se podría plantear, tal como Freud lo hace, que se deben cumplir dos condiciones: una que el paciente ya no padezca a causa de sus síntomas y haya superado sus angustias así como sus inhibiciones, y la segunda, que el analista juzgue haber hecho conciente en el enfermo tanto de lo reprimido, esclarecido tanto de lo incomprensible, eliminado tanto de la resistencia interior, que ya no quepa temer que se repitan los procesos patológicos en cuestión, Y si se está impedido de alcanzar esta meta por dificultades extremas, mejor se hablará de un análisis imperfecto que de uno no terminado”⁸⁴.

Para saber cuándo una interpretación toca lo real, es decir finaliza, es preciso que intervenga la bruja –según cita Freud a Goethe⁸⁵– cuando ya es difícil la diferenciación entre especular, teorizar y casi fantasear⁸⁶. Según Freud, la teoría es el primer paso hacia el dominio intelectual del mundo circundante. Se hallan universalidades, reglas, leyes que ponen orden en el caos, pero a la vez, cada uno de esos conceptos no hace más que alejarnos de la cosa en sí, del núcleo traumático, de lo que no tiene transcripción en la lengua y, sin embargo, no cesa de no inscribirse en ella⁸⁷. No en vano Freud habla de un ombligo del sueño, de la roca de la castración, de elementos que no tienen representación en el inconsciente (la propia muerte, que ni siquiera es imaginable, sino bajo la forma de la mirada del sujeto que simboliza en la escena). El término que utiliza Freud es *Das Ding*, el límite, por otra parte para

⁸³ Freud, Sigmund, “Análisis terminable e interminable” o.c., pag. 219.

⁸⁴ Freud, Sigmund, “Análisis terminable e interminable” o.c., pag. 222.

⁸⁵ Goethe, W., *Fausto*, parte I, escena 6.

⁸⁶ Freud, Sigmund, “Análisis terminable e interminable”, o.c., pag. 228.

⁸⁷ Cf. Lacan, J., “El concepto de repetición y su relación con lo real” en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1971.

Kant, de lo que puedo conocer del objeto. O directamente el concepto del límite, que ni siquiera puede constituirse como una frontera fija.

En realidad el proceso de interpretación no tiene límite desde la perspectiva de que la estructura subjetiva tiende, pese a la labor de esclarecimiento, a seguir “venerando en secreto a sus viejos ídolos”. La ilusión –bajo la forma del arte, la religión o la filosofía– es aquello que Freud quiere abolir mediante el trabajo de la interpretación, más allá de sus manifestaciones sintomáticas, pero reconociendo, con el pesimismo teórico que le es característico, que las ilusiones gozan de un futuro próspero.

Por otro lado, Freud plantea que el objetivo final sería el retorno de un yo normal, que no se viera alterado por deformaciones neuróticas provenientes de los núcleos traumáticos. Pero reconoce a la vez que ese yo normal es una ficción, un promedio. En definitiva, un neurótico es alguien que delira fragmentariamente y no en la totalidad como un psicótico. Por lo que resulta la imposibilidad de construir una visión transparente de lo real, correlato de un yo normal, o aún más, de un inconsciente que se hubiera vuelto totalmente conciencia. Si con una ilusión termina el psicoanálisis es precisamente con la del sujeto idealista cuyo ser coincide con su conciencia. De ahí, entonces, que ninguna interpretación llegue completamente al hueso de lo real. Por lo tanto, y en este aspecto, la terminación de un análisis es sólo una ilusión más. El fundamento último es la estructura misma del aparato psíquico que no tolera el displacer y que se defiende de él a cualquier precio. Si la percepción de la realidad objetiva trae displacer, tiene que ser sacrificada. “Contra el peligro exterior, uno puede encontrar socorro durante un tiempo en la huida y la evitación de la situación peligrosa, hasta adquirir fortaleza bastante para cancelar la amenaza mediante una alteración activa de la realidad objetiva”⁸⁸.

⁸⁸ Freud, Sigmund, “Análisis terminable e interminable” o.c.t., pag. 239.

A propósito de la interpretación como una acción política

Estar introducidos en el lenguaje es ya estar enmarcados por una institución que dicta reglas para el buen uso. En este aspecto, el lenguaje presupone una potencial identificación, la del sujeto hablante que debe identificar las leyes de su estructura con las leyes que ordenan el mundo, ambas mediadas por las categorías lingüísticas⁸⁹. Planteamos como hipótesis algo que ya Platón descubre en las discusiones que establece en el *Cratilo*. Y es que el problema del poder y por lo tanto de su distribución, es decir la cuestión política, se instituye en tanto se da un deslizamiento del comportamiento descriptivo al prescriptivo. Allí se da la verdadera política, o de otro modo la mutua implicación entre políticas del lenguaje y lenguajes de lo político.

Cuando se abre la diferencia entre política y lenguaje es obra del engaño, de la mentira, del artificio (confrontar capítulo 1) y se pone a la metáfora y la retórica del lado de la apariencia.

Esta tradición que liga política y lenguaje, tiene su antecedente en la doble definición que Aristóteles da del hombre: *zoon logon ejon y zoon politikon*. Es precisamente por la palabra, por su poder disuasivo que sale de la esfera privada, de la naturaleza y la satisfacción de la necesidad, de la *oikonomía*, al mundo de la *polis*, de la libertad propia de los hombres. Entonces, es el lenguaje lo que se superpone a la esfera del poder. Aún más, a la violencia asubjetiva y animal de la naturaleza, la palabra le pone, por la fuerza de Peitho, el dios de la persuasión, la fuerza política de la palabra y las estrategias de la retórica.⁹⁰

⁸⁹ Cf. Simon, J., *La cuestión del lenguaje en Hegel*. Madrid, Taurus, 1982. Donde Simon marca los paralelismos entre la construcción del sistema de la lengua en Saussure y Hegel y, por otra parte, remarca el carácter fuertemente lingüístico de la conciencia cuyas categorías lógicas son los formadores de objetos. La experiencia del objeto es la que obliga a la propia conciencia simbolígena a representar lingüísticamente los signos del mundo, que son a la vez, los signos del propio sujeto.

⁹⁰ Pero Habermas le critica a esta concepción comunicativa del poder sostenida por Hannah Arendt, que hipostasía la imagen de la polis griega reduciendo la política a la praxis y ni siquiera a la técnica, pagando el precio de excluir todos los elementos estratégicos y no comprender las relaciones de fuerza económico sociales.

Al asignarse al lenguaje el papel de una política no violenta, en realidad se cae en un presupuesto metafísico pre nietzscheano: la convicción de que hay descripción verdadera del mundo y que es posible alcanzar un consenso potencialmente extendido a todos los hombres acerca de, en términos de Eco, los criterios públicos a través de los cuales se pueda determinar que una interpretación es más válida que otra. Por otro, al menos en la teoría de la acción comunicativa, se presupone un vínculo originario entre los nombres y las cosas que se podría hallar a través de la abolición de las ambigüedades en el lenguaje, por la vía de una racionalidad universal que intentaría, en una comunidad de santos hablantes (al estilo kantiano), desvanecer todo ruido en la comunicación. En un sentido heideggeriano (por un trabajo de la lengua que por la vía de la poesía llegaría al decir esencial) sería factible que también se reencontrara en una comunidad lingüística un origen común, y el alemán de la selva negra, en ese caso, podría conducir a ese lugar del habla auténtica. De ambos modos, lo que lograría abolirse es la violencia en el lenguaje, o lo que es lo mismo, la separación en el sujeto entre lo que cree y dice que es, y su ser, logrando entonces que el lenguaje pudiera trasmutarse en una lógica o en una poesía de la verdad. Así la simetría entre palabra y cosa constituye la garantía nomológica y la prueba ontológica de la esencia no violenta de la política-lenguaje.

Pero es precisamente el derecho quien disuelve desde el interior la pretendida oposición del propio lenguaje a la esfera de la violencia. En tanto la gramática es la ciencia del poder, porque puede atribuir propiedades a los sujetos y decir los nombres de las cosas, el derecho ya está involucrado en una lucha por el reconocimiento, que es, tal como Hegel lo vio, una lucha a muerte por el poder. El mismo Hobbes reconoce en su concepto de máscara el trabajo de orfebrería que el lenguaje realiza construyendo un rostro para el lobo. Desmentida queda así la idea de una comunidad originaria de hombres, hay, por el contrario, una lengua que, al definir lugares y relaciones, establece una topología del poder. Su violencia, en todo caso, sublima la fuerza bruta en su naturaleza, pero no logra abolirla, ya que lo que aniquila es la presencia de la cosa misma, para presentificarla como ausente en el concepto que aún en su mínimo nivel de generalidad ya oprime a la diferencia pura en que consiste el singular.

Del lenguaje y la violencia

Derrida, respondiendo a la tradición hermenéutica hasta el propio Gadamer, exige una deconstrucción como suspensión de la intención apropiadora de la relación dialogística⁹¹ y de su correspondiente posición consensualista. Retomando, a su vez, otra línea de lectura en Heidegger, como tanto suspensión del círculo hermenéutico. Suspensión que se produce por el nexo fundacional entre lenguaje y muerte. Es precisamente la muerte el límite supremo de las interpretaciones, el que al poner fin, no elige la más correcta, sino que impide el deslizamiento significativo y por lo tanto sanciona una versión como verdadera, aquella que se impone con la fuerza del gran otro de la muerte⁹².

Es el Heidegger de *De camino al habla*⁹³, quien plantea que solo experimentando el riesgo mortal de la palabra es posible individualizar en ella el fondo constitutivo de nuestra vida. Paradoja de la lengua que sin embargo es la única que nos permite habitar y pensar. Y Benjamin quien denuncia una precipitación en el interior del lenguaje de la violencia mítica del *nomos*, en la crítica de la contraposición jurídica entre lenguaje y violencia. Porque es el derecho precisamente, con su exigencia de paridad, simetría, igualdad entre interlocutores, el que, en lugar sustraer del exceso de violencia, entrega a la lengua a ella. Siempre hay un resto incommunicable, que es lo que hace violencia, y ese resto habita al lenguaje como límite constitutivo del propio decir. Lo que la palabra comunica es su puro ser lingüístico, por lo tanto nada puede decir del silencio que la habita, que no puede medirse en términos de simbolización verbal.

No existe una comunidad de sujetos preexistentes al lenguaje, ni posibilidad de una comunicación transparente a nivel horizontal. La comunicación es vertical

⁹¹ Derrida, J., Bonnes volontés de puissance (Une reponse a Hans-Georg Gadamer). *Revue Internationale de philosophie*. Número 151, 1984.

⁹² Cf. Simon J. o. c.

⁹³ Heidegger M., *De camino al habla*, Trotta, Barcelona, 1987.

porque siempre implica un momento tercero de in-comunicación (la relación con Dios, el salto cualitativo de Kierkegaard, la presencia de la eternidad en el tiempo, de la Palabra en la lengua). Por eso la tentación de una lengua redentora pura luz es demoníaca. Y de ahí el peligro totalitario en Platón, cuando cree que es posible encontrar un nexo entre nombre y cosa, y que ese conocimiento es posible por la vía de una dialéctica. Allí el maestro-amo es el que orienta al esclavo que se deja orientar hacia una interioridad que no es más que el resultado de su propio sometimiento a las preguntas retóricas del saber-verdad.

Se pierde así la singularidad del nombre propio que es incomunicable al nombre común. La singularidad protege de la actitud juzgadora y abstracta del conocimiento. Según Benjamin, lo que la serpiente promete revelar al hombre es el saber de lo que está bien y lo que está mal, lo que no tiene nombre.

Así lo político y lo impolítico habitan el lenguaje: la identificación de la palabra con la cosa que define y la identificación con lo mudo que ella contiene dentro de sí misma.

Límite, frontera, imposibilidad

Blanchot plantea, en *La palabra plural*, palabra de escritura, que no hay lenguaje que huya del mundo por el proceso de la potencia por el cual el propio mundo se va realizando. Tiene por tanto una potencia fundadora tanto como nihilizadora. Donde Benjamin habla de la palabra de dios como fundadora, Blanchot establece que Adán nombra a los animales haciéndolos seres ideales, ya no son independientes. Esta interpretación es deudora de la lectura que Kojève hace de Hegel, acerca del fundamento y resultado de la acción humana como Nada.

“Cada palabra es violencia, una violencia mucho más temible cuanto más secreta es: es el centro secreto de la violencia, violencia que se ejercita sobre aquello que la palabra nombra y puede nombrar sólo privándolo de la presencia, y ello, como se ha visto, significa que cuando hablo, habla la muerte”, dice Blanchot. Esta muerte que es poder. Lo demoníaco sería suponer que puedo decirlo todo, o que puedo decir

lo que soy. Violencia disfrazada en la mimesis de lo real. Por eso, Blanchot prefiere hablar del signo discontinuo, accidentado de la palabra errante. Lengua como posibilidad de lo imposible. Punto en el que se aleja de la poesía de Heidegger y de la metafísica de Levinas.

Derrida lo expresa así: “El discurso, si es originariamente violento, no puede convertirse sino en violencia, negarse para afirmarse, hacer la guerra a la guerra que lo instituye, sin nunca poder –en cuanto discurso– apropiarse de esa negatividad. Sin deber apropiársela porque, si lo hiciese, el horizonte de la paz desaparecería en la noche (violencia peor como previolencia). Esta segunda guerra, como confesión, es la menor violencia posible, la única manera de reprimir la violencia más grave, la del silencio primitivo y prelógico, de una noche inimaginable que no sería ni tan siquiera lo contrario del día, de una violencia absoluta que no sería ni tan siquiera lo contrario de la no violencia: la nada y el sin-sentido puros”⁹⁴.

Blanchot se da cuenta de que no es dirigiendo la palabra a la pretendida no violencia originaria del decir como se puede liberar de la violencia histórica de lo Dicho, sino discutiendo la bondad de ese origen como sería posible invertir impolíticamente la potencia destructiva de su resultado, multiplicándola infinitamente en la repetición de la escritura. No buscar una salida ética o teológica a la violencia, sino dirigirla contra sí. “Nosotros escribimos para perder nuestro nombre”⁹⁵, sin volver al mesianismo de Benjamin, ni al humanismo de Adorno, ni a la jerga de la autenticidad de Heidegger, sino a la inesencialidad de lo innombrable como única posibilidad de permanecer fiel a sí, en la escritura del desastre.

Si decir es contradecirse, entonces, la palabra no puede narrar lo que es, narrar el desastre, diría Blanchot. Sin embargo, se debe hacerlo. Se debe escribir lo que no puede decirse, pero en esa búsqueda de la verdad de lo dicho, se debe renunciar a cada instante a la verdad de lo que acaba de decirse. Prometiendo la verdad en el futuro, se evade los peligros totalitarios de una verdad triunfante que sanciona una versión como la adecuada. Porque el desastre que se dice es la experiencia imposible de decirse. Las palabras comunican la indiferencia del lenguaje respecto de sus

⁹⁴ Cf. Derrida, Jacques. *Escritura y diferencia*. México, Siglo XXI, 1978. Pag. 93 y sig.

⁹⁵ Blanchot, M., *La escritura del desastre*. París, Gallimard, 1980. Pag. 96 y sig.

propios contenidos. Pero también el lenguaje alude a la extrañeza de nosotros mismos. Así se entiende la imposibilidad de un discurso que describa lo real tal como es, cuyo testimonio último se manifiesta en la huella imborrable de la escritura que revela la indeterminación del lenguaje. Toda interpretación, por lo tanto, es simultáneamente imposible y necesaria. Imposibilidad que es el último grado del límite, porque a medida que se acerca más a lo real que anhela tocar, paradójicamente marca más su distancia. Y necesaria porque no puede dejar de hacer marca en relación con lo que no puede decir. Establecer que algún punto de esa frontera es ya el límite último, o que aun el saber puede acercarse más a la verdad, es una decisión política, que en la imposibilidad de dar cuenta del objeto, ubica al sujeto moderno como fundamento.

Capítulo 7

Políticas de la escritura: ¿Una cuestión nacional?

¿Hay una escritura de la nación? ¿Una política de la escritura que delimite ese límite simbólico? Si fuera así, escribir sería configurar uno a uno los bordes desde los que se erige la frontera de una tierra a otra, de una propiedad a otra, de un yo a un tú. Y sería además el acto por el que se guarda en la memoria la inscripción de cada uno de los rasgos con los que una comunidad se constituyó como tal y se diferencia de otras. Por eso es su conmemoración tanto como su identidad, y desde ella se desprende su proyecto futuro a la vez que su resignificación del pasado. Son quienes trabajan desde la materialidad de la lengua, sus escritores quienes dan cuenta de esa tradición. Porque operan sobre la lengua materna, pero llevándola al límite. Destruyéndola, para volver a ella. Escribir sería irse del lugar de origen, emigrar hacia lenguas y territorios desconocidos, perdiéndose en el puro juego del significante para distanciarse de la inmediatez. Siempre un proceso de extrañamiento, encuentro con la heterogeneidad del Otro. Por eso la incomodidad en su realización. No hay, ni lugar, en el acto de la escritura, sino en el hecho de que algo esté escrito. La escritura más que con la comunicación o con la intencionalidad se ubica con relación a un desorden que se intenta dominar, poniéndolo bajo la hegemonía de alguna unidad identitaria. Desde un más allá del lenguaje, escribir es hacer uno de lo múltiple. Reunir en un solo acto la idealidad de los fines con la realidad de los hechos. Por eso la tarea de la escritura supone siempre una serie de valores, destinados a darle una forma precisa a la materialidad, bajo una mirada que opera como amenaza o castigo, dice Roland Barthes⁹⁶. Y por eso toda escritura es política, porque siempre es axiológica y

⁹⁶ Cf. Roland Barthes, la noción de escritura política en *Variaciones sobre la escritura* Buenos Aires, Paidós, 2003 y en *El grado cero de la escritura*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1976.

formadora. Siempre intenta una dominación sobre ese enunciatario a quien se modela a imagen y semejanza, y que nunca se corresponde con el lector empírico. Y construye para sí, un enunciador cuya independencia nunca se realiza. La escritura es el sueño de un texto que se lee a sí mismo en un acuerdo perfecto, pero que siempre se desbaranca en la diferencia porque para actualizarse necesita también de la materialidad de la lectura. La escritura está condenada a una hermenéutica. Es como la acción arendtiana, no puede prever sus efectos políticos por más que la embargue una sed de codificación y fijación. Y como toda acción, la escritura no tiene límite. Sus efectos de sentido no pueden establecerse de antemano y un Nietzsche nazi o antisemita es el fantasma que sobrevuela la letra de quien también desconstruyó la metafísica clásica. El lector ideal no existe nunca en lo real. Y la escritura simboliza la diferencia entre el nivel imaginario del enunciador y el enunciatario y lo real de las indeterminadas lecturas posibles. El límite se construye cada vez, por eso no es una semiosis infinita, porque la letra produce un recorte, pero también es cierto que ese recorte no puede ser previsto por ningún autor, sujeto ni estrategia. La escritura nos enfrenta con un hacer de lo que no sabemos. Y en este contexto también se trata de un ejercicio de poder. Poder ser del escribir sobre el no escribir. Y a la vez en el momento en que el escritor hace advenir a la escritura, deviene aquello que sólo ese momento de una comunidad política particular puede producir desde sus condiciones materiales. Es la materia y no la forma la que pone fin a la hermenéutica interminable. Es la singularidad de las situaciones históricas la que constituye las condiciones de posibilidad de una escritura y también las de su lectura, sean contemporáneas o no. Por eso la escritura nunca es imprecisa. Su exactitud radica en que puede decirse únicamente del modo en que lo hace. Lo único imposible para la escritura es su neutralidad, el intento fallido de transparentar la trama del lenguaje, cuando en ella ya hay elección, materialidad, relación a la ley, finalmente los avatares del conocer y la función del desconocimiento operando allí. Incluso lo censurado o reprimido aparecen en ella bajo el aspecto del silencio o la transformación. Por eso la resistencia a la escritura, el no escribir... La dificultad radica en que siempre está por escribirse.

En este sentido, Barthes plantea un programa irrealizable: Una historia de las escrituras políticas como fenomenología sociales. Escrituras con fines conscientemente políticos que intentan identificar la palabra con la cosa, la causa con el hecho, el signo con el mundo... Escrituras que dicen todo lo que hay que decir, que se agotan y no dejan margen para otras lecturas, que llenan la causa. En el otro extremo, escrituras de la desolación, que vacían, descompletan el sentido e intranquilizan a las buenas conciencias. Por un lado, la escritura policial, del orden y la completud, por otro, las desenfundadas de la pérdida y el duelo renovado. Pero también escribir es poner una firma, un autor y un propietario, o por el contrario borrarse en la letra, y abrir la lengua para la comunidad que la habita. Desde el compromiso, hasta el borramiento del nombre en las letras en que somos hablados. De esto da cuenta el acto de escribir. No hay rastros de todas las veces en que fue elegida la no escritura, pero sus efectos de sentido son una carga. Las naciones también caen por el peso de lo no escrito. La elección de escribir no libera, sin embargo, de la desdicha de la conciencia hegeliana: si toda objetivación es alienación, no hay modo de lograr una reconciliación mediante la tarea de escribir. Porque precisamente de lo que ella da cuenta es de la diferencia entre lo real y lo imaginario. La escritura toma la utopía en el sentido en que Žižek plantea como su definición real: no es un sueño irrealizable, ni la proliferación de las posibilidades de elección en el imaginario del mercado capitalista, sino lo único que puede hacerse, lo que estamos obligados a hacer. Sólo allí hay escritura. En esa oscilación entre ruptura y advenimiento, escribir es un acto que hace un corte en lo real, un cambio de discurso, una revolución.

Además, la escritura no es política únicamente cuando pretende ser la elección de un escritor comprometido. Aun la forma más neutra, dado que la forma es la responsabilidad del escribiente, siempre implica un rasgo de misión civilizadora, de salvación y redención, de moralización o de pedagogía. Porque si la cultura es lo pensado y lo escrito, lo vivido y retenido en la memoria, se debe salvar en ella lo mejor. Y en esa instancia selectiva siempre ejerce una violencia: desplaza, reformula, censura, distorsiona, oculta. En Occidente, la escritura ha estado unida a su misión civilizadora bajo la forma de sus maestros, misioneros, científicos, literatos, amos del

discurso en definitiva. Y de este modo, siendo el transporte del progreso, ha estado fundamentalmente al servicio de la conquista y del desplazamiento de las fronteras no sólo políticas sino también culturales. La historia ha escrito los imperios, y ha construido sus naciones como una antigua narración cuyos orígenes volvió míticos para olvidar su violencia. Así, en realidad siempre ha habido reescritura como forma de dominio, y escritura como resistencia a la hegemonía. Y cuanto mayor es el predominio de una cultura, más reprimidas están las huellas de ese acto escritural de la propiedad del otro, por el que hasta su condición es redefinida. La obra de un escritor es la geografía política y metódicamente construida por los colonizadores expresa Edward Said y a ella sólo puede oponérsele el límite de su razón.

Las naciones serían así la narración que se constituye en función de lo imaginario de cada comunidad, sobre todo en los relatos de los exploradores y los novelistas que afirman su identidad en las postrimerías del mundo conocido. Así Occidente sería el concepto del límite y no una región particular. Occidente es lo que avanza incorporando lo otro en su relato. Pero a esa fuerza se le opone la escritura de los colonizados intentando afirmar su propia identidad y la existencia de su historia. Se relata la apropiación de la tierra y de los cuerpos precisamente porque esas tierras y esos cuerpos aún no son propios. Y se escribe a su vez para justificar la gesta emancipadora por la que los pueblos del mundo colonial se alzan contra la sujeción, cuando aún no hay emancipación ni filosofía de la historia que justifique la gesta. Said dice de Robinson Crusoe que es la novela realista prototípica moderna precisamente porque trata acerca de un europeo que crea un feudo para sí mismo en una distante isla no europea. Así surge una organización benthaminiana del espacio, donde es controlado el proceso de crecimiento de todo lo vivo, y el otro forma parte de una naturaleza que debe ser cultivada pacientemente por el europeo a través del trabajo de transportar su cultura ya probada. Por eso la preocupación ideológica por la identidad corre pareja con el nacionalismo y se teje con la escritura de la tradición.

Así el acto de escribir es político desde su origen: registra a través de los viajes de descubrimiento, de las teorías filosóficas o científicas, las estrategias expresadas o no, explícitas o no sabidas –y por ello aún más potentes–, con las que se genera el poder de observar, clasificar, contabilizar, reeducar y retener pueblos y

territorios lejanos. Es una lógica que reduce al otro, al nativo como alguien que debe ser administrado y gobernado. Escritura del imperio que se lee incluso en la literatura del colonizado en los intersticios del canon.

Masa y nación. Un ejemplo criollo

Inscribir a la masa en el orden de la nación es incorporarla a un destino. El modo de domeñar el tiempo es escribir las huellas del futuro. Mientras el individuo es predecible, su letras están en el carbono que lo constituye, la masa es indeterminada. Es necesario hacer en ella las marcas que la vuelvan visible. Así se depurarán los elementos indecorosos y se la ordenará al fin preestablecido.

Ramos Mejía⁹⁷ toma el concepto de masa de su antecesor Gustave Le Bon a quien cita como iniciador de la psicología colectiva, una ciencia nueva que surge en el preciso momento en que las masas ingresan a la historia como su nuevo actor político luego de la muerte de los reyes como protagonistas de una historia de dinastías.

El supuesto es que la construcción de una ciencia de las masas se justifica en la medida en que al ubicarlas como un objeto de saber también puede constituirse una tecnología de dominación sobre ellas. A su vez, esta masa a quien se intenta visualizar en una estructura de vigilancia y control panóptica, ejerce fascinación sobre sus observadores, que en cada caso establecen las condiciones de posibilidad de un (su) liderazgo sobre ellas. Si Ramos Mejía escribe un tratado histórico de psicología de las masas es porque esta ciencia ha descubierto la energía propia de las multitudes al mismo tiempo que la física descubría la energía de los átomos. Hace falta inscribir a las masas para domeñarlas a partir de un análisis escritural de sus componentes.

⁹⁷ José María Ramos Mejía fue considerado el representante del organicismo spenceriano en el pensamiento argentino. En *Las multitudes argentinas*, Buenos Aires, Ed. Belgrano, 1977. utiliza metáforas biológicas, anatómicas y fisiológicas para explicar los fenómenos sociales y recurre a analogías darwinianas para explicar con la evolución natural la transformación del inmigrante en nuestra sociedad de principio de siglo.

Los principales positivistas argentinos⁹⁸, si bien son herederos de Comte o Spencer, tienen como principal preocupación por abordar, a partir de sus creencias filosóficas, los problemas nacionales. Fundamentalmente, según Terán, el centro de su pensamiento fue ocupado por la implementación del proyecto del 80, ligado a la idea del progreso indefinido y del argentinocentrismo. Citan en tanto comparten, discuten o al menos aceptan como discurso hegemónico un ideologema: el de un fiscalismo extendido. La concepción de que así como los cuerpos físicos se organizan de acuerdo a fuerzas elementales que pueden cuantificarse en leyes, también la sociología puede estudiar el comportamiento humano en tanto física social. Al respecto, nos remitimos a Comte, o a la posición más refinada derivada de esta visión, que considera a toda proposición significativa traducible a una proposición de la física, de modo tal que el mundo puede ser organizado de acuerdo a esta perspectiva. Esto conduce a un biologismo político y a la medicalización del discurso político, donde el objeto masa (ingobernable) es pensado como ente enfermo al que hay que sanar desintegrándolo en individuos en tanto átomos racionales.

Gobernar es educar a una multitud que debe ser entendida como objeto de una ciencia. Este es el único método, según la mirada clínica que aplica Ramos Mejía, de sanar a una sociedad enferma y conducirla mediante una terapéutica del poder hacia su destino de nación que el propio autor escribe y codifica cuando marca una evolución en las características de ese ente. Educar a la chusma inmigrante, para que se convierta en una multitud política. Para salir de *“este gris achatamiento político e intelectual en que vive, con ese corte fenicio que va tomando la sociedad metropolitana, el corazón se halla oprimido por el estómago y el cerebro por los instintos”*.⁹⁹

Hay que conducirla, porque *“en nuestra biología política, la multitud moderna (dinámica) no ha comenzado aún su verdadera función.”*¹⁰⁰

⁹⁸ José María Ramos Mejía, Agustín Álvarez, Carlos Octavio Bunge y José Ingenieros son considerados los principales representantes del positivismo argentino.

⁹⁹ Ramos Mejía, o. c. pág. 235

¹⁰⁰ Ramos Mejía, o. c. pág. 233

A través del estudio histórico de las distintas etapas en la constitución de las multitudes argentinas, se va tejiendo la nacionalidad argentina. Para que ello se deben elaborar ciertas técnicas con las que se hace límite a la masa volviéndola al campo de la figurabilidad individual. La masa no puede ser representada pero sí conducida. Por lo menos hacia el conocimiento de la ley que garantiza los derechos inalienables del individuo que no parecen ser los mismos que los de la multitud. Junto con la razón se desvanecen la propiedad y las tradiciones. Ramos Mejía no acepta que en el propio individuo haya un elemento irracional, apasionado, oscuro, pulsional, indomeñable, pero en el camino trazado por Le Bon, encuentra y declina esos caracteres en la masa ingobernable. Así la división subjetiva se constituye en el tejido social en dos actos políticos diferenciados.

Los ideogramas comunes con la teoría lombrosiana se manifiesta en la consideración que hace Ramos Mejía de la multitud. Esta reviste una forma desviada de la normatividad racional. Hay que regularizar ese disfuncionamiento. La multitud está enferma de sin razón. La función del político, del auténtico líder como Pellegrini, es teniendo en claro la idea de sanía, organizar los pasos para la curación. La masa es analfabeta, ágrafa. Educarla es enseñarle las letras, a la vez es darle un lugar en el alfabeto ordenado del poder.

La sociedad está enferma porque predomina el hombre carbono, pero ya que no hay más remedio que aceptar esta realidad contemporánea, al menos puede apelarse la psicología colectiva para que este describa el funcionamiento social de la masa, y en lugar de hacer abuso de esta situación al modo de los caudillos anárquicos, conducirla desde una patología social hacia una salud orgánica.

Es así como se produce una medicalización del discurso sociológico, y una subordinación del saber político a la medicina. De modo tal, que las disrupciones en la historia serán entendidas como crisis de una enfermedad. El objetivo saludable a alcanzar será la construcción de la nacionalidad. Y todos los desvíos a esta misión, se comprenderán como patologías.

Para las muchedumbres, las ideas, las emociones, poseen un poder contagioso tan intenso como el de los microbios; fenómeno muy natural que se

*observa en los animales mismos desde el momento en que se reúnen. El vicio de un caballo en una cuadra lo imitan inmediatamente los demás de la misma.*¹⁰¹

Ramos Mejía no reconoce al lenguaje mismo como estatuyente de la condición subjetiva. Por ende opone el individuo luminoso a la multitud oscura, el sujeto cognoscente a ese objeto a conocer, y a la cultura que está presente en la obra individual, respecto del hacer informe a veces creador, otras destructivo de la muchedumbre en estado de naturaleza. De ahí que sea necesario establecer los fundamentos de una psicología colectiva diferenciados de una psicología individual. Le Bon parte del concepto liberal de la autonomía del individuo y de su autodeterminación. Por eso, la multitud reviste para él, caracteres novedosos que no pueden hallarse en la racionalidad aceptable del burgués. Y aparecen en su conformación tan antihistóricas como aquel. Así habrá técnicas de manipulación de estas que permitirán al líder que opera sobre ellas su sujeción. Se opone de ese modo el individualismo humanista a la colectivización amorfa de las multitudes, a las que se les atribuye todos los caracteres del Otro clásico: la irracionalidad, la entrega incondicionada, la falta de pensamiento crítico, la volubilidad, la violencia, la desmesura en las pasiones... Caracteres por supuesto, como dice el propio Le Bon, de la mujer, el salvaje, el niño... el Otro.

La escritura de la nación pasa por reconocer esos elementos insoslayables que fascinan al propio Ramos Mejía en ese Otro de lo política que es la masa, pero el precio es que sea convertida en un objeto de saber y escritos en ella los caracteres de la razón moderna e ilustrada.

La escritura de la historia

Escribir la nacionalidad es dar cuenta en un relato del mito del origen. La historia se interroga sobre ese momento original haciendo de él una inscripción. Ese proceso trae aparejada una teoría de lo imaginario que pueda construir un decir verdadero. En el término “historia” está presente la ambigüedad entre narración y

¹⁰¹ Ramos Mejía, José M., o.c. pág. 161

acontecimiento, a la vez que entre objeto de estudio y el discurso escrito sobre ese objeto. Desde la perspectiva del giro lingüístico, un historiador como Hayden White sostiene que: “La narrativa es a la vez un modo de discurso, una manera de hablar y el producto producido por la adopción de este modo de discurso”¹⁰². Cuestión que implica el orden del lenguaje, o de las proposiciones más específicamente, pero no el de los acontecimientos, incluso definidos en un sentido empirista. La opción por la narratividad no implica entonces sólo una forma discursiva sino una posición epistemológica y aún ontológica. Y se liga a la cuestión de la de la escritura histórica porque “la principal tarea del historiador consiste en develar estos relatos y reescribirlos en una narración, cuya verdad consistiría en la correspondencia de la narración contada con el relato vivido por personas reales del pasado”. Para White, la narración no es una forma de discurso que puede llenarse de diversos contenidos, por reales o imaginarios que puedan ser, sino que posee ya un contenido previo a cualquier materialización en el habla o la escritura (todavía aparece aquí la noción saussuriana de escritura como copia material de lo dicho). La realidad como tal no puede ser capturada más que por medio de la representación. Y esa representación encuentra un privilegio en la estructura narrativa. No se trata de un género sino de un metacódigo, “un universal humano sobre cuya base pueden transmitirse mensajes transculturales acerca de la naturaleza de una realidad común”¹⁰³. El único modo de hablar de un pasado que se imagina en tanto es pura ausencia es atribuirle un significado, lo cual implica constituirlo en un relato. Para White no hay una pérdida, a partir de un Real pensado como imposible de ser capturado, el lenguaje puede con sus tropos y en la práctica escritural de la historia dar cuenta del origen de quien habla y habita un territorio. Incluso el mero ordenamiento de los acontecimientos en una cronología ya deviene relato. El ideal sería que hablasen por sí mismos. Pero su ser sólo se constituye como referente del discurso, no se da de modo inmediato. La escritura se vuelve problemática cuando se desea dar los acontecimientos la forma de un relato pero manteniendo diferenciados lo real de lo imaginario. ¿Sería posible una historia sin escritura?. Para Hayden White la historia es una cuestión de tropos.

¹⁰² White, Hayden. *El contenido de la forma..* Buenos Aires, Paidós Básica, 1992 Pág. 74.

¹⁰³ White, Hayden, o.c. Pág. 18.

Podría objetarse que si se reduce a la escritura a narrativa inmanente, no sólo la historia pierde su estatuto científico, sino que se corre el riesgo de que al considerarla exclusivamente una serie de figuras de lenguaje, se podría poner en duda la realidad de los hechos a los que refiere. Incluso en posiciones extremas, como la de algunos revisionistas franceses, concluir que los campos de concentración nunca existieron, o al menos que no hay documentos que prueben tal existencia. No hay historia, entonces, sin un real al que refieran de algún modo. Pero a la vez, qué sería la historia sin la escritura de los acontecimientos, o los sueños sin su interpretación psicoanalítico. ¿Podría haber hechos que no necesitaran ser relatadas, que se vieran por sí mismos, o sueños que no necesitaran ser contados porque aparecerían reflejados en pantallas gigantes? O de otro modo, ¿la historia no es precisamente la que constituye a los acontecimientos es hechos de escritura? Y en el sentido que nos interroga, ¿el relato del origen no es acaso el largo proceso de constitución de la nacionalidad? El escriba constituyéndose retrospectivamente a sí mismo en el origen: discriminado que es histórico de lo que no lo es. Lo que es letra y lo que debe permanecer ilegible ¹⁰⁴.

. Ya se trate de anales, crónicas o narraciones, la escritura de la historia, los acontecimientos históricos se disponen para la mirada perceptiva como historias que esperan ser narradas, pero el problema de la verdad no es aleatorio. aleatorio, aún cuando ya se ha realizado una crítica del mero empirismo, y sepa que los hechos de los que habla, son hechos de lenguaje, no puede perder lo que en ellos hay de real, de irreductible. Aquí nuevamente lo real aparecería como lo imposible de reducir a una forma textual. La imposibilidad del lenguaje de recubrir lo real enteramente, asume la forma de la historización de los tipos textuales. No hay una tipología textual que alcance la plenitud y la continuidad. Pero lo que en la investigación histórica se escapa, se articula en la escritura: aspiración a una plenitud en el orden de los acontecimientos. El impulso que lleva a escribir implica la clasificación de los acontecimientos con respecto a la significación para la sociedad que esta escribiendo

¹⁰⁴ El caso paradigmático es el de Bartolomé Mitre al entramar el canon de la historia argentina se constituye a sí mismo como el relator privilegiado. A los héroes fundadores de la nacionalidad, los sostiene el discurso del padre de la historia nacional.

su propia historia. Se trata de un deseo de realidad. Porque, en esto acuerda White con Hegel, un relato verdaderamente histórico exhibe no solo una forma específica, sino que manifiesta un contenido, un orden jurídico-político. En este aspecto, White plantea que cuando se trata de proporcionar una narrativa de acontecimientos reales, se debe suponer un sujeto que registra las actividades (en esto se asemeja a la posición Ricoeur, en tanto su hermenéutica jamás elimina la posición del sujeto). Para White la narratividad implica siempre cierta historicidad, y una relación con la ley, que el escritor, en cuanto está más imbuido del espíritu de su tiempo, en el sentido hegeliano, más refleja en la escritura. En definitiva, escribir historia es legitimar un orden de legalidad. Así el surgimiento y desarrollo de la conciencia histórica, que va unido a un surgimiento de la capacidad narrativa, tiene que ver con la medida en que el sistema legal actúa como tema de interés¹⁰⁵ Por eso toda narrativa, ya sea fáctica o ficticia, implica la identificación del sistema social con la base moral.

La narratividad implica, como forma de representación de la realidad, una discusión respecto de un horizonte Así la posición fundamental de la escritura: la realidad de los acontecimientos deriva no de que hayan ocurrido de modo efectivo, sino de que hayan sido instalados primero como recuerdo y luego asumido mediante la escritura, un lugar en una secuencia cronológica y una figura según un tropo determinado

Los problemas de la escritura histórica han llevado al retorno al relato, a la narración y al cuestionamiento de la descripción estructural de las sociedades. Pero estas cuestiones no se disipan porque el relato significa renunciar a las explicaciones coherentes y científicas. Chartier concuerda con Ricoeur en que la historia pertenece bajo todo concepto y en todas sus formas al campo de lo narrativo. Como único modo de no renuncia a la inteligibilidad. Porque la intriga en sí misma ya es comprensión, en tanto es una operación de conocimiento que sin ser una figura retórica, pertenece al espacio que ella abre al plantear la posible inteligibilidad del fenómeno histórico, “en su realidad borrada, a partir del cruce de sus huellas accesibles”¹⁰⁶. Chartier considera las diferencias entre los tipos de narración: son relaciones complejas

¹⁰⁵ White, Hayden, o.c., pag. 9

¹⁰⁶ Chartier, R. *El mundo como representación*. Barcelona, Gedisa, 1992, pag. 75.

construidas culturalmente donde cada individuo se encuentra inscrito de distintas maneras. Las elecciones hechas entre las distintas escrituras históricas posibles construyen formas de inteligibilidad diferentes de las realidades sociales. Lo propio de la historia es su relación con la verdad de un pasado que se necesita hacer presente, pero de un pasado verdadero. Problemática que no se puede obviar sino se quiere renunciar al estatuto que diferencia relato histórico de relato ficcional. Esta reconstitución de un pasado pone en acto las mismas categorías narrativas que cualquier relato pero la explicación histórica se propone identificar y reconocer los modos y figuras del discurso puesto en marcha por una instancia extradiscursiva. En todo caso la escritura debe dar cuenta del modo en que los rastros se convierten en representaciones, y la forma hipotética en que las representaciones se pueden relacionar con las prácticas que son sus referentes, sabiendo que esas vinculaciones sólo serán conjeturales. Lo que Chartier denomina estar al borde del acantilado es el intento de escribir la historia renunciando relativismo sin renunciar a lo real. La máxima paradoja es que el propio historiador produce textos que a su vez son sucesos en la historia del lenguaje.

Sin embargo, acordaremos con Jacques Rancière, para entender el fenómeno de la escritura de la historia, en que ésta realiza en un solo discurso un triple contrato: un contrato científico, uno narrativo (el orden de la inscripción de las estructuras en el marco de las formas legibles de una historia que implica comienzo, fin, personajes y acontecimientos) y uno político, que enlaza lo invisible de la ciencia y lo legible de la narración con las imposiciones contradictorias de la era de las masas. Para Rancière, la historia es el resultado de una guerra de escritura, que vuelven constantemente sobre las huellas de lo ya escrito. La escritura de la historia daría cuenta de la articulación entre el orden de la palabra y el orden de los cuerpos. Dos instancias heterogéneas irreconciliables. La escritura tutelaría el modo en que se dirimen los regímenes de verdad. Escribir historia implicaría soportar el hecho de que su acceso a la ciencia, requiere una posición sobre lo verdadero. Lo que no quedaría jamás resuelto, porque la escritura sería siempre reescritura de los cuerpos en el orden de la palabra. Pero esta lengua es perturbada siempre por el asedio de la verdad. Es así, que cuando Rancière plantea una poética del saber se refiere a que la nueva historia está

vinculada con el desorden democrático de la palabra surgida del silenciamiento del rey muerto. Las masas han ingresado a la historia, y ese desorden, que no puede volverse a ordenar por los caminos de una metodología de la ciencia histórica, surge de un vacío y de una nueva legitimidad. Del vacío de la monarquía decapitada y de la legitimidad de un nuevo cuerpo político que comienza a tener voz. Un nuevo sentido que otorga otra inteligibilidad al discurso de la historia. Son estas nuevas formas de escritura las necesarias, para describir la naturaleza de un movimiento democrático que no sólo debe deshacer el orden simbólico constituido sino construir otras formas de interpretación y de escritura. Este exceso de palabra no puede reducirse a las formas tradicionales. La historia tiene que ver con las formas novedosas en donde un régimen de verdad no se liga a la correspondencia sino a los recientes lugares de emergencia del sujeto político: el modo en que los seres hablantes se incluyen en el discurso. Mas que de los acontecimientos se trata de un *polemos* abierto donde el instrumento es la escritura, en el que las distintas experiencias serán tomadas en la trama y los cruces de las revoluciones que pasan por la literatura, las prácticas, los saberes y las creencias. La historia así pensada da cuenta de la subjetividad democrática, y el precio que paga por convertirse en ciencia es justamente el olvido de la condición de la que nace: el regicidio. Aquí nuevamente un asesinato en el origen.

La materia propia de la historia es el acontecimiento de palabra, el trayecto según el cual seres hablantes se dedican a la verdad de su palabra” y por otra parte, “su discurso, o sea la reinscripción de este acontecimiento en la equivalencia del relato y la ciencia”¹⁰⁷. Cómo plantear, entonces, el estatuto epistemológico de una ciencia que necesita inventar nombres para hacerse cargo de actos de palabra por los cual algunos individuos advienen a la representación en el espacio del lenguaje? La cuestión son “los procedimientos de sentido para los cuales se define una historicidad –es decir las posibilidad de que los sujetos en general hagan una historia- y las formas de escritura que dan cuenta de ellos inscribiéndolos en el género de un relato y la

¹⁰⁷ Rancière, Jacques. *Los nombres de la historia*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pag. 118.

figura de una verdad”¹⁰⁸. En definitiva, la historia es una operación poética sobre las condiciones del saber. Pero es la literatura moderna la que provee las lógicas que sirven a la historia para reunir lo individual y las leyes generales. La historia necesita para hablar del sujeto moderno inventar las formas de escritura propias para formular su verdad suspendida. No se trata de enfrentarse a la literatura. Porque “la cuestión de la forma poética según la cual la historia puede escribirse está ligada, estrictamente, a la del modo de historicidad según el cual sus objetos son pensables”¹⁰⁹

La materia sensible de la que se da cuenta en términos de escritura son el tiempo, la palabra y la muerte. Y siempre escribir es pagar la deuda con el pueblo a quien se ha eliminado en el origen para constituir la propia genealogía. La escritura pone en evidencia la distancia respecto del acontecimiento a quien no se concibe en su inmediatez. Se muestra siempre como el modo en que se da cuenta de esta aporía: hacer presente lo que por ser nombrado desaparece. Se trata de una poética del saber pero también de una política de la palabra. Porque lo que se juega es la verdad: lo que no se nombra, ¿deja de existir? Un idealismo furioso que tome a las palabras como origen de las cosas, también podría, en un movimiento inverso, eliminar una segunda vez a los desaparecidos. Volver a la escritura entonces pero para dar cuenta de un real que no cesa de intentar su escritura sin lograrlo inscribirse nunca. Escritura de la frontera, como plantea Rancière, o el borde del acantilado como la llama Chartier. Cuando la palabra toca algo de lo real de los cuerpos, se produce una falta: la verdad. La escritura es así la rememoración de ese origen real.

La escritura de lo político: El origen y el mal

El origen como lo real de la política se relaciona con el lugar de la violencia. Hannah Arendt y Simone Weil coinciden en que ella se origina en un asesinato primordial: el exterminio de Troya sobre cuyos restos vencidos Atenas escribió un poema y fundó el orden de un mundo nuevo. El poder se manifiesta entonces como

¹⁰⁸ Rancière, Jacques. O.c., pag. 120.

¹⁰⁹ Rancière, Jacques. O.c. pag. 124.

palabra y acción. Pero el modo de hacer lugar a la vida, o el *amor fati*, en términos arendtiano, es la palabra como acto donde habitan la promesa y el perdón a partir del crimen en el inicio. Promesa que sin garantía alguna, porque hay pérdida de la certidumbre propia del cógito, viabiliza el lazo entre los hombres, en tanto promete respetar el orden de lo que está vivo, y perdón porque se ha atentado contra el supremo don de la vida. Es esa vida natural inmersa en el lenguaje la que conlleva la construcción del espacio público, tanto como la interioridad. Es solamente por el amor *fati* que los hombres construyen por medio de la palabra y la acción un mundo habitable, a partir de la percepción común. Y ese es el espacio donde se pone en juego la verdad, por la posibilidad de intercambiar lugares. Amar es ponerse en el lugar del otro, por la fascinación que la diferencia engendra y la necesidad de manifestarse de la propia vida. Por eso la mentira, para Arendt, destruye la vida social, es el precepto stalinista que socava el espacio común y termina con el poder, es decir la voluntad de aparecer ante el otro. Efectivamente eso que se promete y se perdona, lo que se cuenta en la historia, es el relato de la aparición violenta de la diferencia en el mundo. Por eso el conflicto es el origen de la vida.

Sólo que la politicidad es el modo en que la fuerza misma que lleva a la separación se encauza como poder y manifestación y constituye las relaciones de proximidad. El nacimiento, el conflicto y el prójimo son los que dan cuenta del ser entre los otros, del ser en el mundo. Nacimiento como relato insólito de una historia singular, que con la contingencia propia de la biografía desmiente el eterno retorno, para plenificarse como repetición de lo nuevo, de la diferencia, vida multiplicada en el espacio de la polis. Así la vida y el nacimiento se constituyen no como experimentación biológica sino como experiencia política. Y es el amor el que la suscita cuando niega a la vida como supervivencia y se planta como amor al cualquiera, al sentido in-finito del prójimo. En esos avatares, permite el despliegue de la historicidad en lo que tiene de exterior. Todo lo que procede de la exterioridad de la vida sólo aspira a ella misma. Dialéctica de la vida: exterioridad absoluta del Ser eterno, y también introducción en la interioridad de quien ama. Aún cuando la bondad cristiana no es del mundo, hay algo de esa interioridad que Agustín recorre, el quien, que por la vía de la memoria, no como pura rememoración instaure un porvenir que

es inseparable del pasado. De otro modo, la articulación retrospectiva del deseo que accede al milagro del origen es el fundamento de toda aspiración humana. La vida es lo que extrae al ente de su finitud. Una vez planteada la cuestión de la vida, Arendt la niega como inmediatez natural a través del atributo de su politicidad. Y allí aparece también la aspiración a la inmortalidad, lo que la aleja de la promesa de la vida eterna, para conectarla a la memoria humana. La historia que los hombres hacen para inmortalizarse entre los otros hombres. Aun cuando sea la historia del mal, es decir de la separación, aún cuando se funde en un origen violento, junto con la voluntad y la interioridad, es el amor a la vida, lo que abre esa instancia como interrogación y cultura. Así es en la vida política que se manifiesta el amor como puro poder de aparición de los seres en la pluralidad del mundo volviendo historia, mito de los orígenes, a la violencia fundadora. La violencia como potencia arrasadora está en el fundamento de lo político, pero es la palabra que da sentido, a través de la escritura de una ley que prohíbe el asesinato, quien da un lugar a la vida política. La pregunta por el mal es, entonces, ineludible. Simone Weil lo describe como monótono, homogéneo, equivalente en términos cuantitativos. El yo y el mal están unidos porque ambos destruyen la unidad, fragmentan para hacer astillas al bien. Si lo político es la frontera que se instaure para poner límite a la violencia irrefrenable, no puede hacerlo más que por la violencia. Por eso la culpa está implícita en el ordenamiento social. Y retorna a él. La política es un arte paradójico: consiste en desnudar lo impolítico de toda acción. Por eso la escritura es a la vez sujeción y liberación. Permite soportar la discordia fundante que anida en los intentos de concordancia. En el mito de *Totem y Tabú*, Freud marca que la única manera de hacer lazo social entre los individuos, el modo de advenir sujetos, es prohibirse un lugar: el que permite el asesinato. Si el temor a morir funda el orden político, como dice Hobbes, si la política es la que hace borde a la guerra desatada, es necesario pensar ese origen, que ya no es el de un contrato imposible basado en el átomo racional moderno. Más bien el de una legalidad vacía tejida desde un espacio de escritura: decir quien soy es decir también cuáles son los límites de mis posesiones, y a la vez quien no soy, y cuáles son los atributos del otro. Ese otro siempre amenazante que anida en el corazón mismo de la comunidad política.

Así si el mal es coextensivo de la historia, no queda más que transformarlo en dolor, y por lo tanto amar ese dolor, que es el producido por el contacto con los otros, en tanto estamos separados de la Nada de Dios. Del mismo modo en que el poema es la representación de la ausencia de dios, lo política es para Weil, la representación de la Nada de lazo que liga a las criaturas. Por eso su movimiento debe ser el de descreación, o intento de abolir una distancia que a la vez se debe reconocer de modo absoluto, porque es nuestra condición: la de criaturas. El mal crece en el corazón mismo de la modernidad, cuando creyó inventar una racionalidad política. Pero el totalitarismo no es un invento moderno para Weil, que a diferencia de Arendt, considera que comenzó con la creación del mundo, con la destrucción de Troya. Pero la extrema posición weiliana, es que se debe amar a Dios aún como autor del mal que odiamos. Porque el mal es esa separación presente en cada criatura y no el fruto de su acción. La acción política, precisamente porque intenta ligar, se funda sobre el olvido de la guerra y sin embargo no puede dejar de repetir la separación y la guerra en una mala infinitud. El único modo de intentar el salto cualitativo hacia una buena infinitud es escribir la ley para los que están fuera de ella.

La escritura de lo político, consiste entonces en construir una letra sobre el espacio primordial del asesinato. Es la que establece los bordes, la posible escansión de lo real, del mal real, como dice Weil. Esto que siempre retorna, fragmentario y fragmentado, imposible de dominar y a la vez intrínseco a la vida en común. Enfrentado a eso, el bien se vuelve imaginario, como la revolución posible, el mundo feliz, la sociedad sin propiedad privada. En cambio, lo simbólico ata al sujeto evanescente, por su condición temporal, a una finitud que lo obliga a rescribirse en el presente del lazo con el otro, en el discurso que hace lugar al yo y al tú. Simbolizar es escandir, entonces, hacer tiempo, es dar paso a la subjetividad, a la posibilidad de elegir en acto, algo que nunca es del todo bueno, que se trata de decir bien. Esa es la itinerancia de la política como contingencia, presente atado ya a no a la inmediatez de lo real, sino puesto en una topología del cambio y la sucesividad. El modo en que la vida política permite el deslizamiento de los sujetos por distintos lugares de la estructura, es lo que permite su no fijación en una esencia que lo determine enteramente. Lo político, en tanto orden simbólico, desligado de la ontología es lo

que abre paso a la vida en común, aún cuando la violenta injusticia de la muerte no pueda ser nunca abolida.

La escritura reincorpora lo simbólico, es decir pone la ley entre lo real del mal y lo imaginario del bien. Incluye el orden político que desmiente toda sustancialidad para establecer los límites de lo inviolable. Por eso, la política es del presente, carga con ontologías de las que debe deshacerse en cada momento y no puede identificarse con una ética absoluta. Toda política identificada a una ética termina siendo siempre asesina. Se trata de ir escribiendo. Del trabajo de simbolizar, poner un rasgo entre un sujeto y otro, siempre establecer un entre dos, una vía tercera para la inmediatez entre los hombres o entre los hombres y la naturaleza. Hacer un lugar a lo que no se sabe qué es, en la imposible relación social. Si la política se funda sobre un asesinato, sobre un lugar que no debe ser ocupado, sólo se puede amar a aquel que nos impide ocupar el lugar del Amo absoluto, un Dios que no está por sobre la ley escrita para garantizar la rebelión de los hombres ante la muerte. Así se inicia la historia, con los estados, con las naciones, con la escritura.

Literatura, escritura, nación

Es la dirigencia, los grupos de la elite intelectual, quienes se ubican a sí mismos, como veíamos en el caso de Ramos Mejía, quienes se atribuyen el papel de definir el modo en que se debe educar a la multitud para que sea digna de entrar en la vida política, o como en el caso de Mitre, quienes se arrogan la narración de los orígenes de la patria a través de la gesta heroica de los canonizados como fundadores de la nacionalidad. El Amo tiene así la función de definir qué constituye el canon, cuáles fueron los orígenes, quiénes fueron los padres fundadores. Trazar la frontera de lo que integra o no la historia, lo que queda dentro y fuera de la literatura y lo que comprende cada género. Junto con la literatura necesariamente dividida entre universal, y nacional, regional, se filtra la idea de propio y ajeno, de Estados nacionales y de cultura universal. El discurso hegemónico se inscribe como palabra fundacional en una escritura del orden.

Pero para establecer un canon hay que dar por supuesto que existe algo así como la nacionalidad, la literatura, cuyos efectos configuran una identidad de la cual puede hacerse una historia. También que esa literatura puede pensarse nacionalmente y que existiría, por oposición, algo así como una literatura universal, que también habría surgido de una región, pero por algún motivo habría alcanzado la categoría que otras especies folklóricas no. El problema es entonces legitimar un criterio no político sino científico que reconozca propio y ajeno, universal y particular. Las construcciones de las literaturas nacionales suelen iniciarse con un *mea culpa* por el subjetivismo en la selección, la imposibilidad de abarcarlo todo y el subrayado del trabajoso esfuerzo de deslindar lo accesorio de lo importante, junto a la definición de cuáles fueron los criterios públicos de la selección. Todas las objeciones a la objetividad de los criterios válidos pueden responderse con la posición de Popper acerca de la intersubjetividad de la verdad en el ámbito de la comunidad científica. Dado que la verdad conserva su carácter de ideal platónico, no es posible más que llegar a un acuerdo convencional con los pares ‘de una misma clase social, comunidad de intereses y de ideología- acerca de la validez, siempre provisoria, de este modo de demarcación. En primer lugar se define un género, en segundo lugar una historia literaria, en tercer lugar una regionalización. En última instancia se deben justificar los presupuestos de una reconstrucción histórica, donde se buscaría los orígenes. Toda pregunta termina finalmente llegando al origen. Pero la literatura es homóloga a la historia, esto es construye isotopías semánticas, como plantea Greimas, y al hacer una historia literaria se construye simultáneamente la historia de una nación. Ya que el problema del origen lleva a ese algo que se dice en la literatura sobre el mundo. No un decir de sí, Un decir del otro, como plantea Eco en *Kant y el ornitorrinco* ya que finalmente, y aunque este no sea un problema semiótico, siempre se habla de algo.

Ese algo, en el trazado de un canon literario, histórico, es el surgimiento de lo nacional es reflejado en obras a las que se resignifica como expresiones de la emergencia de esa nacionalidad. La unidad lingüística y el despertar de la comunidad nacional se suceden sin que los actores sociales tengan conciencia de ello. Así una filosofía de la historia asocia a la construcción de un proyecto político, la

retroyección de una instancia donde se intenta descubrir, desde una teoría seminal al modo agustiniano, las marcas de ese destino en lo dado. Esto es, lo que resulta patente en el presente como propio y que ha ido dejando sus indicios (que deben ser rastreados) en los momentos anteriores a la revelación de la verdad, aún cuando los propios portadores de esas señales no tuvieran conciencia de ello. Esa es la función del intelectual que conociendo la verdad la puede hallar en forma preliminar en los momentos previos a su desarrollo manifiesto.

La historia de la literatura constituiría ese esfuerzo tremendo por seleccionar de acuerdo a criterios públicamente válidos desde un conjunto indiferenciado de elementos una parcialidad que pudiera ir reflejando evolutivamente el nacimiento de la nacionalidad. Con lo que se supondría, en primer lugar, que existe una esencia que es la del propio sujeto (un pueblo desde la perspectiva hegeliana) y que ese pueblo se expresa en sus creaciones en una fenomenología de la literatura, el saber de sí figurado en una tropología de la patria. Así se construye un discurso social que tiene una función, básicamente la de confirmar por la vía del retorno al origen la constitución de la propia identidad. Por esta razón, la cuestión del género presta cierto marco de interpretación en tanto ubica o no dentro del canon literario a los textos que quedan así oficializados.

Pero hay algo que resiste a la simbolización, y eso es el referente, es decir la nacionalidad misma. Que en todo caso se resiste a expresarse enteramente en los textos (subyaciendo una teoría del reflejo del orden semiótico respecto del orden ontológico). Pero si siguiendo a Nietzsche, descubrimos que en el origen no hay más que voluntad de poder y no lo idealizamos (ideología como falsa conciencia, ideal como obturación de la acción) creyendo que en ese comienzo está lo puro, entonces, de lo que se trata es de no confundir un proyecto con la resignificación del pasado en busca de un origen perdido. La legitimación del proyecto político se muestra más fuerte en la medida en que pueden encontrarse sus inicios en una anterioridad. De ahí la fuerza del principio de causalidad y de nociones como influencia, tradición, conciencia originaria..

La búsqueda de una literatura nacional, el intento por escribir es no solo hablar por los que no tienen voz, mientras se espera kantianamente que el público se

ilustre, sino dejar que hable lo diferente o aún de un modo más sutil, dejar que se oiga, ponerse a la escucha de un murmullo que siempre estuvo. Pero este es un lugar difícil para los intelectuales porque se trata de dar un paso al costado y escuchar aquello que, como la pulsión de muerte, pulsa pero sordamente fuera del mundo, en la pluralidad. Pasar de las voces a la escritura es intentar nuevamente resolver el drama de la representación (política, ontológica).

Que no haya quien represente al sujeto de la historia (el pueblo, el individuo, la clase, la nación) lleva al núcleo siniestro que la escritura inscribe como ninguna otra práctica: no hay nada que representar, y el ser se recorta como ausencia. Las prácticas, los discursos entonces no pueden deslizarse recubriendo un real que no se apresta dócilmente a convertirse en capital simbólico en la lógica económica del capitalismo. La muerte de Dios ha dejado a los hombres en un desierto que avanza, representantes sin representados y masas o individuos girando sin sentido inteligible.

Pero si la política acabó como arte de la conducción (no hay desde ni hacia donde) parece renacer como ciencia de la distribución del goce. Goce de hablar propio de nuestra época. La polifonía también puede ser entendida como algarabía donde no se destaca una línea sobre otra. Internet es polifónica. De ahí la imposibilidad teórica de construir los rasgos que suponen un ser, y el problema de pensar siempre en el límite: el del género, el del canon, el de la literatura, el de la historia. Pensamiento de frontera que obliga a esos mismos intelectuales a definirse en relación ya no sólo al Estado, sino a los micropoderes que son la condición de posibilidad de su discurso.

Escritura, modernidad, nación

La escritura siempre responde a la pregunta agustiniana por el quien soy. En la modernidad se ligan a una política ligada al pensamiento de la identidad y a una ética que piensa a un individuo que comprende su valor histórico como función social. Y sobre todo el intento de comprender el grado de independencia del individuo en el complejo histórico donde se halla arrojado (en términos existencialistas) al tiempo y

la espacialidad que lo determinan. El modo en que los sujetos históricos modelan o producen sentido establece la frontera no sólo entre infra y superestructura, sino también entre naturaleza y cultura. Y así la literatura se concibe en un plano más amplio, en el de las ideologías, ya no pensada como falsa conciencia, sino como la interpelación a que todo sujeto se somete en tanto se halla atravesado por las prácticas discursivas a partir de las cuales también produce efectos de sentido. En este aspecto, la literatura no se asocia con una cultura elitista, sino con un saber vinculado a las prácticas cotidianas. Pero a su vez esas prácticas discursivas se articulan en torno a una lógica que está vinculada con la capacidad de resistencia de la lengua, y por tanto de las comunidades lingüísticas, cuyas prácticas culturales están también modeladas por sus condiciones materiales.

Nietzsche consideró que la crítica no debía restringirse a establecer los límites y alcances de la razón, sino que debía disolver aquello que critica. Por lo tanto preguntarse por la nacionalidad no se trataría de un problema de encuentro del origen por la vía de la escritura, sino de descubrimiento, mediante ese mismo camino que confirme que tras ella no hay una esencia sino alguna instancia de la voluntad de poder, un otro lugar desde el cual es posible sostener una afirmación, la de la propia existencia. Habría, entonces, una voluntad de literatura, de historia que recorre un itinerario en donde marca las fronteras de una cultura, de una región, de un ser local, de una ontología. Escribir es construir un modo de ser como efecto de sentido. De lo que resiste para pasar de la materialidad a la forma legible. Así las literaturas nacionales y las recopilaciones que dan cuenta de ella, no se configuran sino como manera de resistencia a la literatura otra, la universal. De ahí, el movimiento agonístico, la lucha de clases que subyace a la lucha de clasificación, al dentro/fuera del canon, del género. La posibilidad de constituirse en factor de poder, en voluntad de ser, a partir de una confrontación en donde una literatura universal, cuyo origen por supuesto fue regional, se impone hegemónicamente a las culturas particulares. Pero aún en el seno mismo de esa literatura local se vuelven a encontrar las mismas oposiciones. Eso que queda al margen, que no entra es justamente lo que permanece en lo privado y no transita el borde a lo público. Lo que pasa de la oralidad a la escritura, lo que cruza el límite es lo que a través de una pugna consigue su sello de

literario, admitido, pasaje de lo popular a lo culto. De lo privado de poder a lo que se admite en el canon. Así toda recopilación constituye también la institucionalización de nuevos límites que separan lo propio de lo ajeno, por la vía de diferenciar lo que debe ser recordado de lo que puede caer del registro de la memoria. La arbitrariedad de esta elección no es más que la de sus propias determinaciones políticas.

Nuevamente el problema del origen, lo que Nietzsche llama mito, y además superpuesto a una visión cronológica. Un tiempo simple lineal de la historia en el cual se articula retrospectivamente el despliegue de una obra (unidad imaginaria) que daría cuenta a través de indicios de la nacionalidad que anida desde el primer momento. Reversibilidad del tiempo recorrido por una mirada que desde el presente recorta el pasado y delinea un futuro, en una visión iluminista: cada vez más historia particular que profundizada encuentra en sí las marcas de lo general. ¿Quizás hasta llegar a una historia universal? Se recorrería un itinerario que va desde la búsqueda de la autoafirmación hasta su culminación en la disolución de una figura general del espíritu, la de la historia/literatura universal.

Historia de la literatura, historia de la nación

Cómo establecer la diferencia entre historia e historia de la literatura, o aún entre historia y literatura. En definitiva lo que entra al campo semántico de lo literario también es fuente de conflicto. Porque estas nociones están vinculadas a la episteme de una sociedad y cultura dadas¹¹⁰. La diferencia entre literario y no literario depende de un límite axiológico, que diferencia lo que es de lo que no es, de modo que todo surgimiento de lo nacional está ligado también a la producción de obras o al establecimiento de hitos que marcan lo que entra en la categoría de perdurable o no. De modo que el *habeas corpus* –la demanda del cuerpo de la nación, del corpus literario, del cuerpo inmortal del rey– se instituye en la medida que una comunidad toma conciencia de su lingüisticidad y realiza un pacto que más allá de lo social,

¹¹⁰ Cf. Kushner, Eva, *Articulación histórica de la literatura* en Eva Kushner y otros. Teoría literaria. México, Siglo XXI, 1993

establece imaginariamente una unidad en el origen¹¹¹. Pero además, el problema que surge es el de la diferenciación entre historia literaria que abarca todo el inventario de lo escrito, publicado, leído, y la vida literaria con sus avatares institucionales. Mientras que la historia de la literatura apunta más bien a una selección de textos con criterios estéticos, morales o religiosos que se piensa a través de una historia de las mentalidades.

En todo caso, el texto literario no es aislable del discurso social y tiene una función dentro de él. Porque básicamente la historia literaria es un discurso que ha privilegiado en determinados momentos la función autor y la función texto, y que últimamente ha borrado sobre todo la primera categoría para desplegar la función lector y contexto y se ha introducido en la difícil problemática de redefinir los géneros, no tomándolas como conjunto de rasgos temáticos, estilísticos y retóricos dados, sino como el resultado de una práctica cultural, en el fondo de una forma de interaccionar de los sujetos con la lengua variable históricamente, y que determina cierto marco de interpretación.

En este aspecto, y si definimos a la historia literaria como discurso y por tanto como práctica cultural no puede eludirse la hipótesis foucaultiana que en toda producción discursiva registra la verdad como efecto de sentido que se distribuye a través de políticas de exclusión/inclusión. Formar parte del canon de la historia literaria no es sólo admitir ciertos textos, sino consagrar ciertos autores, administrar una retórica, y poner en el circuito de distribución y consumo algunos libros, cierta ideología, determinadas ideas de lo que es patriótico, propio, o extranjero, ajeno. Incluso definir las relaciones con esa extranjería (de subordinación, competencia, autonomía, etc.). Así se trata de salir de la superficie textual para hacer un análisis del espesor del discurso para llegar finalmente a la densidad de la acción, como producto de la valoración de los actores sociales.

Pero la referencia es idéntica a aquello que se resiste a la simbolización. Es decir, aquello de que se habla no termina de decirse en la literatura que pretende develar su ser, o en las instituciones que quieren convertirla en patrimonio cultural, o

¹¹¹ Cf. Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

en los intelectuales que construyen su visión del pasado que explica su presente. Además, el problema es si no existe cierta desarticulación entre la historia local y los intentos de encontrar en la literatura un reflejo fiel de esas situaciones. O es problema de la investigación histórica misma, de su insuficiencia el no encontrar esas relaciones. En la historia literaria europea, la periodización está fundada frecuentemente sobre una conceptualidad elaborada por los filósofos, fuera del espacio literario¹¹². Leehnhardt cita al respecto, el darwinismo tomado en préstamos de los sistemas científicos, los modelos termodinámicos en toda la literatura de la segunda mitad del siglo XIX, etc. Esto no ocurre en la literatura americana, y lo que podría tomarse como un obstáculo, es a la vez una descripción del status de la literatura y del escritor en América Latina. El escritor en Argentina es alguien que piensa lo social, piensa la nación, su relación con lo imaginario contextualiza lo real. Y en relación a ello, la función del ensayo, como forma prototípica. Otro problema de la periodización es que está basado fundamentalmente en las definiciones de género clásicos (considerados como un conjunto temático, estilístico y retórico) pensándolos independientemente de las instancias que alojan, alientan o dan lugar las formas literarias posibles (el himno patriótico, etc.) pero se oblitera que existe una política del Estado que genera los espacios publico de opinión donde esas formas literarias se constituyen y se institucionalizan. Pero, ¿es posible una literatura fuera de las instituciones, fuera del Estado?

La guerra de las lenguas

Pero como hacer una unidad en la literatura regional de algo que es un campo de disputa. El lenguaje se divide en sociolectos y es a partir de esa división, que en principio sólo implica la necesidad de construir diferencias en el interior de la comunidad lingüística, que luego se acentúa la brecha hasta llegar a la guerra de los

¹¹² Leehhardt, Jacques. "Literatura e historia en América Latina" en Ana Pizarro (comp.) *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*. Universidad Simón Bolívar.

géneros. Pero también es necesario diferenciar en esa literatura hegemónica lo que es mera confirmación de un orden genérico dado, la mera habladuría –la palabra inauténtica como la llama Heidegger, apartada del decir esencial donde lleva la poesía, o el mero entendimiento sin comunicación. Barthes¹¹³ llama lenguajes encráticos a aquellos que se enuncian a la luz o la sombra del Poder, de los aparatos del estado, de las instituciones y lenguajes acráticos a aquellos lenguajes que se elaboran, se buscan, se arman, fuera del Poder o en su contra. Quizás las literaturas nacionales se sostengan si, como dice Barthes, son capaces de constituirse en sistemas críticos y fuertes en el sentido de que puedan funcionar en diversas situaciones y que su fuerza sea capaz de infundir vida a las palabras de los hablantes más allá de las limitaciones del uso individual. El tema sería encontrar las armas del lenguaje, es decir aquello vivo o auténtico, otra vez Heidegger, que pudiera, incluyendo al otro como un tú y no como un objeto, encarnar la palabra, tocar con las palabras en el cuerpo. Tal vez la escritura sería la única que puede volver al origen semiótico donde la identidad se resuelve por disolución, a la distancia que se abre entre las cosas y el nombre, porque rompe con las reglas de la retórica, las leyes del género, las taxonomías de los sistemas, y precisamente porque al nombrarlo, al querer ir hacia él, lo patentiza como inexistente. Según Barthes, la escritura es atópica, estableciendo la circulación de un sentido que ya no está atado al dominio sino al deseo. Porque produce una ficción, el lugar de un como sí, donde los sistemas fuertes no se creen poseedores de la verdad sino que establecen una ficción sin lugar que deconstruye la linealidad del tiempo, su *continuum*. La dimensión del carnaval se asocia así a la práctica de la escritura.

Pensar políticamente la literatura sería plantearse cómo hacer del canon el carnaval descrito por Bajtin, y no el develamiento de una esencia. La violencia de la escritura estriba precisamente en su poder de mezclar las hablas, de mantenerse a distancia de una verdad identificada al poder. Único modo de pensar lo espectral que anida en la lengua: sólo se habla de lo que está ausente. La lengua oficial y la literatura canónica, quieren construir un *continuum* donde imaginariamente no falta nada. Por eso construyen una historia nacional, una literatura nacional todas ellas bajo

¹¹³ Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje*, México, Siglo XXI, 1987, pag. 137.

la égida de un historia y una literatura universales. En una teoría especular y refleja se elimina lo muerto del campo social. La nación aparece como un fantasma buscando una voz que la diga. Se hipostasía un nombre, se ubica detrás de la historia a una esencia, en una metáfora organicista que busca encontrar los momentos de su desarrollo y que no termina de encontrarse en ninguna figura del espíritu, en pocos poetas. Toda recopilación literaria, manual de historia aparecería entonces como un intento de reconstruir un saber desde siempre sabido que sólo tiene que hallar el tiempo de su verdad, en una visión hegeliana. Así la historia de la literatura progresa siempre hacia lo mejor. Se podría plantear entonces una historia de la literatura donde en lugar de partir de indicios hasta ir alcanzando un mayor esplendor, se dieran rupturas, retrocesos, hiatos, vacíos, donde se pudiera poner en duda que la palabra remita necesariamente a un algo, para postular que hay algo que decir. Para Bajtin la memoria de género es la actualización de la tradición en sus lugares de emergencia. La insistencia en mantener los géneros en la vía de construir un canon es lo contrario al planteo bajtiniano, porque se interesa sobre todo en sostener un principio de organización. Lo que una compilación, también como género, –en tanto obedece a un acto: el de reunir, seleccionar, dejar de lado, resaltar–, no tolera es la dispersión a la que en última instancia el fin de los géneros nos remite: fin de un sentido lineal en un *continuum* temporal, crisis de una historia del sentido. El sentido vinculado a la modernidad se desploma junto con los grandes relatos y los estados nacionales. Ya las instituciones de la literatura se sueltan en el espacio virtual de los massmedia y la literatura universal ha acabado con el espacio y ha hecho estallar el tiempo. La escritura da cuenta, al romper con esa continuidad de la condición del texto que es precisamente el poner hitos en el tiempo, produciéndolo, constituyéndose a sí mismo en esa travesía. En la medida en que se aventura, la escritura es siempre un concepto del límite, es decir que piensa el borde último de lo que puede escribirse violando lo ya escrito. El canon es el correlato de una metafísica de la presencia, donde se ha hecho desaparecer a los fantasmas de la cultura. Pero el carnaval irrumpe, con la violencia del instante y del acontecimiento y es a través de la escritura como denuncia lo imaginario cubriendo la falta en lo real, lo desaparecido, lo popular, lo individual, en todo caso, lo privado de poder, incluso y sobre todo del poder de aparecer.

Conclusión

Escribir y no escribir, una política de la letra

Un esbozo de genealogía política de la escritura trata de dilucidar en esta práctica la inscripción no sólo del poder hegemónico sino también del rasgo de lo irrepresentable. La escritura entonces es de las instituciones y de la ley, pero también de lo que hace borde y va más allá. En este aspecto, al desplegar el sentido desde las sensaciones, alcanza el sinsentido y, según Kristeva, logra, en un camino inverso, traducir el orden de lo semiótico a lo simbólico. De otro modo, el material propio del pensamiento y la lengua se cuestionan como unidad a través de un retorno a ese momento de la represión primordial del sinsentido desde el que se engendran todos los significados posibles. La escritura señala ese resto que se pierde en toda traducción y que hace, entonces, a cada sujeto un escritor que por escribir traduce desde el silencio originario una experiencia inenarrable para la comunidad que habita. Por eso la escritura es huella de lo que dice pero también de lo que silencia. Crítica de una metafísica de la presencia por el hallazgo de la ausencia que la socava en su manifestación. Desde otra perspectiva, es la negación de la negación, la negatividad del sinsentido primordial, del silencio sobre el cual se teje todo significado.

La escritura, al ligarse a un pasado que se reconstruye y a un futuro que se proyecta por su carácter temporal se constituye en un conflicto permanente, una batalla de representaciones, de encuentros del ser-arrojado en la comunidad con su propio límite: el de la ley que lo identifica y lo diferencia. Política, entonces, de distribución de las significaciones: quién toma y no toma la palabra, quién lee o no en el mundo de escritores, quién obedece y quién razona, quién escribe lo sabido o en la letra pierde el nombre propio y lo convierte en parte del habla. Así escribir es ir desde la particularidad de un acto a la contingencia del habla. El pasaje por lo necesario o por el sistema es instantáneo y fugaz. Sin embargo, toda escritura es pasión por lo universal. Plantea la problemática relación lógica entre singularidad y universalidad

que es el corazón mismo del concepto. Elaborar esa conjunción o disyunción que articula singular y universal es precisamente inscribir las palabras por las que se justifica o no la exclusión del ente en su absoluta singularidad, o la renuncia a la universalidad de la verdad. La ciencia empieza en lo singular, sostiene Aristóteles, pero es de lo universales. Y esa imposibilidad de decir lo uno singular es fundante del acto escritural. Si describir un sueño encierra la paradoja de estar infinitamente despierto, escribir un *textum* es a la vez desatar un nudo y tejer otros que permitan lo ilimitado del decir en los límites de lo dicho. En el cuerpo a cuerpo de la letra con el tiempo, se van esbozando las figuras con las que el ser se dice de esa manera, con ese nombre.

Cuando la relación con el ser es pensada, escrita, deviene una travesía que delimita la frontera entre el yo y el no yo y se vuelve inmediatamente conflictiva. La escritura establece una relación diferente con el sentido, entre el yo y el tú y por lo tanto regula diferencias en la escansión que vuelven rasgo a un desorden primordial. Las escrituras políticamente correctas, palabras vanas que contabilizan el tiempo, se distancian de un escribir desde la materialidad que pone al sujeto en su dimensión política frente a la elección y el comienzo. Una elección que, como señaló Sartre, es por todos en cada circunstancia y que, como poetiza Genet, horada las fronteras del cuerpo y de la nación. La operación que produce el aparecer del sujeto es la escritura. El rasgo que se inscribe para dar un rostro a la sujeción. Una máscara para lo evanescente. Antes de la escritura no hay sujeto, ni estado, ni historia. Desde ella, se instaura una línea que separa la masa informe en público y privado y, al dar límites, también da figura y relación a las partes. El cuerpo de lo político da vida al Estado nación y al ciudadano moderno.

Para esbozar esta genealogía hemos trabajado el modo en que la escritura se visualiza como un peligro por el que es necesario expulsar fronteras afuera de la *polis* a los que inquietan la lengua haciendo escrito de lo irrepresentable, de los que perturban el orden a través del ornato y la oblicuidad, de los que mezclan verosímil con verdadero. Por eso será necesario establecer, desde la estructura del Estado, también una jerarquía de las lenguas que desaloje carnavales y metáforas y donde escribir sólo sea copiar lo que un lenguaje siempre insuficiente no puede decir del

todo. Así lo verdadero no entra en el sistema de la lengua ni en su copia imperfecta, y se transforma en un saber del amo, que constituirá a partir de ahí la línea divisoria entre escrituras policíacas de las instituciones que normativizan lo por decir y una escritura apócrifa que vuelve dudoso lo indubitable. Así se trata de subordinar la escritura a la sintaxis, para sostener la inmutabilidad de las *eidos*, la unicidad del poder institucional. Pero la letra encarnada se rebela y aloja en el intersticio de sus rasgos multiplicidad de sentidos que liberan de la hegemonía de la lectura monolítica. (Cf. capítulo 1).

Se han considerado los lazos que unen un cierto momento de la retórica con la escritura: aquél en que se abre por primera vez el espacio público en Occidente, a través de la palabra como instrumento de poder, y su confirmación política en la Ilustración con el surgimiento de la opinión pública, el mundo de lectores. Así la crítica va tomando un espacio cada vez más lato y se extiende desde la literatura hasta el espacio privado del dominio monárquico. Escribir será aquí una aporía que aún no se resuelve entre la obediencia y la sumisión. Pero es en todo caso, desde la escritura cómo se plantean los mecanismos que dan lugar a la servidumbre voluntaria tanto como a las razones de su ruptura. (Cf. capítulo 2). Pero también fue necesario el pasaje por la inscripción de la subjetividad que ya se inicia en el *Libro de Job* o en las *Confesiones* de Agustín y que constituye una interioridad no en las relaciones políticas inmanentes sino en un orden trascendental. El interior burgués, como le critica Adorno a Kierkegaard, queda articulado con su negación de la exterioridad, pero también se constituye otra noción de escritura, donde se da cuenta de cierta forma de la subjetividad surgida como un salto por fuera de la linealidad temporal, del tiempo manipulado por el orden de una burguesía que se ha adueñado de la historia. Inscripción por primera vez de algo que no tiene representación, precisamente cuando el mundo se ha vuelto imagen en la modernidad. Los modos particulares en que puede, aún con el riesgo de perder la historicidad, evadir desde el acto de escribir, la omnipotencia de lo existente. Así se plantea la ley y su más allá, por la confrontación ineludible de la ética con la política y su imposible reconciliación. (Cf. capítulo 3).

A partir de allí, comenzamos a trabajar con la materialidad de la letra que habilita a la escritura como posibilidad, frente a un cuerpo como máquina de un alma, y a un alma encerrada en los confines de un pensar representativo. Escribir no es sólo tarea de advenir sujeto sino también de proporcionar un cuerpo al acto. Tarea política que repara sin suturar la división subjetiva llevada al extremo de la exclusión de la propia condición existencial, de la natalidad y la mortalidad como condiciones fundantes de los cuerpos parlantes que somos frente a los otros. Lo real del cuerpo no cesa de intentar escribirse. Su fracaso se vuelve significativo. Y la escritura es resistencia desde la materialidad de la letra. En ella resiste lo que no se deja escribir. (Cf. capítulo 4).

Luego, dos discusiones eminentemente políticas: la que plantea lo que puede o no ser escrito delimitando lo que queda dentro o fuera de la ley, y la que establece el orden de las interpretaciones posibles de una escritura. En ambas el ejercicio del poder insta un orden de legitimación y un derecho que en su positividad pretende incluso reglar las formas de escritura sin permitir que la contingencia propia de la materialidad aflore. Así todo texto adopta las formas necesarias de un architexto, se somete a las reglas canónicas, repite sin elaborar la convención. Pero a la vez, lo subvierte, va más allá de él, encontrando nuevos tipos textuales, construyendo figuras diversas, abriendo espacios retóricos no experimentados. Otra forma de entender el género que lo convierte en políticamente incorrecto es asociarlo a un acto de habla, que siempre conlleva la marca de la unicidad, de lo fuera del régimen, de lo inconsistente, de la excepcionalidad. El sueño de una tipología de todos los textos, de una clasificación de todos los actos de habla, de una comunicación cooperativamente construida, no es más que una utopía. Utopía que encierra un matiz totalitario: la intención de que todo lo real sea simbolizable, que todo efecto tenga su causa, que todo ente tenga un lugar preestablecido. Si cada ontología es una política, la escritura también tendría el papel de confirmar los lugares de los sujetos y sus atribuciones. Pero la labilidad que la constituye es que simultáneamente aparece como confirmatoria de un *statu quo*. En sus rasgos aparece precisamente porque reprime la marca de otra huella, la de una letra en los signos, la de la enunciación en el enunciado, la de la materialidad en la forma. (Cf. capítulos 5 y 6).

El acto de escritura es un acto auténtico, en el sentido heideggeriano, porque es verdadero el decir, y referencial, porque el objeto de la ficción tiene existencia. Una existencia que se representa en su parcialidad, por supuesto, dado que así deviene desde la percepción que nunca totaliza. El objeto pleno es el que no está presente en sí mismo y por eso retorna como significado. La paradoja de la escritura consiste en que desaparece el objeto cuando se lo escribe para volverse rasgo. Así de la pura presencia, que la institución quiere constituir por una escritura de lo que es, deviene imagen de la ausencia, presencia imaginada. Escritura de un ser de analogía. Como los dioses que son pero no existen. No se trata entonces de lo que el individuo produce sino de lo que se produce en el mundo por el hecho de la escritura. Así se inscribe en el orden de lo simbólico, bajo el modo de un saber ya narrado que sin embargo despierta expectativas de futuro. Y que se proyecta en reescritura. En este sentido, Kierkegaard suponía que la única escritura era la de Dios, y las que se dan *a posteriori* son las humanas formas de reescritura. La figurabilidad del sueño, de la literatura, de las formas retóricas, de las tropologías. Escribir es llamar para que advenga un sentido donde había silencio y un referente donde no había objeto. De ese modo, la actividad interpretativa es también un acto de escritura, en el preciso momento en que desde la misma combinatoria puede leerse no sólo un sentido dado o posible sino hacer letra como voluntad.

Para Ricoeur el relato es un metagénero narrativo y narrar inscribe lo escrito en la duración ficcional. Así, escribir sería un intento de volver posible lo que no es, intentando hacer accesible un objeto que no está. Esa sería una escritura revolucionaria. Usa lo imaginario, el objeto sin referencia, para separarlo del que se pretende imponer como existente. Pero el pasaje es más complejo, al construir la escritura un mundo ficcional, donde Sócrates tiene tanta vigencia como Edipo, o Ana Karenina, esos personajes (históricos, literarios, ficcionales) interpelan a los entes en su calidad de mero objeto natural. La escritura logra entonces cernir la duda sobre un mundo considerado únicamente como totalidad de los objetos, para transformarlo en un horizonte de expectativa. Fractura la distancia entre ser, existir y conocer. Se transforma entonces en trasgresión. Más aún, es el deseo de transgredir el límite del saber: el conocimiento de sí mismo, el árbol de la ciencia. Hay algo de lo ausente que

el deseo vuelve presente. Así la escritura mezcla la apariencia y la esencia, mostrando la potencia de lo que puede aparecer, y produciendo la simultaneidad entre el pensamiento y la revelación. En consecuencia, la experiencia del origen y del fin se muestran como no cognoscibles, relato que repone un principio y un fin a esa propuesta teleológica que anida en toda argumentación. Se inventa para conocer. El acto de relatar surge de la insatisfacción ante lo real que debe ser velado. Así la estructura de ficción se alza sobre un deseo de verdad. Representar sería entonces relacionar lo que es con lo que no es. Y esta dimensión creativa implica también una política de la interpretación. Un modo de leer a partir de un modo de ser que hace de la lectura privada una escritura pública.

Esa narración, que por la escritura se hace historia, es en efecto la repetición de una pregunta: ¿quién soy? Nadie, porque falta un nombre. Esa pérdida del nombre propio es el origen (no el comienzo) más remoto de la escritura. De allí la función del testigo cuyo testimonio es escrito para dar cuenta de lo visto y oído, de lo pasado, singular, sido. Lo único que resta es la legitimación en el espacio público. Para ello, la retórica. Es en este aspecto, que Ricoeur plantea que la atestación da cuenta del compromiso ontológico. Y en ese mismo sentido escribir es el compromiso por el que los que están fuera de la ley entran en ella. Forma de pagar la falta en que se ha incurrido por haber caído en el tiempo de la historia. Escribir es ahondar en el *cógito* a la vez que confiar en lo real, porque se hace una marca en él. Aunque se sospeche de todo decir lo real, se puede intentar lo verdadero en el decir que se desvela por la misma inscripción del diálogo. Lo que se escribe entonces en la narración de la propia identidad, el quién imposible de decir que llama desde lo real. Escribir es ponerse al lado de sí mismo como en éxtasis. Representar con otra figurabilidad no evanescente como la del sueño, eso que está en la máscara y que le da su apariencia inquietante. La sospecha de que detrás de ella no hay nada. Así ocultar y revelar simultáneamente, diciendo algo distinto de lo que se quiere decir para hacer surgir algo que sobrepasa aquello a lo que se refiere. Y esto es lo que crea el mundo que habitamos, en el sentido de que hace visible una invisibilidad. Existencia indiscutible y a la vez inaccesible. La escritura revela la inaccesibilidad al sí mismo y a la vez la presencia inquietante de lo que está ahí, a cuyas expensas se crea mundo. Es un modo de poner

orden en el sueño. Multiplicidad de las apariencias en la unicidad de la esencia. La atracción de la apariencia obliga a seguir escribiendo, porque la escritura señala el orden de la posibilidad. Y por esto, escribir adquiere una dimensión ético política: la oposición de un mundo posible y contingente, al de la realidad entendida monóticamente. Inscribir marcas que permiten entrever otro mundo por la vía de la posibilidad. Lo controlable de la naturaleza, se vuelve incontrolable por el deslizamiento escritural. Cuando los hombres entran en la historia y toman posesión del espacio del poder por medio de la palabra, lo radicalmente heterogéneo, se resiste a su simbolización. Por eso es necesaria la narración y la escritura como forma no sólo de fijación sino, paradójicamente, de deslizamiento hacia lo incognoscible que el lazo social prohíja. La escritura hace aparecer, ante el otro, la forma en que los sujetos en la polis se constituyen ante la ley, en un rito: el que muestra el modo de subjetivación en el espacio público. Como lo real no puede domeñarse directamente, la voluntad de escritura intenta imaginariamente constituirlo en la unicidad inexistente entre palabra y cosa..

Según Kristeva, es el devenir misma de la vida, en el sentido arendtiano, en tanto acontecimiento de este mundo, el que necesita de la escritura, para dar cuenta de su aparición y desaparición. Este movimiento oscilante necesita ser narrado, por lo que todo escribir sería autobiográfico. En el mismo sentido, es como Arendt plantea el pasaje de *bios* a la simple *zoe* en Aristóteles. Esta praxis estaría posibilitada por la escritura de una narración que hace de la vida humana algo no animal. El relato no como *poiesis* sino como *praxis*. Por eso la escritura no es el escrito como resultado, ni como obra, sino el acto transformador por el cual el sujeto cambia de lugar, de tiempo. Es decir, se hace otro. Pero además, el puro acontecimiento se completa como acto cuando se transforma en el relato que se hace a otros hombres. Esa narración que acompaña los momentos biológicos de la inspiración y la exhalación en la oralidad del mito, es el relato histórico que acompaña la vida de la polis. Esta escritura del pasado no constituye un valor en sí mismo sino en la medida en que no cesa de interrogar el sentido de la acción. El carácter revelador de la acción y la facultad de escribirlos para convertirlos en una historia forman la fuente de la que brota el sentido, según la misma Kristeva. Por eso preguntarse por el origen de la

nación es, al mismo tiempo, horadar las fronteras. De ahí el carácter revulsivo de la escritura, más allá de las intenciones de los autores empíricos que dice también lo que reprime. (Cf. capítulo 7).

En el origen, una vez más siguiendo la perspectiva nietzscheana, no habría un deseo natural de saber como propio del espíritu humano, sino una voluntad de escritura. Un deseo de decir que deje marcas para eludir, aunque sea por un instante, la fugacidad temporal. Pero se trata, además, del rasgo, no de la fijación, sino de la invención por el traspaso de un límite. La escritura es la búsqueda de la desmitificación, el testimonio vivo de la historia en su materialidad. Materia prima, la aristotélica, constituida como un principio lógico que da cuenta de la absoluta indeterminación. Intento de dar forma a una materia viva. Kristeva da cuenta de la escritura como renovación del espacio psíquico que interroga en el recuerdo el vínculo retrospectivo del hombre con el sentido, de la criatura con lo eterno en la perspectiva agustiniana, del sujeto con el ser revela y practica una conflictualidad incesante, una re-vuelta. Esa revuelta no es más que la vida en la acción de la escritura, no su pensamiento, sino por el contrario, la materialidad del relato en el acto de la escritura. De modo tal que escribir sería no tanto la psicologización de la bio-grafía sino el pensamiento de la experiencia política de la constitución subjetiva. De ahí la necesidad escritural de un retorno constante a la infancia, a la madre patria, la vuelta a Itaca, la remembranza del exilado o el paria. Ese retorno a lo que nunca fue es también la expectativa de un futuro: por eso política, condensación de una memoria que se desplaza a un futuro. Pura tropología de un tiempo en el que se va develando las figuraciones de la verdad. Así la vida humana es una acción política revelada en la lengua materna, o en la que asume su lugar. Por eso la historia sólo puede ser política: la escritura de una experiencia en la materialidad del acontecimiento. La condición política de la subjetividad estaría dada por la capacidad de indicar, por el desborde de la escritura, la manifestación de la singularidad. Es así que lo escrito resulta incómodo en su estructuración paradójica, a la vez universaliza por el rasgo y particular por el sentido. Lo que delimita no es un qué, ligado a la fijación institucional, sino el quién siempre inaprensible de la condición singular. Acto creador que hace interioridad por la vía de la memoria, y espacio público por el

recorrido histórico. Permite así la reflexión sobre lo pasado y la vuelta sobre los propios pasos, es decir un contra-tiempo. Escribir es tanto un intento de fijar lo que fluye y por eso memoria e historia, como el dar cuenta de la itinerancia de un sujeto que aparece y desaparece entre cada rasgo. Repetir esa diferencia es su sentido, como expresa Kierkegaard, que se articula entre salto y salto cualitativo. Un individuo privado de todo poder excepto el de su acto de decir. Porque la escritura se articula al nivel de la repetición, pero repetición de la acción. Por eso una revolución es la toma de la palabra como acto político. No se trata del sistema de la lengua, sino de la apropiación de esos significantes para decir lo imposible. Escribir el relato de una gesta que es política exclusivamente por el intento de abolir la muerte individual por la perduración en la memoria colectiva. El mismo gesto que se repite con Antígona una vez más: no permitir que el cuerpo humano recupere su carácter de carne orgánica, oponerse a ello por medio de un ritual, de una liturgia de la escritura. Que hace en la universalidad de la ceremonia la singularidad de un nombre. Definitiva remisión a lo sensorial: es un rasgo en su materialidad, en su soporte físico, el que da cuenta del momento corpóreo de los sujetos. Lo semiótico, sí, previo a lo simbólico. El azar de los cuerpos, antes de la necesidad del discurso que hace lazo social. Como en la experiencia agustiniana: confesarse es escribir la interioridad, y defenderse de los acusadores es fundar una ciudad siempre efímera, por supuesto, que manifiesta la paradójica situación de una multiplicidad de unicidades irrepetibles. Por eso también escribir siempre implica una instancia reflexiva, un trabajo de duelo, por el que se lamenta la fugacidad intentando constituir un rasgo que aprese la instantaneidad de la vida, como plantea Arendt, en el momento mismo en que se conoce el propio destino mortal. La escritura teje redes ficticias o imposibles, disuelve la conciencia del mundo exterior en la misma medida en que se vuelve hacia él. La identidad tramada con la diferencia escribe sobre el vacío el relato de un sueño: el de una ciudad perfecta, el de una vida perdurable, el de un cuerpo inmortal. Porque hay vacío, todo es imaginación, y es posible construir el propio itinerario que no diferencia entre muertos y vivos, ficción y realidad, sino entre lo escrito y lo aún por escribir. El pasaje es desde el sueño sobre la propia vida hasta la meditación sobre su pasado por la vía de la escritura. Siempre hay una niñez, una patria, una infancia, un muerto que

dejar atrás, sólo escribiéndolos no nos hacemos dueños de nada, sino que nos liberamos de niñez, patria, infancia, y fantasmas. Se echa a rodar así la posibilidad de otra combinatoria, no las permitidas por la moral documentaria, sino la que abrevando de ciertos recuerdos, reescribe sobre lo escrito. Así del sueño a la meditación. De la repetición al acto. Y lo propio de un acto es sentar la existencia de la verdad. La escritura va del soliloquio murmurado a la re-petición en el espacio intersubjetivo. Voluntad de escribir para ser con otros.

Finalmente, la escritura permite la alegría de producirse. Un modo de hacer escuchar una voz que está negada si no es recogida por otros. .

La escritura interroga la nada y la negación. Es pura negatividad, se hace finita, y conduce a una interrogación radical que da cuenta de la frontera entre la biología y el ser, el cuerpo natural y su sexuación simbólica. Ahonda en la región fronteriza del ser hablante con las instituciones y las historias. Como práctica despliega el sentido hasta las sensaciones y las pulsiones, alcanza el sinsentido y hace manifiesta su palpitación en un orden ya no simbólico sino semiótico. Finalmente, escribir da cuenta de un sujeto en proceso que intenta alcanzar la unidad, a la que disuelve cuando se interna en la materialidad de la lengua. Como plantea Kristeva, la escritura en revuelta intenta confrontar al hombre con el límite de la ley es decir con lo Uno. El goce escrito, representado es una travesía del mal, o la manera más profunda de evitar el mal radical. La escritura reformula los márgenes, pone a prueba la posibilidad del sentido unitario, la pulsión, lo femenino, la multitud, lo innombrable, la destrucción, la psicosis. Esta es la política de la conflictividad permanente. Pone en cuestión la capacidad de representación, psíquica, política. Porque da cuenta de lo heterónimo. Hace añicos lo políticamente correcto porque no responde allí donde está el llamado. Por eso se da una relación doble entre política y lenguaje. El lenguaje como instrumento de comunicación política presupone una potencial identificación. Un deslizamiento de la descripción hacia la prescripción. Cuando se abre la diferencia entre política y lenguaje es que apareció el engaño, la mentira, el artificio de lo doble. Aristóteles funda esta tradición cuando habla del *zoon logon ejon* y *zoon politikon*. Y Hannah Arendt advierte que cuando el lenguaje está en juego, la situación se hace política. De allí se deduce: la superposición del

lenguaje-acción en la esfera del poder y su ambivalente vínculo con la violencia.. Pero Habermas le critica a esta concepción comunicativa del poder, que hipostasía la imagen de la *polis* griega reduciendo la política a la *praxis* y ni siquiera a la técnica, pagando el precio de excluir todos los elementos estratégicos y no comprender las relaciones de fuerza económico-sociales. Sin embargo, quizás el problema que Arendt percibe sea el del nexo entre lenguaje y muerte. Esta paradoja, es que sólo experimentando el riesgo mortal de la palabra es posible individualizar en ella el fondo constitutivo de nuestra vida. Tal vez en ese sentido, el recurso al poder como aparición por medio del acto y de la palabra sean un intento de enfrentar la muerte. Todos los hombres vamos a morir pero no estamos hechos para eso. En ese sentido, la voluntad de escribir es el intento de hacer mundo de una comunidad que se sabe violenta en sus orígenes y condenada a morir pero que aspira a un rasgo que la inmortalice en la memoria instantánea del Tiempo. Escribir es contradecir la Historia.

Bibliografía

Bibliografía de análisis del discurso, semiótica, lingüística, filosofía del lenguaje, teoría literaria.

Amícola José. *De la forma a la información.* Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora, 1997.

Angenot Marc. *Les Mots.* Montreal,, Presses Univesitaires de Québec, 1977.

Angenot Marc. *Intertextualidad. interdiscursividad. discurso social.* Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 1998.

Austin, John. *¿Cómo hacer cosas con palabras?.* Barcelona, Paidós, 1998.

Bajtín M. *Estética de la creación verbal.* México, Siglo XXI, 1997.

Barthes Roland *El susurro del lenguaje.* México, Siglo XXI, 1987,

Barthes Roland. *El grado cero de la escritura.* Buenos Aires, Siglo XXI, 1976.

Barthes Roland. *El placer del texto.* México, Siglo XXI, 1982.

Barthes Roland. *Investigaciones retóricas. La antigua retórica.* Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1982.

Barthes Roland. *Variaciones sobre la escritura.* Buenos Aires, Paidós, 2003.

Benveniste Emile. *Problemas de lingüística general.* México, Siglo XXI, 1980.

Black Max. *Modelos y metáforas.* Madrid, Tecnos, 1966.

Cricco Valentín. *Semiótica Agustiniana.* Buenos Aires, Universidad de Morón, 2000.

Ducrot Oswald Les topoi dans la “Theorie de l'argumentation dans la langue” en *Lieux Communs Topoi. Heterotopias. clichés.* Paris, Kiné, 1993.

Ducrot Oswald. *El decir y lo dicho.* Polifonía de la enunciación. Buenos Aires, Paidós, 1986.

Eco Umberto, Rorty y otros. *Interpretación y sobreinterpretación.* Madrid, Cambridge University Press, 1997.

Eco Umberto. *Kant y el ornitorrinco.* Barcelona, Lumen, 1999.

Eco Umberto. *La estructura ausente.* Barcelona, Lumen, 1981

Eco Umberto. *Signo.* Barcelona, Labor, 1988.

Eva Kushner y otros. *Teoría literaria.* México, Siglo XXI, 1993

Filinich María Isabel. *La voz y la mirada.* México, Universidad Iberoamericana, 1997.

Fontanille Jacques. La base perceptiva de la semiótica. Morphé 9'10. Julio 1993.

- Fontanille Jacques.** *Sémiotique du discours.* Francia, Presses Universitaires de Limoges, 1998.
- Greimas Algirdas, Fontanille Jacques.** *Semiótica de las pasiones.* México, Siglo XXI, 1994
- Iser Wolfgang** “La ficcionalización, dimensión antropológica de las ficciones” en *Teorías de la ficción literaria*, Madrid, Erco libros, 1997.
- Jakobson Roman,** *Ensayos de lingüística general.* Barcelona, Ariel, 1984.
- Jitrik Noé.** *Los grados de la escritura.* Buenos Aires, Manantial, 2000.
- Kerbrat - Orecchioni Catherine.** *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje.* Buenos Aires, Edicial, 1993.
- Kristeva Julia.** *Semiótica I.* Madrid, Fundamentos, 1981.
- Lotman Iurii Mijaïlovich.** *La semiosfera. Semiótica de las artes y la cultura.,* Barcelona, Cátedra, 2003.
- Orlandi Eni Puccinelli.** *As formas do silencio. No Movimento dos Sentidos.* Brasil, Unicamp, 1992.
- Parret Herman y Ducrot Oswald.** *Teorías lingüísticas y enunciación.* Buenos Aires, Oficina de publicaciones del C.B.C., 1995.
- Parret Herman.** *Semiótica y pragmática.* Buenos Aires, Edicial, 1993.
- Pecheux Michel.** *Analyse de discours.* Francia, Presses de la Fondamon Nationale de Sciences Politiques, 1895.
- Perelman. Charles, Olbrechts-Tyteca, L.** *Tratado de la argumentación: la nueva retórica.* España. Gredos. 1994.
- Recanatí Francois.** *La transparencia y la enunciación.* Buenos Aires, Librería Hachette, 1981.
- Rosa Nicolás.** *Manual de Uso.* Revista de la Asociación Española de Semiótica. Univ. Nac. De Educ. a distancia. 1998.
- Searle John,** *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje.* Barcelona, Cátedra, 1986.
- Sollers Philippe.** *La escritura y la experiencia de los limites.* Valencia, Pre-textos, 1978.
- Voloshinov Valentín.** *El marxismo y la filosofía del lenguaje.* Madrid, Alianza, 1992.
- Zavala Iris.** *Escuchar a Bajtin.* España, Montesinos, 1996.

Bibliografía de filosofía e historia.

- Adorno Theodor.** *Kierkegaard.* Venezuela, Monte Avila, 1969.
- Agamben Giorgio.** *El lenguaje y la muerte.* Valencia, Pre-textos, 2003.
- Agustín.** *Confesiones.* Buenos Aires, San Pablo, 2003.
- Anderson Benedict.** *Comunidades imaginadas.* México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Arendt Hanna.** *Conferencias sobre la filosofía política de Kant.* Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Arendt Hanna.** *La condición humana.* Buenos Aires, Paidós, 1993
- Aristóteles** *Política.* Madrid, Editorial Bibliográfica, 1967.
- Aristóteles** *Retórica.* Madrid, Gredos, 1989.
- Aristóteles.** *Ética a Nicómaco.* Madrid, Editorial Bibliográfica, 1967.
- Aristóteles.** *Metafísica.* Madrid. Gredos. 1989.
- Aristóteles.** *Poética.* Madrid, Gredos, 1986
- Bachelard Gastón.** *El racionalismo aplicado.* París, PUF, 1949.
- Bachelard Gastón.** *La formación del espíritu científico.* México, Siglo XXI, 1985.
- Benjamín Walter.** *Iluminaciones.* Madrid, Taurus, 1972.
- Blanchot Maurice.** *La escritura del desastre.* París, Gallimard, 1980.
- Bobbio Norberto.** *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político.* México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Bottomore Tom (dir.),** *Diccionario del pensamiento marxista.* Madrid, Tecnos, 1984.
- Bourdieu Pierre.** *El oficio de sociólogo.* México, Siglo XXI, 1988.
- Brentano Franz** *Psicología desde el punto de vista empírico,* Buenos Aires, Schapire, 1946
- Butler J., Laclau E., Zizek S.** *Contingencia, hegemonía, universalidad.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Castoriadis.** *El avance de la insignificancia.* Buenos Aires, Eudeba, 1986..
- Chartier Roger.** *El mundo como representación.* Barcelona, Gedisa, 1992.
- Chartier Roger.** *Libros, lecturas y lectores en la edad media.* Madrid, Alianza, 1994.
- Chartier, Roger.** *Espacio público. crítica y desacralización en el siglo XVIII.* Barcelona, Gedisa, 1995.

- Chestov Leon.** *Kierkegaard y la filosofía existencial.* Buenos Aires, Sudamericana, 1965.
- Colette Jacques.** *Kierkegaard et la non-philosophie.* Paris, Gallimard, 1994.
- Collins James.** *The mind of Kierkegaard.* Estados Unidos, Princeton Academic Press, 1983.
- Comte Augusto.** *Discurso sobre el espíritu positivo.* Madrid, Revista de Occidente, 1934.
- Croce Benedetto.** *Philosophie de la Pratique.* París, Alcan, 1911.
- Cruz Rodríguez Manuel.** *Narratividad: la nueva síntesis.* Madrid, Península, 1994.
- De Certeau Michel.** *Historia y psicoanálisis.* México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- De Certeau Michel.** *La escritura de la historia.* México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- De Certeau Michel.** *La toma de la palabra.* México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- Derrida Jacques.** Bonnes volontés de puissance (Une reponse á Hans-George Gadamer). Revue Internationale de philosophie. Número 151, 1984.
- Derrida Jacques.** *Cómo no hablar y otros textos.* Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997.
- Derrida Jacques.** *De la gramatología.* México, Siglo XXI, 1978.
- Derrida Jacques.** *La voz y el fenómeno.* Valencia, Pre-textos, 1995.
- Derrida Jacques.** *Mal de archivo.* Madrid, Trota, 1997.
- Descartes René.** *Meditaciones Metafísicas.* Buenos Aires, Charcas, 1980.
- Dilthey Wilhelm,** *Teoría de las concepciones del mundo.* Madrid. Alianza, 1988..
- Eisenstein Elizabeth.** *La revolución de la imprenta en al edad moderna europea.* Madrid, Arkal, 1994.
- Esposito Roberto.** *Communitas. Origine et destin de la commnaute.* Precedido por Nancy Jean-Luc *Conloquium.* Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- Esposito Roberto.** *El origen de la política.* Barcelona, Paidós, 1999.
- Esposito Roberto.** *Immunitas.* Torino, Einaudi, 2002.
- Felman Shoshana.** *Le scandale du corps parlant.* Paris, Editions du Seuil, 1976.
- Foucault Michel.** *Arqueología del saber.* México, Siglo XXI, 1970.
- Foucault Michel.** *Un caso de parricidio del siglo XIX.* Barcelona, Tusquets, 1983.
- Freud Sigmund.** *Obras completas .* Madrid, Biblioteca Nueva, 1948.

- Gadamer Hans-George.** *Et pourtant: puissance de la bonne volonté. (Une réplique à Jacques Derrida).* Revue Internationale de philosophie. Número 151, 1984.
- Goldman Noemí.** *El discurso como objeto de la historia.* Buenos Aires, Librería Hachette, 1989.
- González Alejandra, Gercman Beatriz y otros.** *De poetas, niños y criminalidades.* Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003.
- Habermas Jürgen.** *Historia y crítica de la opinión pública México.* GG Mass Media., 1986
- Habermas Jürgen.** *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.* Buenos Aires, Amorrortu, 1989.
- Hegel G.W. F.** *Ciencia de la Lógica.* Buenos Aires, Solar, 1982.
- Hegel G. W. F.** *Fenomenología del espíritu.* México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Hegel G.W.F.** *Filosofía de la Historia.* Barcelona, Zeus, 1971.
- Heidegger Martin,** *De camino al habla,*Trotta, Barcelona, 1987
- Heidegger Martín.** *Arte y poesía.* México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Heidegger Martin.** *Hegel.* Buenos Aires, Almagesto, 2000.
- Heidegger Martín.** *Introducción a la metafísica.* Buenos Aires, Nova, 1980.
- Heidegger Martín.** *Kant y el problema de la metafísica.* México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Hobbes Thomas.** *Leviatán.* Madrid, Sarpe, 1983.
- Horckheimer Max.** *Crítica de la razón instrumental.* Buenos Aires, Sur, 1973.
- Horkheimer Max.** *Historia, metafísica, escepticismo.*
- Husserl Edmund.** *Meditaciones Cartesianas.* Madrid, Paulinas, 1979.
- Husserl, Edmund.** *Investigaciones Lógicas.* Madrid, Revista de Occidente, 1976
- Jameson Frederic.** *Imaginario y simbólico en Lacan.* Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995.
- Kant Inmanuel,** *Crítica de la Razón Pura,* Buenos Aires, Losada, 1979.
- Kierkegaard Sören.** *Antígona.* Buenos Aires, Losange, 1954.
- Kierkegaard Sören.** *El amor y la religión.* Buenos Aires, Santiago Rueda, 1970.
- Kierkegaard Soren.** *El concepto de la angustia.* Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- Kierkegaard Sören.** *Los estados eróticos inmediatos.* Buenos Aires, Aguilar, 1967.
- Kierkegaard Sören.** *Mi punto de vista.* Buenos Aires, Aguilar, 1966.
- Kierkegaard Sören.** *Temor y Temblor.* Buenos Aires, Losada, 1947.

Kierkegaard, Sören. *Oeuvres Complètes. La Repetition.* París, Ed. De L'Orante, 1956.

Kirk , Raven . *Los filósofos presocráticos. Selección de textos.* Madrid. Gredos. 2003

Kojeve Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel.* Buenos Aires, La pléyade, 1982.

Koselleck R., Gadamer H. *Historia y hermenéutica.* Barcelona, Paidós Ibérica, 1977.

Kristeva Julia. *El genio femenino. Hannah Arendt.* Buenos Aires, Paidós, 2000.

Kristeva Julia. *El porvenir de la revuelta.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Lacan Jacques *Los escritos técnicos de Freud.* Buenos Aires, Paidós, 1990.

Lacan Jacques. *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.* Buenos Aires, Paidós, 1971.

Laplanche, Pontalis. *Diccionario de Psicoanálisis.* Barcelona, 1971.

Levinas Emmanuel y otros. *El sujeto europeo.* Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1990.

Marx Karl y Engels Friedrich. *Escritos sobre el lenguaje.* Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, 1973.

Merleau-Ponty Maurice. *Fenomenología de la percepción.* Barcelona, Planeta- De Agostini, 1984.

Moscovici Serge *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas.* México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Murdoch Iris. *El fuego y el sol.* México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Nancy Jean Luc. . *Un pensamiento finito.* Barcelona, Anthropos, 2002.

Nietzsche Friedrich. . *El ocaso de los ídolos.* Buenos Aires, Aguilar, 1962.

Nietzsche Friedrich. *Escritos sobre retórica.* Madrid, Trotta, 2000.

Platón. *Oeuvres Completes.* París, Les Belles Lettres. 4 ed. 1949

Popper Kart *La lógica de la investigación científica.* Madrid, Tecnos, 1980.

Ramos Mejía José María. *Las multitudes argentinas.* Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1977. Primera edición J. Lajoune. 1910.

Ranciere Jacques. *Los nombres de la historia.* Buenos Aires, Nueva Vision, 1993.

Ricourte Soler *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico.* Buenos Aires, Paidós, 1956.

Ricoeur Paul. *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido.* Madrid, Arrecife, 1999.

Ricoeur Paul. *Si mismo como otro.* México, Siglo XXI, 1996.

Rozitchner León. *Freud y los límites del individualismo burgués.* México, Siglo XXI; 1979.

- Said Edward.** *Orientalismo.* Madrid, Libertarias/Prodhufi. 1990.
- Simon Josef.** *El problema del lenguaje en Hegel.* Madrid, Taurus, 1982.
- Urdanibia Javier.** *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer.* Barcelona, Anthropos, 1990.
- Viallaneix Nelly.** *Écoute, Kierkegaard.* Paris, Du Cerf, 1979.
- Wahl Jean.** *Études kierkegaarddiennes.* Paris, Trosième, 1967.
- Wahl Jean.** *Kierkegaard.* Buenos Aires, Losange, 1956.
- Weil Simone,** *Cuadernos.* Madrid, Trotta, 2001.
- Weil Simone.** *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social.* México, Premia. Editora, La nave de los locos, 1977.
- White Hyden** *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación.* Buenos Aires, Paidós Básica, 1992
- Zizek Slavoj.** *El espinoso sujeto.* Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Zizek Slavoj.** *El sublime objeto de la ideología.* México, Siglo XXI, 1992.

UNIVERSIDAD DE BUENOS
AIRES DE FILOSOFÍA
Dirección de Bibliotecas